ان في هذا لبلاغا لقوم عابدين

الحمد لله مالك الملك والملكوت خالق العزة والجبروت على ان هذا الكتاب المقبول عند اولي الالباب المعروف

شرح مسلم الثبوت

لمولانا عبد العلي محمد اللكنوي الانصاري اسكنه الله في جنان

بتصحيح علامة الزمان فهامة الدوران قمقام الاذكياء العصر صمصام الفضلاء الدهر مولانا محمد امان الحق سلمه الله رب الفلق

قد انطبع في المطبع المشتهر في الآفاق لمنشي نولكشور ذي المجد والاخلاق

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي خلق الانسان بعد ان لم يكن شيئا مذكورا وهداه الى ما تهيأ به صلاح معاشه ومعاده كما كان في الكتاب مسطورا واغرقنا في بحار افضاله وجوده وانطق الموجودات بآيات وجوب وجوده نستدل به على توحيد ذاته وبدلالة صفاته واسمائه ونشكره على ما مننا من نعمائه ونحمده على ما اعطانا من الائه ونثني عليه الخير اعظم ثنائه ونشهد ان لا اله الا الله ونشهد ان محمدا عبده ورسوله بعثه الله تعالى هاديا ومبشرا ونذيرا وداعيا للخلق الى الرحمن بدرا منيرا ذلك النبي الذي خرق السبع السموات العلى ووصل الى مكان سوى وعلم هناك علم اللوح والقلم وفاز مقاما لم يصل الواحد اليه من الانبياء قدم ودنى الى ربه الاعلى فتدلى مكان قاب قوسين او ادنى ورأى لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب نفس تمنت وحاز مكانة عالية على مكانة الاولين والاخرين وكان نبيا وآدم بين الماء والطين فيا ناظم الوجود وخالق الخير والجود ويا مالك الملك والملكوت ويا واهب الجبروت والناسوت صل عليه صلوة تغنيه وترضيه وعلى اله الذين فهم المنازل الشريفة والمقامات الرفيعة اصحابه الذين حازوا السبق في نصرة الشريعة الغراء والحنيفية السمحة البيضاء الباذلين انفسهم في سبيل الله لاعلاء الدين والايمان وهدم بنيان الكفر والطغيان لاسيما الخلفاء الراشدين الى الله داعين هم الذين عرجوا معارج الولاية والعرفان وبذلوا جهدهم لاعلاء كلمة الرحمن وعلى من تبعهم باحسان الباذلين جهدهم في استنباط الاحكام والبالغين ذروة الكمال في تبيان الحلال والحرام وافض علي برحمتك العلوم الدقيقة والاعمال المرضية الشريفة وهب لي اكرم الايمان ويوم لقائك عاملني باحسان وصل على حبيبك وآله واصحابه الكرام وانزل عليه وعليهم الصلوة والسلام اما بعد فيقول العبد الضعيف المفتقر الى رحمة القوية عبد العلي محمد ابن نظام الدين محمد من قبيلة الانصارية عاملهما الله تعالى باحسان وتجلى الرب عليهما يوم القيمة باسم الرحمن ان كمال عيان الانسان ومن هو اشرف موجودات الاعيان اكتحال عين بصيرته بكحل العلوم الحقيقة والتحلي سره بالمعارف اليقينية وذا

لا يحصل الا باتباع الشريعة الغراء والاقتداء بالحنفية السمحة البيضاء ولا يتاتى ذلك الا بتكميل القوة النظرية بالايمان والاسلام
وتكميل القوة العملية باعمال تهدي الى دار السلام وانما ذلك بمعرفة الاحكام الفرعية واستخراج القواعد الفقهية الشرعية ولا
يتيسر السلوك في هذا الوادي الا بالة وبالمبادي ومن بينها علم الاصول الجامع بين المعقول والمنقول اجل الفنون قدرا
ادق العلوم سرا عظيم الشان باهر البرهان اكثرها للفضائل جمعا وفي تخريج الاحكام الالهية نفعا ويكون الرجل به في الاسرار الربانية
بصيرا وعلى حل غوامض القران قديرا ولقد تصدى لتعاطيه جم غفير من العلماء ولم يظفر على حل مشكلاته الا واحدا بعد واحد
من الاذكياء ولقي اقدام اذهانهم الى حفرة نصبا وكلت مطايا عقولهم السارية تعبا ولم يصل الى كنه اسراره الا من غرق في
بحار فيضه القويم واتى الله تعالى بقلب سليم ولقد صنف فيها كتب شريفة وصحف انيقة ودفاتر مبسوطة ومختصرات مضبوطة و
كان كتاب المسلم من بينها مختصرا موسسا على قواعد المعقول واقعا في معارك الفحول وملقب من بينها بالقبول حتى طارت
به الى الافاق الدلو به والقبول وكان يختلج في صدري ان اشرحه شرحا يذلل الصعاب ويميز القشر عن اللباب بيد انه كان
يعوقني عن ذلك ما شاهدت في الطلاب ليطوونه متكاسل الغرائم وامضاء محرهم كانه ضربت عليهم التمائم وان رياض العلوم
صارت ناصيته الماء ذاهبة الرواء ولم يبق ازهارها زاهرة وانوارها باهرة وظهر الاقوام الذين اتخذوا العلم ظهريا وقصدوا للرياسة الذين ظنوه
شيئا فريا وغلبت الجهلة وهلكت الكلمة حتى طارت بالعالمين العنقاء وبقي من ليس له العليل منهم شفاء ثم لما تاملت بامعان
النظر جبت عنان الفكر رايته وسيلة يوم الجزاء عند من يجلس بين العالمين القضاء فالرجو من رحمته اللتي سبقت على غضبه ان
يدخلني في بحار كرمه من غضبه والمامول من الكرامة ان يعفو ما زلت من الجهالة فاجمعت قصدي وبالغت جهدي الى
ان شرعت في المقصود بحيث لا يتجاوز الطريق المعهود سائلا ومتضرعا الى الله تعالى ان يعصمني من الخطاء واكون في بحار
وعدي اصدق من القطا متشبثا باذيال رسوله الكريم الذي فيضه عميم هو كاسمه محمد ومحمود لولاه لما ظهر من العدم الى وبان
الوجود وعلى حقائق كل موجود وعلى آله واصحابه الذين هم خلفاءه في اقامة الدين والخلق اليه واعين وصلوات الله تعالى
وسلامه عليه وعليهم اجمعين ومستمدا من الذين حازوا قصبات السبق في التحقيق وعلوا السموات التدقيق تنوروا بالانوار
الالهية وتخلقوا بالاخلاق الربانية وسافرت ارواحهم فعرجت افلاك العرفان وحصلت الحكمة الحقة من غير برهان وقاموا كل
لحظة بين يدي الرحمن وتجلى الله تعالى عليهم باسم المنان قائلا فسيروا على سيري فاني ضعيفكم وراحلتي يمين الله احل صالح
لا سيما من هو بحر المعارف والاسرار ومن وجه مسائل كاشف الاستار وجل سعيه تنقيد الاحاديث النبوية وتعليم باخبار
من الحضرة المصطفوية الذي عرج معارج الارتقاء في تقويم علوم الاهتداء الذي كاسمه حماد بن سليمان عليه الرحمة والغفران
وجعل الله مسكنه بحبوحة الجنان استاذ امام العصر وحيد زاهد الدهر الذي كان رايه صدقا وهدى وجل سعيه الورع والتقى مؤيدا
من الله تعالى بانواع المتن ستيز البدع من السنن ناصر السنة الشرفاء مقيما بقواعد الشريعة البيضاء ممهدا مباني المسائل
مؤسس القواعد بالدلائل لما ايد الدين بانهج الشريعة صار بين الناس ابا حنيفة الامام الاعظم امام الائمة ناصر الطريقة
نعمان بن ثابت الكوفي الواصل الحقيقة قدس الله سره وافاض علينا بمنه بره وقد كان فيما مضى شرح له من جميع من العلوم الخفية
والجلية وفاز بالكمالات الدينية ووصل فيما بين المتاخرين الى كمال السابقين وجاز تحقيقات قويمة وتدقيقات انيقة

صاحب التصانيف المبسوطة المشتملة على الحجج المضبوطة وهو الذي نسبا وعلما جزاه الله تعالى عني احسن الجزاء واوصله مقاما لا يبلغه الا واحدا
بعد واحد من العرفاء فجعلت شرحي محتويا على زبدة ما فيه وخلاصة ما حوايا وجاوته واضفت اليه ما استفدت من اشارات
المحققين وتلويحات المدققين وما من الله تعالى على هذا العبد من الفوائد وما القى على قلبي من الفرائد بصيرت اصول المسائل
والمباني وتركت طريقة المحاولين الذين تحدسون ظواهر الالفاظ ولا يرومون بواطن المعاني واوردت حل بعض عبارات
الامام الاجل والشيخ الاكمل رئيس الائمة والعالمين فخر الاسلام والمسلمين لقبه اغر من الصبح الصادق واسمه يجيء عن علوه
على كل حاذق ذلك الامام الالمعي فخر الاسلام على البزدوي برد الله مضجعه ونور مرقده وتلك العبارات كانها صخور مركوزة الجواهر
واوراق مستورة فيه الزواهر تحيرت اصحاب الاذهان الثاقبة في اخذ معانيها وقنع الغائصون في بحارها بالاصداف
عن لآليها ولا اتجافى عن الحق واقول قول الصدق ان حل كلامه الشريف لا يقدر على حله الا من نال فضله تعالى الجسيم واتى الله تعالى وله قلب
سليم وانا اسال الله مجيب الدعوات مفيض الخير والبركات ان يعصمني من الخطار والخلل وعن القصور والزلل وان يهديني الى ما فيه
كما هو عليه وان يغرقني في بحار رحمته من لدنه وان يسهل على صعابه وتميز عن قشر لبابه وان يجعل في الثناء الجميل ويعقب ذلك
الثواب الجزيل اللهم رب اشرح لي صدري واحلل عقدة من لساني يفقه قولي انك انت المولى وانت النصير انت
حسبي ونعم الوكيل بسم الله الرحمن الرحيم ابتداء الحمد لله الذي نزل كما على ما يقتضيه الحكمة الايات وهي قطعة من كلام
الله تعالى وارسل البينات اي الكلمات البينة الواضحة وهي الايات المحكمة والسنن الجلية والمعجزات البينة الظاهرة لا تحتمل
الريب الارتياب فطلع من الطلوع او من التطليع الدين بالرفع او النصب وطلع اليقين يحتمل الوجهين هنالك الحقيقة
الواقعية حقا لانك الكائن بنفسك وكل من سواك مجاز في الواقعية اولا وجود لهم الا بوجودك ولا حقيقة لهم الا بحقيقتك
فهم الباطلون في حدود انفسهم ذلك الامر لا لغيرك تحقيقا فانك مالك كل شيء وكل من العالم مجاز في تملك بعض الامور
ويحتمل ان يراد بالامر القول المخصوص والمعنى انك الآمر حقيقة لان العلو والمجد لك وكل من سواك من اولي الامر آمر دون
من اجازتك بل علوهم علوك لانهم عالون باعلائك فامرهم امرك اعنة المبادي بيديك فانك مسبب الاسباب ونواصي
المقاصد مفوضة اليك فانك لا غيرك معطي المقاصد ولا يخفى ما في هذه القرينة من الاستعارة بالكناية والتخييلية فانت المستعان
لا غيرك في كل الامور عليك التكلان لا على غيرك فانك الكافي في مهمات امورنا والصلوة والسلام على سيدنا محمد المتمم للحكم كما روي انه عليه وآله الصلوة والسلام قال
بعثت لاتمم مكارم الاخلاق بالطريق الامم اي الوسط فان شريعته عليه الصلوة وعلى آله متوسطة بين الافراط والتفريط المبعوث
بجوامع الكلم الى افهام الامم اختلفوا في تفسير جوامع الكلم التي خص بها رسول الله صلعم فقال بعض المحققين الكلمات الجامعة لصفات
الله تعالى اجمع ليقع دعوته الى جميع اسمائه وصفاته ابتداء وتفصيله في خصوص الحكم والمشهور بين الفقهاء واهل الاصول الكلام
الجامع لانواع الاحكام وعلى اله واصحابه الذين هم ادلة العقول فانهم الهادون سيما الاربعة الاصول في دلالة القبول
الى سبيل الله تعالى وهم الخلفاء الراشدون رضوان الله تعالى عليهم والقينا على محبتهم اما بعد فيقول الشكور لا يخفى
ما فيه فانه تعالى قال مخاطبا بسليمان اعملوا ال داود شكرا وقليل من عبادي الشكور ولعله اراد به الشاكر مجازا واختار هذا
المجاز ليحصل به التجنيس ومع الشكور الثاني وكذا لا يخفى ما في قوله الصبور ولعله اراد الصابر وانما اختاره رعاية للسجع محب العلم

ابن عبد الشكور مات سنة الف ومائة وتسع عشر من الهجرة كذا في الشرح بلغه بالتشديد الله تعالى ذروة الكمال الذروة العلى من الجبل او من كل شئ اشعار للمنزلة العالية او تمثيل علو المنزلة بعلو الجبل وشبه الكمال بالجبل واثبت الذروة له على سبيل الاستعارة بالكناية والتخييلية ورقاه من حضيض القال اي قلة الحال القلة بالضم العالي من الجبل وقس هذه الفقرة على الفقرة السابقة ان السعادة عند الله تعالى للانسان باستكمال النفس والمادة فوكل الاستكمال بالتحقيق اي الصيرورة على اليقين وبه يستكمل النفس والتخلق بالاعمال وبه استكمال المادة وهما بالتفقه في الدين والتحري اي التمسك بموافقة الحق واليقين والسلوك في هذا الوادي الذي هو التفقه انما يتأتى بتحصيل المبادي ومنها علم اصول الاحكام فهو من اجل علوم الاسلام فان اجل العلوم الاسلامية الكلام والفقه ومباديهما والاصول من بعضها الفت في مدحه خطب وصنف في قواعده كتب ولقد صرفت بعض عمري في تحصيل مطالبه ووكلت نظري على تحقيق مآربه فلم يبحث عنه حقيقة من حقائق هذا العلم ولم يخف عليه دقيقة من دقائق هذا العلم وقد جاوز الحد في العجب بنفسه ولعمري ان العبور على هذا العلم بحيث ينكشف حقيقة الحال حق الانكشاف صعب جدا الا البعض المجتهدين الذين هم ايات من ايات الرحمان ثم لامر ما اي عظيم اردت ان احرر فيه سفرا اي دفترا وافيا لمسائل هذا الفن وكتابا كافيا لطالب هذا العلم يجمع ذلك الكتاب الى الفروع اصولا والى المشروع معقولا اي كتابا جامعا للاصول العقلية والنقلية و مشتملا على الفروع الفقهية ويحتوي ذلك الكتاب على طريقتي الحنفية والشافعية والميل ميلا ما قليلا عن الواقعية فما ظنك بالميل الكثير وفي هذا ايضا تجاوز عن الحد انما هذه المعرفة شان خالق القوى والقدر وخلفائه من الرسل الكرام واوليائه العظام فجاء ذلك الكتاب بفضل الله تعالى وتوفيقه كما ترى في الحسن والاحتواء اي سعة المسائل ام بحر لها بل بحر لا يدرى فانه عديم المثل وسميته بالمسلم سلمه الله عن الطرح والجرح وجعله موجبا للسرور والفرح ثم المعنى مالك الملكوت هو اسم ملك تنسب الى ايصال النعم ان تاريخه مسلم الثبوت اي تاريخ تصنيفه سنة الف وما وتسع الا الكتاب مرتبا على المقدمة فيما يفيد البصير من رسم العلم وموضوعه وغايته وفيه اشارة الى ان هذه الاشياء ليست مما يتوقف عليه الشروع حقيقة ومقالات ثلث في المبادي الكلامية والاحكامية واللغوية واصول في المقاصد ظاهره يشعر بان الاصول طائفة من الكلام كالمقالات والمقاصد الكتاب والسنة والاجماع والقياس ما سياتي من قوله اما الاصول باربعة يابى عنه فاما ان يأول ههنا بان فيه حذفا اي كلام في اصول حال كونها ثابتة في المقاصد او يأول هناك بان المقصود ان الطائفة من الكلام اربعة اقسام فان المقاصد التعبير محذوف واقام دليله مقامه وحمل على الاصل لا اول للكتاب مسامحة وخاتمة في الاجتهاد ونحوه من التقليد واما المقدمة ففي حد اصول الفقه اي المعرف الجامع المانع ويمكن ان يترك على حقيقته بناء على تجويزه كون المذكور حدا حقيقيا وموضوعه الذي يبحث عن عوارضه الذاتية العارضة للشئ لذاته او لمساويه وغايته المرتبة على تحصله ثم ان لهذا الاسم مفهوما لغويا واصطلاحيا فاشار الى تفسيريه بكلا الاعتبارين فقال ما حده مضافا فيتوقف على معرفة حد الاصل الذي هو المضاف والفقه الذي هو المضاف اليه فالاصل لغة ما يبنى عليه غيره بان يكون مادة له حقيقة كالطين اصل الكوز او بحسب الظن العامي كالحقيقة فانها لها اصل المجاز والاصل اصطلاحا الراجح كما يقال الكتاب اصل بالنسبة الى القياس اي راجح والمستصحب كما يقال طهارة الماء اصل والقاعدة كما يقال الفاعل مرفوع اصل من اصول النحو والدليل كما يقال اقيموا الصلوة اصل وجوب الصلوة فلفظ الاصل مشترك اصطلاحي في الاربعة وثبوت الوضع لا بد له من دليل بل ربما ادعى المجازية في بعض هذه المعاني لانها بحسب القرينة افيد في شرح المختصر انه اذا اضيف الاصل الى العلم فالمراد الدليل لا شك فيه لكن الدليل لا يستعمل لفظ الاصل بمعنى الدليل كيف ولو كان كذلك لزم النقل مرتين بل لفظ الاصل مستعمل في معناه اللغوي واذا اضيف الى العلم صار المعنى مبنى العلم ولما مبناه الا الدليل فهذا الوجه يراد به الدليل لا بالوضع الاول كما هو ظاهر من كلام المحقق والمصنف في الحاشية فمن حمل الاصول ههنا على القاعدة فقد غفل عن ان هذا الاصل على ان قواعد العلم مسائله المعادية فلو كان الاصل

ههنا بمعنى القاعدة كان المعنى مسائل الفقه بعد العلم انه لا شك في بعد حمل الاصل على القاعدة لكن له نوع صحة بجعل الاضافة لادنى ملابسة اي
مسائل لها تعلق بالفقه فح لا يرد الايراد ثم هذا العلم اي علم الاصول والادلة الاجمالية للفقه يحتاج اليها عند تطبيق الادلة التفصيلية المختصة بمسئلة مسئلة
على احكامها لانه اذا اجري الدليل على نظم الشكل الاول يكون كبراه ماخوذة من الاصول سواء كانت عين مسئلة اصولية معينة او مندرجة فيها او ماخوذة
من عدة مسائل واذا اجري الدليل على نظم القياس الاستثنائي يكون الملازمة ماخوذة منها كقولنا الزكوة واجبة لقوله تعالى واتوا الزكوة فاذا اردنا
ان نطبقها على حكمها قلنا الزكوة مامورة من الله تعالى وكل ما هو مامور به منه تعالى فهو واجب فان الامر للوجوب فهذه الكبرى ماخوذة من مسئلة اصولية
ثم انه لا بد في صحة كلية تلك الكبرى من قيود وهو كل مامور به بامر غير منسوخ ولا معارض براجح او مساو ولا ماول فهو واجب فلا بد لاتمام هذه القضية من معرفة
مسائل النسخ والتعارض والتاويل فهذه الكبرى ماخوذة من عدة تلك المسائل وكذا ان جرى بالقياس الاستثنائي لو كانت الزكوة مامورة لكانت واجبة
والمقدم حق فالزكوة واجبة فالملازمة ماخوذة من قولنا الامر للوجوب مع قيدياته بهذا ان علم الاصول خصوصية بالفقه ليس له تلك الخصوصية لغيره واما المنطق
فنسبته الى الفقه والاصول والفقه نسبة واحدة ولا يحتاج اليه الا في معرفة كيفية الانتاج لا يوجد مقدمة لدليل من مسئلة منطقية وربما يشكل بمباحث القياس
فانها لا يحتاج اليها الا في كيفية انتاجه وكيف وان القياس مفيد للحكم بنفسه من غير ضم امر آخر معه لكن ليس كذلك لان تحقيقه فان القياس لا يفيد حكما شرعيا
الا باعتبار ان الشارع اعتبر غلبة الظن الحاصل به فح لا ثبت حكم شرعي الا بان هذا الحكم ادى اليه القياس وكلما ادى اليه القياس فهو من الله ثابت فالقضية
الثانية ماخوذة من الاصول اما القياس المجرد بدون هذه القضية فلا يفيد ان هذا الحكم من الله تعالى حتى يجب العمل به لكن لا بد لصحة هذه القضية من قيود
فلا بد من معرفة ان القياس هل يكون منسوخا اولا وغير ذلك وبما ذكرنا اندفع ما قيل انه اي ورود من ان بعض مسائل الاصول لا يصلح الكبروية كقولنا
القياس لا يكون ناسخا ومنسوخا لانا لا ندعي وقوعها بعينها بل اعم منه ومن الماخوذية افرادا او منها ومن غيرها اجتماعا فقد ظهر لك ان حاجة
الفقه الى الاصول اشد وليس نسبته الى الفقه كنسبة الميزان الى الفلسفة كما وهم وذلك ظاهر وما ذكره المصر بقوله فان الدلائل التفصيلية الفقهية المختصة
بمسئلة مسئلة بموادها وصورها من افراد موضوع مسائل الاصول فان الدليل التفصيلي لوجوب الزكوة اتوا الزكوة من افراد الامر ولحرمة الربوا لا تاكلوا الربوا
اضعافا مضاعفة من افراد النهي بخلاف المنطق الباحث عن المعقولات الثانية فان الدلائل الفلسفية ليست بموادها معروضة للمعقولات الثانية التي لا
تعرض الا ما في الذهن ومواد الدلائل الفلسفية ربما يكون موجودة في الخارج ففيه شيء لان مسئلتنا القائلة ان الامر للوجوب يراد بها ان صيغة الامر للوجوب
فليس اتوا الزكوة فردا لموضوع هذه المسئلة الا باعتبار صورتها وكذا النهي للتحريم لا يراد بها الا صيغة النهي هذا والحق ما قررنا سابقا والفقه عطف على
امر واقعي فرعيته متفرعة على الايمان بالذات والصفات والثواب والمعاد شرعية ثابتة بادلة شرعية ولا احال على فقه المقلد للتقصير عن الطلب فلا يكون
في التقليد مستحقا للرح والفقه قد ورد في كلام الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فاذا ما حصل مع تقليد الائمة فقهاء سقط بالغلبة في بادي الرأي
انه لا دخل لحديث التقصير وانه ان اخذ في مفهوم العلم من الادلة فيخرج والا فالتخصيص بالعمليات التي هي العمليات المتعلقة بالجوارح احترازا عن التصوف
الباحث عن افعال القلوب كوجوب التوبة وحرمة البخل والكبر ووجوب الرضا بقضاء الله تعالى وقدره حادث محدث لم يكن هذا في عصر الصحابة و
التابعين ولا مشاحة في تغير الاصطلاح ايضا فلا يليق ان يكون الفقه عاما للاعمال الجوارح والقلب لخم الاحتراز عن الكلام والكلام حينئذ ايضا محدثا
ايضا وان يكون بين الصحابة والتابعين ولهذا اسماه الامام الفقهاء الكبر بما كتبه فيها وهو معرفة النفس ما لها وما عليها الذي عند المتاخرين
المتاخرين فلا باس باخراجه وعرفوه اي الفقه بانه العلم بالاحكام الشرعية الظاهر انه اريد به وقوع النسبة او لا وقوعها احتراز عن النسبة
ساذجة ولذا شرعية اي ما ثبت بالشرع احتراز عن نحو السماء كرة والنار محرقة وغير ذلك من الكلام يمكن ان يراد به الحكم الشرعي الذي

كما لا يخفى ولا يكون لفظ الشرعي زائداً فان الحكم الشرعي المركب معناه ذلك عن ادلتها التفصيلية اي العلم الحاصل عن ادلتها التفصيلية المخصوصة بكل مسألة
مسألة احترز به عن علم المقلد وعلم جبرئيل وعلم الله تعالى عز وجل فلا يحتاج الى زيادة قيد الاستدلال الا لزيادة الكشف والايضاح وتم الرسم جمعاً
ومنعاً او ورد على الرسم المذكور ان كان المراد بالاحكام الشرعية الجميع فلا ينعكس لخروج فقه الفقهاء الذين فقاهتهم كالشمس على نصف النهار كالامام
ابي حنيفة والامام مالك لثبوت لا ادري عن الامام في الدهر منكراً والامام مالك في ست وثلثين مسألة وان كان المراد بالاحكام الشرعية المطلق اي مطلق
الاحكام وان قلت البعض فلا يطرد الرسم لدخول معرفة المقلد العالم بعض المسائل بالدليل واجيب باختيار الشق الاول بانه يكفي الملكة لتحصيل معرفة
جميع الاحكام ولا يضر لا ادري لان المراد الملكة كما عرفت وهي لا يستلزم الحصول بالفعل فيجوز التخلف لمانع وربما يقرر باختيار الشق الثاني والتزام
ان معرفة المقلد لبعض الاحكام عن الدليل فقه ومنع كونه فقيها بان الفقيه من يكون الفقه ملكة له فتأمل وما قال صدر الشريعة التهيؤ البعيد حاصل لكل
احد حتى للمقلد بل العامي والقريب غير منضبط ففيه انهما متعسرة بل للقوة التي بها يتمكن الانسان ان يحصل معرفة كل حكم اراد وهذا القدر مضبوط فقد يتوجه
اليه باختيار الشق الثاني والقول بان المراد بالادلة الامارات والمراد من العلم بالاحكام العلم لوجوب العمل بالاحكام الشرعية الحاصلة عن الامارات وههنا
العلم بوجوب العمل بتوسط الظن الحاصل في الطريق لان مظنون المجتهد واجب العمل بالاجماع القاطع فتحصل العلم بوجوب العمل بتوسط الظن من خواص المجتهد اجماعاً لا حظ للمقلد
فيه واما المقلد فمستنده قول مجتهده فما يعني به المجتهد يعمل لا ظنه اي ظن المقلد مستنداً ولا ظنه اي ظن المجتهد فح لا يختل الطرد ولا يخرج معرفة المقلد
اذ ليس له علم بوجوب العمل بهذا وظني انه لا يندفع به الاشكال فانه سيجئ ان الاجتهاد متجزٍ والكلام في المقلد الذي حصل بعض المسائل عن دلائلها فيصدق على معرفتها
علم لوجوب العمل بتوسط الظن الحاصل عن امارته فان العمل عليه بمقتضى ظنه واجب ايضاً فاعرف الفرق بين المجتهد ومقلده حتى لا يتفق مثل من قال
كما ان مظنون المجتهد واجب العمل عليه كذلك على مقلده فوجوب العمل عليهما بتوسط الظن الحاصل من الامارة فيهما سيان فلا يخرج المقلد وفيه مثل ما مر ان الكلام
في المقلد المميز لا العامي وهو اقول ان ظن مجتهده الذي حصل له من الدليل الفلاني واجب على المقلد المميز والمجتهد سيان فالاولى ان يجاب بان المراد
ظن من وجب عليه العمل وليس ظنه الحاصل في الامارة المتعمل فان شأنه المجتهد والحق انه لا يسقط بتجزي البعض بهذا الجواب اصلاً نعم يرد عليه انه يلزم ان
يكون الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحكام لا العلم بها وبطلانه ضروري الا ان يقال انه رسم فيجوز باللوازم كما هو شأن الرسوم وفيه ايضاً فيه فان
العلم لوجوب العمل وان كان لازماً للعلم بالاحكام في الوجود ولكنه غير محمول عليه فلا يجوز الرسم به ايضاً اللهم الا ان يجوز الرسم بالمباين ومن ههنا اي مما تميز
من حاصل الرسم علمت اندفاع ما قيل الفقه من باب الظنون اي اكثره فكيف يكون علماً فلا يصدق التعريف على اكثر افراد المعرف وجه الاندفاع ان
الفقه عبارة عن العلم لوجوب العمل وهو قطعي لا ريب فيه ثابت بالاجماع القاطع بل ضروري في الدين ولو كان معرفة الاحكام على سبيل الظن ولا يعبأ
بالمخالف لانه نشأ بعد الاجماع وانما لا يكفر لانه لا يسلم الاجماع ومنكر الاجماع انما يكفر اذا انكر بعد تسليم تحقق الاجماع والقطع يختلف باختلاف الانظار
كما يجئ في بحث الامر ان شاء الله تعالى فخلاف المخالف لا يضر القطع وللجواب تحرير آخر هو ان الفقه عبارة عن العلم بالاحكام الحاصل بالامارات لاجل وجوب العمل
بحسبه والمقلد وان حصل له العلم من الامارة لكن لا يجب عليه العمل بهذا العلم فان قلت المقلد يعلم وجوب العمل لقول المجتهد وهو ايضاً حكم فقد علم بعض الاحكام
لاجل العمل قلت لا يعلم هذا الحكم عن دليله التفصيلي بل انما يعلم ضرورة من الدين او بالتقليد المحض وعلى هذا التحرير لا يرد عليه ما اورد بقوله نعم يرد ولكن لا يندفع
به ايراد ظنية الفقه بل يحتاج في دفعه الى العلاوة التي اشار اليها بقوله على ان العلم حقيقة فيما ليس بتصور ايضاً فيتناول الظن واليقين وهو المراد في
تعريف الفقه فلا يرد ثم ان دعوى كون العلم حقيقة فيما يتناول الظن ايضاً لا يخلو عن كدر لانه مخالف لكتب اللغة والاحرى ان يقول استعمل فيه
شائعاً فلا بأس بارادة هذا المعنى وبعضهم وهو الامام صدر الشريعة جعل الفقه عبارة عن الاحكام القطعية مع ملكة الاستنباط وعلى هذا يندفع الايرادات

اما الاول فلا ما تختار شقا ثالثا وهو ان المراد البعض المعين الذي هو القطعيات فلا ايراد واما الثاني فلان الفقه علم قطعي ويلزم عليه خروج المسائل الثابتة بالادلة الظنية كالقياس وخبر الواحد وهي كثيرة الا ترى ان السنة المتواترة قليلة جدا وكذا الاجماعات فالقطعيات اقل قليل فان قلت انه يلتزم خروجها قال والالتزام فذلك الالتزام بالزوم من حجة ولعل حجته ان الظن مذموم من الشارع لا كمال فيه داخلة انه لا يصلح للمدح عليه وانما اعتبر ضرورة العمل واذ قد ثبت من الشارع والصحابة مدح الفقهاء علم انه علم قطعي ثم انهم اذ لم يطلقوا الفقيه الا على من له ملكة الاستنباط علم ان مقارنتها ايضا معتبر في الفقه الممدوح والكلام فيه وجعل العمل من اخلاقي تحديد هذا العلم اي الفقه كما ذهب اليه بعض مشائخنا وهو الامام فخر الاسلام رحمه الله تعالى بعيد عن الصواب لان الفقه احد انواع العلوم المدونة وايضا يلزم ان لا يكون الفقيه الفاسق فقيها هذا واعلم انه ليس الكلام في ان الفقه في الاصطلاح ما هو فانه قليل الجدوى ولكل مصطلح ان يصطلح على ما شاء فلا كلام على حد بل الكلام في ان الفقه الذي مدح به في كلام الشارع والصحابة والتابعين ما هو والحق مع الامام فخر الاسلام فان المدح لا يستحقه الفاسق فلا بد من اعتبار العمل ولا شناعة في التزام كون الفاسق العارف بالاحكام بالادلة غير فقيه كيف ولم يعد احد الحجاج فقيها مع كونه عارفا بالاحكام هذا واعلم انه رضي الله تعالى عنه قال النوع الثاني علم الفروع وهو الفقه وانه ثلثة اقسام علم المشروع بنفسه والقسم الثاني اتقان المعرفة به وهو معرفة النصوص بمعانيها وضبط الاصول بفروعها والقسم الثالث هو العمل به حتى لا يصير نفس العلم مقصودا فاذا تمت هذه الاوجه كان فقيها ثم افاد بعد شيء من الكلام من حوى هذه الجملة كان فقيها مطلقا والا فهو فقيه من وجه دون وجه فتحير المحصلون في فهمه فان اول كلامه يدل على ان الفقه المجموع واخره يدل على ان العلم فقط ايضا فقه بل العمل وحده وحرز صاحب الكشف ان الفقه هو المجموع والعلم والعمل كل جزء له فالفقه المستعمل فيه حقيقة قاصرة فهو فقه من وجه دون وجه ويمكن ان يكون مراده رحمه الله تعالى ان الفقه عبارة عن القدر المشترك بين المجموع والعلم فالعلم المقارن للعمل على سبيل اليقين او اعم منه مطلق اي فرد كامل الا اي واثم يكن مقارنا له بل علما فقط ولو لم يكن العالم عاملا به فهو فقه من وجه دون وجه اي فرد ناقص مدح لا يعرج فقد الفاسق الفقيه من الفقه ولم يحتج الى الالتزام المذكور ومعرفة امثال الحجاج الاحكام من الادلة غير ظاهر فلا يقوم دليلا ولا يجدي ممدوحية الفاسق من جهة العلم فانه مدح من جهة فتامل ولما فرغ عن الحد باعتبار المعنى الاضافي اراد ان يشرع في حد المعنى اللقبي فقال واما حده لقبا فهو علم بقواعد اي قضايا كلية يتعرف بها احوال افراد الموضوعات يتوصل بها الى استنباط المسائل الفقهية عن دلائلها توصلا قريبا كما يتبادر من الباء فخرج الصرف والنحو ومعنى التوصل القريب ان يكون الواقع كبرى او ملازمة عند تطبيق الادلة ماخوذة من تلك القواعد كما مر وعلمت ايضا ان امثال الاحكام لانسخ والقياس لا يخصص العام الغير المخصوص لها دخل في اخذ ذلك الكبرى والملازمة فلا يخرج عنه قيل حقايق العلوم المدونة مسائلها المخصوصة واذا كانت فانها اخذت المسائل لمناسبة بوجه فسمى بعلم وبوجه اخر سمى بعلم اخر وربما يسمى اذا كانها بذلك العلم والمسائل غير محمول بعضها على بعض ولا على المجموع فالعلوم مركبة من اجزاء غير محمولة فالمفهومات التي تذكر في المقدمات لاهل البصيرة رسوم لا حدود وبناء على ان المركب من اجزاء غير محمولة كالعشرة لا جنس لها ولا فصل والا لزم تعدد الذاتي بل تعدد حقيقة المركب وفي المشهور انه لا يتم الا من الاجزاء المحمولة وبعض المحققين قرر الكلام بان حد العلم لا يصح ان يكون مقدمة لان حده عبارة عن العلم بالمسائل فلو كان مقدمة لزم خروجه ودخوله وتوقف الشيء على نفسه وهذا ايضا موقوف على عدم كونه مركبا من الجنس والفصل ثم لقائل ان يقول للمسائل ادراكات تصوري فان التصور يتعلق بكل شيء وتصديقي فيجوز ان يكون باعتبار العلم التصوري مقدمة وموقوفا عليه وباعتبار العلم التصديقي مقصودا متوقفا فلا اشكال وفيما في هذا المبنى عليه نظر اشرت اليه في العلم من ان الاجزاء المحمولة مغائرة بالاعتبار لغير المحمولة فلا تعدد في الحقيقة وتفصيله فيه واعلم ان هذا المبنى عليه وان كان فاسدا لكن العلوم لكونها حقائق اعتبارية لا تركيب فيها الا من المسائل الغير المحمولة وليس لها جنس وفصل بالضرورة الوحدانية ثم المفهومات المذكورة في المقدمة ليست ماخوذة من المسائل ان يكون ذا اخذت

لا بشرط شيء كانت عين تلك المفهومات بالضرورة الواحدة الغير المكذوبة نعم يلزم على هذا التقدير اتحاد التصور والتصديق بالحقيقة لان الكلم بالحد علم
تصوري والاذعان بها تصديقي وقد تعلقا بشيء واحد وهو المسائل مع انهما نوعان متباينان تحقيقا عندهم فتفكر واعلم ان هذا الايراد لم ينشأ من هذا
بل وارد على كل تقدير بناؤه ان التصور يتعلق بكل شيء فيتعلق بما يتعلق به التصديق ايضا والعلم والمعلوم متحدان بالذات فيلزم الاستحالة قطعا و
لا يمكن الجواب عن هذا الا بعد انكار الاتحاد بين العلم والمعلوم وليس هنا موضع كشف امثال هذه الاشكالات ثم اختلف في اسماء العلوم وكذا في
اسماء الكتب ايضا فقيل هي اسماء جنس موضوعة لمجموع المسائل المعتد بها المتصادقة على ما في اذهان كثير من الناس وربما يزيد وينقص وربما يلوح من الشرح
انها موضوعة للقليل والكثير بالوضع العام كوضع هذا وهو ظاهر فان معاني تلك الاسامي كلية فلا علمية والعلمية الجنسية تقديرية وما استدل به من انه يصح
دخول اللام والاضافة وهما من علائم كونها اسماء اجناس فليس بشيء لان ما قيل انه لا يدخل على اصول الفقه ولا يصح اضافته وان دخل على احد جزئيه فضعيف
فانه لا كلام في خصوص هذا اللفظ ولا ما قيل ايضا ان دخول اللام في كلام المولدين لانه وقع في كلام الله عز وجل بل لان الاعلام التي كان فيها المعنى الوضعي
دخول اللام عليه فصحيح كالحسن والحسين وكذا الاضافة لادنى ملابسة مع بقاء معنى العلمية كعمرنا اي العمر الذي هو سيدنا وزيد ... في كل من الاهوال
وبعد التجريد يصح الاضافة بلا ريب نعم يصح الاستدلال لو وقع لفظ القرآن منكرا فان قيل ليست هي اعلاما جنسية بل اعلاما جنسية قلنا تثبيت الاعلام الجنسية للفروق
فانه وجد في بعض الالفاظ علائم المعارف ولم يوجد التعريف فقدر العلمية الجنسية كالعدل التقديري وليست الضرورة متحققة ههنا وما قيل في اثبات العلمية
الجنسية ان المسائل الحاصلة في الاذهان الكثيرة يقال انها واحدة فدخل في معناه التعيين والوحدة واذ ليس تشخصيا فهو نوعي ففيه ان غاية ما لزم انه عرض لمعناه
نوع وحدة وهو مسلم في كل اسم جنس لكن لم يلزم انه دخل في الموضوع له حتى يكون معرفة وعلما فان قيل ليست اسماء جنسية ولا اعلاما كذلك بل اعلام شخصية لكون
معانيها متشخصة اذ لو كان كليا لكان له افراد ولا يصلح للفردية ههنا غير المسائل لا يصدق عليها اذ لا يصدق الفقه على مسئلة مسئلة اقول وفيه انه منقوض بالبيت
اذ يجري فيه مقدمات الدليل لو كان له افراد لكان الجدار والسقف ولا يصدق البيت عليه فيلزم العلمية وليس علما والحل اي حل كلام القائل ان معنى
الكلي قد يكون مركبا من اجزاء متفقة في نفسها كما يتبادر عليه قوله نحو الاربعة وعلى هذا لا يظهر لذكر هذا التعميم فائدة والاولى ان يعم بهذا سواء كانت تلك الاجزاء
موافقة للكل في الحقيقة كالاجزاء المقدارية كما في الماء او مختلفة كاجزاء الماهية كالسكنجبين فلا يلزم من عدم الصدق على البعض التشخصية او لا نسلم انه لو كان
لهذه المقادير افراد لكانت هي كل مسئلة بل مجموع المسائل المتشخصة بتشخصات في اذهان كثيرة فلا تشخصية فانصف ولما فرغ عن رسم العلم شرع في بيان الموضوع
فقال وموضوعه الادلة الاربعة اجمالا اي مطلقا بل حال كونها مشتركة في الايصال الى حكم شرعي ولاجل هذا الاشتراك لم يتعدد علم الاصول بتعدد الموضوع ثم لما كان موضوع
الاصول الادلة لم يكن حجية هذه الحجج من الاصول لكن من اي علم هو فيه خلاف فمنهم من زعم انه من الفقه واشار اليه المص بقوله وقيل ان البحث عن حجية الاجماع والقياس
من الفقه اذ المعنى من حجيتهما انه يجب العمل بمقتضاهما فقد اثبت الوجوب للعمل الذي هو فعل المكلف فدخلت في الفقه وفيه ان هذا اي وجوب العمل فرع الحجية لا عينها
وكان الكلام في اثبات الحجية في اي علم هو وليس من الفقه على ان جواز العمل ايضا من ثمراتها فلا يصح دعوى وجوب العمل عموما ولعلنا نذكر وجوب العمل
مثلا ولا يفيد هذا اصل المقصود للقائل كما لا يخفى ومنهم من زعم انها ليست من علم واليه اشار بقوله ومن قال ليست مسئلة اصلا لانها ضرورية دينية والضروريات
لا تثبت في علم اصلا فقد بعد من الحق لانه وان سلم انها ضرورية لكن لا نسلم انها ضرورية لمّا فلا بد من البحث عن لميتها قال وافق اسلافه الاصول والفروع
ان في نقل المص اضطرابا فانه نقل في كتاب الآخر ان القياس على تقدير كونه حجة من الفقه اما انه ان كان عبارة عن المساواة المعتبرة شرعا فحجيته ضرورية
دينية كما سيصرح في السنة ان حجيتها ضرورية دينية وايضا لا وجه لتظهر للمنع المرموز بقوله وان سلم انا ومن ذهب الى انها من الكلام وهو المختار واشار اليه بقوله
بل الحق انه من الكلام لحجية الكتاب والسنة فالتفات فلما ذا ذكر في الاصول ما بالكن تعرض الاصولي لحجيتها فقط دون حجيتها لانها كثير فيها الشغب من الحمقاء من الخوارج والروافض

هدٰهم الله تعالى الى ما انتجها اي الكتاب والسنة تحقق عليه عنه الائمة ممن يدعي التدين كافة فلا حاجة الى التذكر وفي موضوعية الاحكام مع الادلة اختلاف فذهب صاحب الاحكام من الشافعية وصدر الشريعة من الحنفية الى انهما موضوعان لانه يبحث عن احوالهما ولا التجاء الى الاستطراد والمشهور ان الموضوع الادلة فحسب والاحكام خارجة داخلة في المحمول وقال والحق لا يوجد موضوعا وانما الغرض عن البحث عن الاحكام التصوري والتنويع فقط لا بيان عوارضه الذاتية بالدليل ليثبت انواعها اي انواع الحكم بانواع الادلة وما من علم الا ويذكر فيه الاشياء استطرادا تتميما وترميما فلا باس بكون مباحث الاحكام كذلك ولما فرغ عن بيان الموضوع شرع في الامر الثالث الذي هو الغاية وقال الغاية معرفة الاحكام الشرعية عن الادلة على الوجه الذي بينا وهي اي معرفة الاحكام وسيلة الى الفوز بالسعادة الابدية المقالة الاولى في المبادي الكلامية ومنها اي المبادي المنطقية لانهم اي المتاخرين منهم جعلوه جزءا من الكلام وانما جعلوه جزءا منه لان المقصود بالذات في الكلام تحصيل اعتقاد الذات الوحدانية والصفات والنبوات والمعاد ونحوها التي يورث الغفلة عنها الشقاوة الابدية لكن لما كان اثبات هذه بالاستدلال العقلي او السمعي ولا بد للاستدلال من مقدمات عقلية كمباحث الامور العامة والجواهر والاعراض وكذا من معرفة كيفية انتاج تلك الاستدلالات للمطالب وهي المباحث المنطقية فجعلوا موضوع الكلام الموجود المطلق اعم الاشياء وبحثوا عن عوارضها من حيث انها موجبة للعقائد الدينية او وسيلة اليها فدخل المنطق لهذا الوجه وقد فرغنا عنها اي المبادي الكلامية في السلم والافادات ولان نذكر طرفا مضطرا اليه حاجة شديدة وهي عدة مسائل منها النظر وهو الترتيب امور معلومة ليتادى الى المجهول واجب كونها من الكلام ظاهر لظاهر بل الموضوع الفعل النفسي للمكلف والمحمول الوجوب فهو من الفقه ان عمم والا فمن التصوف الا ان يقال لا ينافي بين هذا وبين كونها من الكلام فان المقصود ربما يكون من حيث انه وسيلة الى معرفة الله تعالى فيجعل كلاميا وان كان المقصود نفس معرفة حال النظر من الوجوب والحرمة فمن الفقه بل التصوف لانه مقدمة للواجب الذي هو معرفة الالهية ومقدمة الواجب واجب هذا انما تفيد الوجوب بالنظر الى قواصر العقول كامثالنا واما من لهم نور من الله فينكشف عليهم حقيقة الامر بديهة فلا يحتاج الى النظر كما حكي عن خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم ابي بكر الصديق انه امن بنفس بصيرته ولم يحتج الى ظهور المعجزة ومنها البسيط لا يكون كاسبا لشيء من المركب والبسيط لانه لا يقبل الحمل اي الحركة الثانية ولا يكون مكتسبا بكنهه لان العارض لا يفيد الكنه ولا ذاتي له ومنها الماهية المطلقة اي لا بشرط شيء موجودة بعين وجود الاشخاص لا فرق بينها الا بالاشتراك والتعين والا لم تكن موجودة لكان قطرة من الماء حقيقة على حدة لانه يلزم على هذا التقدير ان لا يكون في قطرات حقيقة مشتركة وقد تقرر تماثل الجواهر فالتساوي باطل وفيه ما فيه لانه ان اريد تماثل الجواهر الاشتراك في الاوصاف والعوارض فلم يكن لا ينافي تخالف الحقيقة وان اريد الاتفاق في الحقيقة فالتماثل لم يثبت بعد ومن ادعى فعليه البيان اقول في اثبات تماثل على طور الحكمة لا الكلام ان الجزء الذي لا يتجزى في الجهات باطل لانه لو كان الجزء حقا فليكن زاوية قائمة كل ضلع منها جزءان فالوتر لا يكون ثلثة بالبداهة القاضية بان الوتر اقصر من الضلعين وهي ستة والضلعين ههنا ثلثة اجزاء لكون الواحد مشتركا ولا يكون اثنين ايضا بعروس الحكم بان مربع الوتر مساو لمربعي الضلعين ومربعا الضلعين ههنا ثمانية ومربع الاثنين اربعة وبوجه اخر لو كان الوتر اثنين لكان مساويا بالواحد من الضلعين فيكون الزاويتان الموترتان بهما متساويتين بالمامونية فيلزم ان يكون في مثلث زاويتان قائمتان هف واذ بطل كون الوتر ثلثة اجزاء واجزاءين تعين الشق الثالث المشار اليه بقوله بل بينهما اي بين الثلثة والاثنين فبطل الجزء فثبت الاتصال كما قرر في موضعه من بطلان التركيب من اجزاء غير متناهية ثم نقول هذا المتصل قابل للقسمة الى جزئين متماثلين متوافقين في الحقيقة فلزم الاتحاد حقيقة لان متباينين في الحقيقة لا يتصلان حقيقة بل يتماسان لان الاتصال يقتضي وحدة الوجود والتشخص والاختلاف بالحقيقة يابا هما كما قال ابن سينا صاحب كتاب الشفاء في الحكمة فافهم ان هذا السائخ عزيز ربما يشكك فيه بان الانفصال يعدم ذات الاتصال ويحدث موجودان اخران من كتم العدم ثم لقائل ان يقول يجوز ان يكون المتصل

الا واحد هوية واحدة شخصية اتصالية هي حقيقتها وبعد طريان الانفصال يحدث حقيقتان اخريان حتى ان الاتصال بين الامور المتخالفة بالحقيقة هذا
تعليه يكون مكابرة عند الحد بين الصاحب فان الانفصال والكان اعداما وايجادا لكن لا يحدث بلا الفصل الا الاجسام الموافقة للكل في الحقيقة ضرورة وذلك
ذلك مكابرة واليقين نحن لا نحتاج في تقرير الكلام الى الانقسام الفكي بل يكفي الوهمي الذي هو غير معدوم كما لا يخفى على ذي بصيرة ثاقبة ومنها المعرف مانع
الوالج اي الداخل من التخريج والخارج من الولوج وهذا ليس تعريفا للمعرف ولا يلزم عدم الاطراد لصدقه على كل مساو للشئ بل بيان الحكم المعرف فيجب ان تكون
صادق قضية كلية موضوعها المعرف ومحمولها المعرف والعكس اي كلما صدق عليه المعرف صدق عليه المعرف واعلم ان التعريف ليس فيه الا التصوير فحق لا يصح
ان يعترض عليه اصلا بنوع من انواع الاعتراض لكن ههنا دعاوى ضمنية فيتوجه اليها الاعتراضات من المعارضة والنقض والمنع واما المعارضة فلا يصح باقامة
الدليل على بطلانه فانه ما اقام المعرف دليلا على صحته فيؤول الى النقض وانما يصح باحداث معرف اخر فهذا لا يصح الا في التجديد وليس لهذه كثير نفع واما
المنع فان كان مجردا فلا ينفع وان كان مع الشاهد فالنافع الشاهد فيؤول الى النقض ولذا قال وجميع الايرادات على التعريف نقوض وعادى فلا بد
للمورد من اقامة الدليل ويكفي في جوابها المنع وهو اي المعرف حقيقي ان كان بالذاتيات هذا بخلاف الاصطلاح المشهور في المنطق فان الحقيقي عندهم مقابل اللفظي
ومتناول للحد والرسم وربما يطلق على ما بحسب الحقيقة وهو يكون المقصود منه الوصول الى حقيقة المعرف الموجود ورسمي ان كان باللوازم الخارجة عن حقائق
الموجودات ولفظي ان كان بلفظ اشهر مرادف فيه احضار ما كان حاصلا وقد اختير في اللفظي الاعم والذاتي ما فهم يكون واخلافي فهم الذات وقيل الذاتي
ما لا يعلل وينقض بالامكان فانه عرض لكن مع انه يصدق عليه لا يعلل اذ لا امكان بالغير وارد لابطال الاكتساب بالتعريفات ان تعريف الشئ
اما بنفس ماهيته او مولف من اجزائها او من العوارض وتعريف المعرف بنفسها او باجزائها تحصيل الحاصل فيكونان باطلين اما على الاول فظاهر واما على الثاني
فلان نفس الشئ عبارة عن جميع الاجزاء والعوارض خارجة عن ماهية الشئ فلا يحصل بها الحقيقة فبطل اقسام التعريفات باسرها فبطل الاكتساب بالتعريفات
والجواب انا نختار ان المعرف مولف من الاجزاء ونقول التصورات المتعلقة بالاجزاء تفصيلا اذا رتبت وقيدت فهذا المجموع المفصل هو الحد الموصل
الى الصورة الواحدانية المتعلقة بجميع الاجزاء ايضا لكن على الاجمال وهو المحدود فالفرق بينهما بالاجمال والتفصيل فما كان تفصيل لم يكن حاصلا قبل
وهو الاجمال فتدبر وههنا كلام طويل لا يسعه المقام وان شئت الاطلاع عليه فارجع الى شرح السلم والى حواشينا على الحواشي
الزاهدية المتعلقة بشرح المواقف ولما فرغ عن المعرف شرع في الدليل فقال ثم الدليل في اصطلاحنا ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري علمي
وهو الاعم باصطلاح المنطق وقد يخص بالقطعي فالدليل على هذا ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري قطعي ويسمى ما يمكن التوصل فيه
الى خبري ظني امارة ثم شرع في بيان طريق النظر فقال والانتاج مبني على التثليث اذ لا بد للمطلوب من الطرفين ولا يكفيان بل لا بد من وسط يجمعهما
فوجبت المقدمتان ومن ههنا اي من اجل ان الانتاج موقوف على المقدمتين قال المنطقي هو اي الدليل قولان اي قضيتان اطلاقا للاعم على الاخص يكون
عنه قول اخر اي قضية اخرى وهو يتناول القياس والاستقراء والتمثيل وقياس المساوات وغيرها مما فيه لزوم بواسطة مقدمة اجنبية وقد يقال الدليل قول
مولف من قولين يستلزم لذاته قولا اخر فيختص بالقياس قال ابن المنطق الاستقراء والتمثيل لا يلزم منهما شئ وفيه نظر ظاهر ان شان التمثيل والقياس
ان حاصل التمثيل ان علة هذا الحكم موجودة في مادة اخرى فيلزم قطعا وجوب وجود الحكم لو سلم كما ان القياس لا يلزم منه شئ الا اذا سلم مقدماته وانما يجئ
الظنية فيه لاجل ظنية المقدمات كما في القياس الخطابي فالاولى ان لا يخرج ولما كان للقياس خمس صور قريبة انتاجا وانا غير القريبة فكثيرة كالشكل الرابع
وصور القياس الاقتراني الشرطي ولا يحتاج اليها في الاكثر الاولى ان يعلم حكم ايجابا كان او سلبا لكل افراده في حاصل الكبرى ثم يعلم ثبوت هذا اي بعض
لهذا الشئ بالموضوع للاخر الموضوع كلا او بعضا اي لكل فرد منها او لبعضه فيلزم منها ثبوت ذلك الحكم للاخر ايجابا كان او سلبا كلية او بعضا

فلا بد من ايجاب الصغرى وكلية الكبرى وما قال لتحرير الا في مساواة طرفي الكبرى يكفي سلب الصغرى فان السلب عن احد المتساويين يستلزم السلب عن الآخر فليس بشيء لانه اى هذا الانتاج ليس لذاته بل بملاحظة ان حكم المتساويين واحد وهذه مقدمة اجنبية وهذا انما يرد عليه لو كان تقيد بقيد لذاته والا لا اورد عليه ان القياس المركب من سالبة صغرى وموجبة سالبة الموضوع كبرى منتج مع انتفاء ايجاب الصغرى كقولنا لا شيء من ج ب وكل ما ليس ب ج ا والجواب ان السلب من حيث هو سرمع محض وعقد الوضع في الكبرى لا يخلو عن ملاحظة الثبوت بالامكان او بالاطلاق لان معنى القضية ان ما صدق عليه العنوان كذا وليس كذا فان لاحظته ايها الموجه في الصغرى ايضا فلا سلب بل ايجاب سلب صارت الصغرى معدولة وسالبة المحمول الا الا لاحظت الثبوت ايها المورد فلا اندراج للاصغر تحت الاوسط وليس الا بملاحظة مقدمة اجنبية فافهم والصورة الثانية ان يعلم حكم لكل افراد شيء هذا حاصل الكبرى ويعلم مقابله اى مقابل ذلك الحكم ايجابا كان او سلبا للآخر كلا او بعضه هذا حاصل الصغرى فيعلم منه سلب في لك الشيء عن الآخر كلا او بعضا بتاتا فانه بعكس الكبرى يرتد الى الاولى والحق ان انتاج هذه الصورة ايضا ضروري لان الحكمين المتقابلين لا يكونان لامر واحد فلا بد من مغايرة ذاتي الاصغر والاكبر فيصدق سلب الاكبر عن ذات الاصغر بالضرورة وموضع اشباع الكلام مقام آخر وما في المختصر ان لا انتاج الا بالاول لان الصور الباقية ترتد اليه بالعكس فهي دائرة مع الاولى وجودا وعدما فادعاء من غير دليل كيف لا والنتيجة لازمة لكليهما لان اللزوم للمقدمة اجنبية بل لذات يجوز ان يكون مع متعدد والدوران مع الاول وجودا وعدما الا ينافيه اى لا ينافي اللزوم المقدمة اجنبية والصورة الثالثة ان يعلم ثبوت امرين لثالث موضوع واحد بهما اى احد الحكمين كلى فيعلم التقاء بهما فيه اى يعلم التقاء ذينك الامرين الثابتين لثالث في هذا الثالث فيلزم ثبوت واحد من الامرين لبعض الآخر او يعلم ثبوت امر اى لثالث مع عدم ثبوت الآخر له كذلك اى الثالث فيعلم عدم التقائهما فيه فيلزم للثبوت الذى صدق سلب هذا الآخر عن بعض الامر الاول فلا يكون اللازم الا جزئيا موجبا او سالبا كما لا يخفى بادنى تامل الصورة الرابعة ان يثبت الملازمة بين امرين فيعلم فيه وضع المقدم وضع التالي والا يلزم وجود المقدم من غير وجود التالي فلا لزوم بينهما هف ولا عكس اى لا ينتج وضع التالي وضع المقدم لجواز اعمية اللازم فلا يلزم من تحققه تحقق الملزوم الاخص والرفع بالعكس ينتج رفع التالي رفع المقدم والا لزم تخلف الملزوم عن اللازم فلا لزوم ولا ينتج رفع المقدم رفع التالي لجواز اخصية الملزوم فلا يلزم من ارتفاعه ارتفاع لازمه الاعم واورد منع استلزام الرفع الرفع اى منع استلزام رفع اللازم رفع الملزوم لجواز استحالة انتفاء اللازم فاذا وقع هذا الانتفاء المحال جاز عدم بقاء اللزوم وكيف لا والمحال يجوز ان يستلزم محالا آخر فلا يلزم انتفاء الملزوم على هذا التقدير اقول في الجواب اللزوم حقيقة امتناع الانفكاك في جميع الاوقات والتقادير لان اللزوم ههنا كلى فوقت الانفكاك هو وقت عدم بقاء اللزوم داخل فيه فيرجع الى منع صدق اللزوم وقد فرض هف فتدبر وفيه انه قد تقرر في المنطق ان المعتبر في كلية الشرطية اللزوم على جميع التقادير الممكنة الاجتماع مع المقدم ويجوز ان يكون هذا التقدير مستحيل الاجتماع فلا يرجع الى منع صدق الشرطية وايضا قد بين في زبر المتاخرين الشرطية المرتبة مع الاستثناء الكلي ينتج الرفع الرفع وعلى هذا التقدير لا يتوجه الجواب المذكور فالصواب في الجواب ان كلامنا فيما اذا كان الملازمة والاستثناء صادقين فمع تجويز استحالة انتفاء اللازم يرجع الى منع صدق الاستثناء فلا يصح هذا والله اعلم والصورة الخامسة صورة الاستثنائي المنفصل وهي ان يعلم المنافاة بينهما اما صدقا فقط او كذبا فقط او فيهما فيلزم النتائج بحسبها فتفكر اما اذا كان المنافاة في الصدق فقط فينتج وضع كل رفع الآخر والا لزم صدقهما ولا عكس لجواز ارتفاعهما وفي الثاني ينتج رفع كل صدق الآخر والا كذبا معا لا وضع كل وضع الآخر لجواز اجتماعهما في الصدق وفي الثالث ينتج وضع كل رفع الآخر ورفع كل وضع الآخر مسئلة النظر مفيد للعلم بالضرورة الغير المكذبة خلافا للسمنية فنفوا افادة النظر العلم مطلقا قائلين بان لا علم الا بالحس وهذه زيادة في حماقتهم وشبهتهم هذه لان الجزم قد يكون جهلا وهو اى الجهل مثل العلم فيما اذا العلم ان الحاصل بعده اى النظر علم لا جهل ويجاب ان هذا جار في المحسوسات ايضا فان الجزم الحاصل بعد الحس قد يكون جهلا فلا يفيد الحس العلم ايضا وثانيا نقول بالمعارضة فان البديهة الغير المكذبة حاكمة بان الحاصل بعد النظر الصحيح علم

(١) وقال بعض الجيب فهذا المنع يرجع الى منع اللزوم بل الى صورة الخامسة

وتحكيم ... ١٢

لا الجہل فوق او فیہ مما ذا یعلم انہ ای ہذا النظر الذی ادعیتم صحتہ نظر صحیح فان الاحتمال ای احتمال عدم الصحۃ قائم من المبادی الی المقاطع فلا اقل من ان یعلم
صحۃ النظر ابدا فان قیل لم لا یجوزان یعلم صحۃ النظر بالحس او بمقدمات نظریۃ قال والحس لا یفید الا علما جزئیا وہو ای العلم الجزئی ہہنا لا یکون کاسبا فلا یحصل علم
اصلا واعلم ان ہذا الایراد لیس بشیء فان للمجیب ان یقول یجوزان یحصل العلم بصحۃ النظر بالضرورۃ او بالکسب عن مقدمات معلومۃ بالضرورۃ وقیام الاحتمال
بعد حکم الضرورۃ ممنوع مستند بوجود الضعف والحق لا یتجاوز عنہ بل الحق فی الجواب منع التماثل ای تماثل العلم والجہل بل ہما نوعان متباینان
وہذا ایضا غیر واف فان مقصود صاحب الشبہۃ من التماثل التشابہ بحیث لا یتمیزان فی اول الامر وہاک لان الجزم ربما یکون علما وربما یکون جہلا
فیعود الشبہۃ کما کانت فافہم لضعف مسئلۃ قال الشیخ ابو الحسن الاشعری رحمہ اللہ ان الافادۃ النظر الصحیح العلم بالعادۃ ای
بان یحدث العلم عقیب النظر اذ لا موثر فی الوجود الا اللہ کما نطقت بہ الشریعۃ الحقۃ بحیث لا مساغ للارتیاب فیہ والموثر فی وجود العلم ہو اللہ تعالی بلا
وجوب منہ تعالی علی زعم الاشعری ولا علیہ فیما بالعادۃ ولم یدر ان الوجود من غیر وجوب ترجح بل ترجیح من غیر مرجح وقالت المعتزلۃ انہ ای حصول العلم بعد
النظر بالتولید فان الناظر تخلق النظر فیتولد منہ فعل اخر من غیر صنع للہ تعالی عقیبہ کحرکۃ المفتاح عند حرکۃ الید وہذا الرای باطل لا ینبغی للمسلم ان یلتفت
الیہ وقال الحکماء انہ ای حصول العلم بعدہ بالاعداد فانہ ای النظر یعد الذہن اعدادا تاما فاذا تم استعداد الذہن بقبول العلم بہذا الاعداد یفیض علیہ
النتیجۃ من مبدء الفیض وجوبا منہ فان الوجود بلا وجوب باطل فعلی ہذا النظر علۃ معدۃ لحصول العلم واختار الامام فخر الدین الرازی من الاشاعرۃ انہ ای
حصول العلم واجب عقیبہ ای عقیب النظر بان جری عادتہ تعالی بایجاب وجود العلم واحالۃ عدمہ بخلاف الاشعری فانہ لا یقول بالوجوب اصلا ولا دخل
للنظر فی ہذا الایجاب بل ہو والنظر معلولان لہ سبحانہ واجبان بخلاف قول الفلاسفۃ وانکم یمکن حصول العلم واجبا منہ تعالی ابتداء حتی لا یحتاج الی النظر
عند کون ہذا العلم غیر متولد منہ ای من النظر بان یکون للموثر قدرۃ العبد بوساطۃ النظر لانہ لیس لقدرۃ العبد تاثیر کما ظہر من الشرع الحق ظہور الشمس
فی نصف النہار وبما قررنا ظہر لک الفرق بین ہذا القول والاقوال السابقۃ فلا تلتفت الی ما قیل ان ہذا لا یحصل لہ الا بالارجاع الی احد الاقوال السابقۃ
قال المص وہذا اشبہ بالصواب فان حاصل ہذا یرجع الی اللزوم فان لزوم بعض الاشیاء للبعض مما لا ینکر الا تری ان وجود العرض بدون الجوہر غیر معقول وکذا
ثبوت الکلیۃ بدون الاعظمیۃ غیر معقول وکذا وجود نتیجۃ الشکل الاول مثلا مع تفطن الاندراج بدون العلم بالنتیجۃ غیر معقول ہذہ المقالۃ الثانیۃ فی الاحکام
وفیہا ابواب اربعۃ لان الایجاب المتعلقۃ بہ اما متعلقۃ بالحاکم او الحکم نفسہ او المحکوم فیہ او المحکوم علیہ الباب الاول فی الحاکم مسئلۃ لا حکم الا من اللہ تعالی باجماع الامۃ
لا کما فی کتب بعض المشائخ ان ہذا عندنا وعند المعتزلۃ الحاکم العقل فان ہذا مما لا یجترئ علیہ احد ممن یدعی الاسلام بل انما یقولون ان العقل معرف
لبعض الاحکام الالہیۃ سواء ورد بہ الشرع ام لا وہذا ماثور عن اکابر مشائخنا ایضا ثم انہ لا بد لحکم اللہ تعالی من صفۃ حسن او قبح فی فعل لکن النزاع فی انہما عقلیان
او شرعیان ولما کان لہما معان والنزاع فی واحد او المعان یشتبہ الیہا وتعین محل النزاع فقال لا نزاع لاحد من العقلاء فی ان الفعل حسن او قبیح
عقلا بالحسن والقبح الذین ہما بمعنی صفۃ الکمال والنقصان فانہما عقلیان بہذا المعنی عند الکافۃ کما یقال العلم حسن والجہل قبیح او الذین ہما بمعنی ملائمۃ
الغرض الدنیوی ومنافرتہ وہما ایضا عقلیان کما یقال موافقۃ السلطان لعالم حسن ومخالفتہ قبیحۃ بل النزاع انما ہو فی حسن الفعل وقبحہ بمعنی استحقاق
مدحہ تعالی وثوابہ للمتصف بہ وقیل بمعنی الاستحقاق ومدحہ تعالی وعقابہ للمتصف بہ فعند الاشاعرۃ التابعین للشیخ ابی الحسن الاشعری المعدودین من جملۃ اہل
السنۃ ایضا شرعی ای یجعلہ متصفا ایاہ بہا فقط لا غیر من غیر کونہ صالحا للفعل فما امر بہ الشارع حسن وما نہی عنہ قبیح ولو انعکس الامر ای امر الشارع بالعکس
الامر ای امر الحسن والقبح فیہ کان حسنا قبیحا وبالعکس وعندنا معشر الماتریدیۃ والصوفیۃ الکرام من معظم اہل السنۃ والجماعۃ عند المعتزلۃ عقلی ای
لا یتوقف علی الشرع لکن عندنا من متاخری الماتریدیۃ لا یستلزم ہذا الحسن والقبح حکما من اللہ سبحانہ فی العبد بل یصیر موجبا لاستحقاق الحکم من الحکیم

الذي لا يرجع المرجوح فالحاكم هو الله تعالى الكاشف هو الشرع فما لم يحكم الله تعالى بارسال الرسل وانزال الخطاب ليس هناك حكم اصلا فلا يعرف قبح الاحكام في زمان الفترة ومن ههنا شرطنا بلوغ الدعوة في تعلق التكليف فالكافر الذي لم يبلغه الدعوة غير مكلف بالايمان اليقة ولا يواخذ بكفره في الاخرة وهذا الراي بخلاف راي المعتزلة والامامية من الروافض خذلهم الله تعالى والكرامية والبراهمة فالحاكم الله تعالى فانه اي كل من الحسن والقبح

عندهم يوجب الحكم من الله تعالى فهو الحاكم لا غير فلولا الشرع بما هو شرع بان فرض عدم ارسال الرسل كانت الافعال بايجاد الله تعالى لوجبت الاحكام على حسب ما فصل كان في الشريعة المحمدية علم ان المراد بالحكم في هذا النزاع اشتغال ذمة العبد بالفعل وهو اعتبار الشارع ان في ذمته الفعل او الكف جبرا وبهذا الاستدعى خطابا ولا كلاما ولا يوجب الحسن والقبح هذا الاعتبار من الشارع لان الحسن والقبح ليسا الا الصلوح الاستعداد لوصول الثواب والعقاب واما انه لتعلق بحسب هذا الصلوح والاستعداد اعتبار الشارع باشتغال الذمة بالفعل او الكف فلا فاذن يصلح هذا المعنى للنزاع بعد الاتفاق على الحسن والقبح العقليين وبما قررنا يندفع ان هذا النزاع بيننا وبين المعتزلة غير صحيح فانه ان اريد بالحكم خطاب الله تعالى فلا خطاب قبل ورود الشرع فكيف يتاتى قول المعتزلة وان اريد كون الفعل مناطا للثواب والعقاب فبعد تسليم حسن الفعل وقبحه لا يتاتى انكاره فالنزاع الا في اللفظ ثم قال ستعلق الحكم قبل الشرع ارادة التاني ومن لقاه لقاه بمعنى الخطاب فليتفكر والمضعف وكل الامور التي علام السل لم يرشم الراد ان يفصل قول المعتزلة فقال قالوا انهما اي من كل ما حسن العقل وقبحه ما هو ضروري لا يحتاج الى النظر كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار قيل في حواشي مرزاجان لا يدرك هذا الحسن والقبح الا بعد درك للاخرة دار الاخرة سمى لا يستقل العقل بادراكه فكيف يحكم بالثواب اجلا المتوقف على ما لا يدرك بالعقل فلا يدرك الحسن والقبح بعد درك اصلا فضلا عن كونه ضروريا اقول في الجواب بعد ان اجب عقلا تنديهم بوجوب المجازاة فلا بد من دار الجزاء سوى هذه الدار الدنيا وذلك اي نحو دار الجزاء مطلقا كاف لحكم العقل بالثواب والعقاب نعم ان كان خصوص المعاد الجسماني سمعيا فان اريد بدار الاخرة مطلق دار الجزاء سوى الدنيا فكونه سمعيا ممنوع كما ظهر ولذا قالت الفلاسفة بالمعاد الروحاني من غير ان يتشرعوا بما هو المنقول وان اريد خصوص المعاد الجسماني فسلم انه سمعي لكن لا يضر لكفاية مطلق دار الجزاء على انه يعني لو تحقق امر الاخرة لتحقق الثواب والعقاب كاف في حكم العقل بالحسن او القبح ضرورة فتدبر فان الجواب هو الاول وهذا الوجه من غير رضا القائل واسقط حرف حديث وجوب الاعمال كما في متن ولا يتعلق دار الجزاء سمعيا ليكون جوابا عنه لو ورد على معتقلي الحنفية القائلين لوجوب الايمان بالعقل ورود الشرع كان او لا فكره منه ما هو نظري كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع فانهما يعرفان بالتامل ومنه ما لا يدرك اصلا الا بالشرع كحسن صوم اخر رمضان وقبح صوم اول شوال فانه لا سبيل للعقل اليه اي الى معرفته لكن الشرع اذ قد حكم على هذا الوجه كشف عن حسن وقبح ذاتيين لانه لما لم يكن جعل الشارع الاجسب حكمه باعطاء ما تنبه ما يصلح له علم ان صوم اخر رمضان صالح للثواب وفي صوم اول شوال صلوح للعقاب فمن هذا الوجه كشف الشارع فلا يرد ما في الحاشية مع التعصب ان العقل يحكم بعدم الفرق الا بجعل الشارع وغاية ما يقال ان الواجب يقهر النفس مع الصوم مطلقا واما خصوص شهر رمضان فللفضائل فيه كنزول القران وغيره واذا كان الشهر محلا يكون اول شوال منتهى الشئ خارج عنه فلزم قبح صومه وهذا الجواب غير وارد اما اولا فلانه توهم تصريحهم فانه يلزم منه ادراك العقل الحسن والقبح واما ثانيا فلان غاية ما لزم عدم وجوب صوم اول شوال المقصود كان هو التحريم فتدبر ثم اختلفوا فيما بينهم فقال القدماء منهم الحسن والقبح كلاهما لذات الفعل وقال المتاخرون لا بل كلاهما لصفة حقيقية توجبه اي كل من الحسن والقبح فيهما اي في الفعل الحسن والقبح وقال قوم لصفة حقيقية في القبح فقط دون الحسن والحسن عدم القبح فلا يناط بصفة حقيقية فيقال عن لعله لا يظهر لهذا القول سبب صحيح والجبائي قال ليس الحسن والقبح بصفة حقيقية بل باعتبارات ووجوه والحق عندنا معشر اهل السنة من الصوفية والماتريدية لا طلاق الاثم من كونهما لذات الفعل او صفته او لوجوه واعتبارات كما ستكشف لك فلا يرد النسخ علينا لانا لا نسلم ان يحدث الحسن لصفة ووجوه واعتبارات فعند

بطلانهما بطل الحسن والقبح وتغيرهما والمعتزلة القائلون بكونهما لذات الفعل لا يصح عندهم بطلان الحسن فيرد النسخ عليهم ويتجه الدفع على رأيهم ايضا انتهى واجيب من قبلهم ان الخصوصيات التي كانت في اول الزمان معتبرة في محل الحسن والقبح فالفعل كان في الزمان الاول مع خصوصيات معها كان حسنا واجبا ومع خصوصيات الزمان الثاني يكون قبيحا وحراما فيصح النسخ ولا يخفى انه يكون قليل الجدوى وآيلا الى قول الجبائية ثم من الحنفية من قال ان العقل قد يستقل في ادراك بعض احكامه تعالى فاوجب هذا البعض الايمان وحرم الكفر وكل ما لا يليق بجنابه تعالى على كل احد بلغه دعوة رسول ام لا حتى على الصبي العاقل هذا قول معظم الحنفية كالشيخ الامام علم الهدى ابي منصور الماتريدي والامام فخر الاسلام وصاحب الميزان واختاره صدر الشريعة وغيره وروي عن الامام الهمام ابي حنيفة لا عذر لاحد في الجهل بخالقه لما يرى من الدلائل على ثبوت الوحدانية بحيث لا يحال للعاقل ان يرتاب فيه ومن ارتاب فيها فلسوء فهمه وعدم تدبره لا ريب فيه وهذه الرواية هي مستند ذلك البعض اقول في كشف معنى هذه الرواية لعل المراد لا عذر بعد مضي مدة التأمل فانه اي التأمل بمنزلة دعوة الرسول في تنبيه القلب لكن المدة مختلفة لا يمكن تحديدها فان العقول تتفاوت وتتفاوت الفهم فلا ينضبط في حد اعلم ان هذا التوجيه اشار اليه الامام فخر الاسلام حيث قال ومعنى قولنا انه يكلف بالعقل يريد به انه اذا اعانه الله تعالى بالتجربة وامهله لدرك العواقب لم يكن معذورا وان لم يبلغه الدعوة على نحو ما قاله ابو حنيفة رح في السفيه اذا بلغ خمسا وعشرين سنة لا يمنع منه ماله لانه قد استوفى مدة التجربة فلا بد ان يزداد رشدا و ليس على الحد في هذا الباب دليل قاطع وفي شرح اصوله لان ادراك مدة التأمل في حق تنبيه القلب بمنزلة الدعوة وفيه ايضا اي لا عذر له بعد الامهال لان في ابتداء العقل وفرع فخر الاسلام على هذا التوجيه ان من لم يبلغه الدعوة لو لم يعتقد شيئا من الكفر والايمان في ابتداء العقل كان معذورا لانه لم يمض عليه مدة التأمل ولو اعتقد كفرا لم يكن معذورا لان اعتقاده جانبا يدل لانه وضحه على انه ترك الايمان مع القدرة على تحصيله بالتأمل وانه تأمل فاختار الكفر ثم اعلم ان لا فرق بين قول هؤلاء الكرام وقول المعتزلة فانهم كانوا قائلين ان حسن بعض الاشياء مما يدرك بالعقل فلا يتوقف على البعثة وهؤلاء الكرام ايضا قالوا بذلك فلو كان خلاف لكان في تعيين ذلك البعض من الاحكام والظاهر من كلماتهم ان ذلك البعض هو الايمان والشكر و نحوهما وعند المعتزلة كثير ويفهم من كلام الامام فخر الاسلام ان حاصل النزاع بيننا وبينهم ان العقل عندهم علة موجبة للحكم وعند الاشعرية مهدرة لا اعتبار لها وعندنا لا هذا ولا ذاك بل العقل يوجب اهلية الحكم وتعلق الحكم من تعليم الخبير والنزاع بانه لا يليق ان يقع بين اهل الاسلام لما ان اجماع المسلمين على ان لا حكم الا لله فتحرر حاصل البحث ان ههنا ثلث اقوال الاول مذهب الاشعرية ان الحسن والقبح في الافعال شرعي وكذلك الحكم الثاني انهما عقليان وهما مناطان لتعلق الحكم فاذا ادرك في بعض الافعال كالايمان والكفر والشكر والكفران يتعلق الحكم منه تعالى بذمة العبد وهو مذهب هؤلاء الكرام والمعتزلة الا انه عندنا لا يجب العقوبة بحسب القبح العقلي كما لا يجب بعد ورود الشرع لاحتمال العفو بخلاف هؤلاء بناء على وجوب العدل عندهم بمعنى ايصال الثواب الى من اتى بالحسنات وايصال العقاب للاتي بالقبائح الثالث ان الحسن والقبح عقليان وليسا موجبين ولا كاشفين عن تعلق الحكم وهو مختار الشيخ ابن الهمام صاحب التحرير تبعه المصنف ورايت في بعض الكتب انه وجدت مشائخنا الذين لاقيتهم قائلين مثل قول الاشعرية وبما حررنا من المذاهب تفرع عليه مسئلة البالغ في شاهق الجبل اي الذي لم يبلغه الدعوة فعند المعتزلة مؤاخذ بترك الحسنات وفعل القبائح ومثاب بالحسنات وعند هؤلاء المشائخ مؤاخذ باتيان الكفر مطلقا وبترك الايمان عند مضي مدة التأمل والمؤاخذة بترك ما سوى الايمان وما مثاله من الشكر لم يعلم حالها برواية صريحة بانهم هل يعذرون بعدم درك العقل اياها للدلائل ام لا وعند الاشعرية والشيخ ابن الهمام لا يؤاخذون ولو اتوا بالشرك العياذ بالله تعالى ثم اعلم ان مسئلة الحسن والقبح وكذا استلزامها للحكم يمكن ان يكون كلامية راجعة الى ان الله تعالى لا يحكم الا لما فيه حسن او قبح وان حكم الله يلزمه حسنها وان يكون اصولية راجعة الى ان الامر الالهي يدل على الحسن اقتضاء والنهي الالهي يدل على القبح كذلك وان يكون فقهية

راجعة الى ان الفعل الواجب يكون حسنا والحرام قبيحا فقط بان ان الاولى ان يسر في المقاصد وعن المبادى لنا في اثبات نفس الحسن والقبح العقليين
اعم من ان يلزمهما الحكم اولا انه لو كانا شرعيين لكانت الصلوة والزنا متساويين في نفس الامر قبل بعثة الرسل فجعل احدهما واجبة والاخرى حراما ليس
اولى من العكس فهو ترجيح من غير مرجح مناف لحكمة الآمر وهو حكيم البتة قطعا ولنا فيه ثانيا لو كان شرعيين لكان ارسال الرسل بلا فائدة لا رحمة
لانهم كانوا قبل ذلك في رفاهية لعدم صحة المواخذة لشئ مما يستلذه الانسان ثم بعد مجئ الرسل صاروا بعض تلك الافاعيل في عذاب ابدي
فاي فائدة في ارسال الرسل الا التضييق وتعذيب عباده فصار بلاء محضا لانه عن رحمة الله تعالى به على عباده في كثير من مواضع تنزيله واعلم ان
هذا الدليل كما يدل على الحسن والقبح العقليين كذلك يدل على ان وجوب الايمان وحرمة الكفر ايضا عقلي لانه لو كان الكافر قبل بلوغ الدعوة معذورا لكان
بعثة الرسل في حقه بلاء هذا ظاهر جدا فافهم ولنا فيه ثالثا ان حسن الاحسان وقبح مقابلته بالاساءة مما اتفق عليه العقلاء حتى من لا يقول بارسال الرسل
كالبراهمة فلولا انه ذاتي اي غير متوقف على الشرع لم يكن كذلك اي لما اتفق عليه واجيب بانه يمنع ان الاتفاق لاجل ذاتية الحسن والقبح بل يجوز
ان يكون حكمهم بهما لمصلحة عامة لا يضرنا الا ان رعاية المصلحة العامة حسن بالضرورة والا لما صار الاحسان لاجلها حسنا وانما يضرنا لو عينا
انه اي الحسن لذات الفعل وليس كذا بل الدعوى عدم التوقف على الشرع سواء كان بالذات او بالعرض ومنع الاتفاق على انه مناط حكمه تعالى
اي التقريب غير تام لانه لا اتفاق على كونهما مناطا للحكم لا يضرنا هذا المنع فانا لا نقول باستلزامه حكما منه تعالى بل ذلك بالسمع ولم يورد الدليل الا
لاثبات نفس عقلية الحسن والقبح ولذا ارا العلماء اورده مغير الاسلوب اشارة الى التعريض بقوله واستدل بانه اذا استوى الصدق والكذب في المقصود اثر
العقل الصدق فلولا ان حسنه ذاتي لما اثر وفيه ان اراد الاستواء في اثر العقل الصدق فلولا ان حسنه ذاتي وفيه ان اراد الاستواء في المقصود مع حصول جميع
الاغراض وموافقة الجبل فنقول الاستواء في نفس الامر لان لكل منهما لوازم وعوارض متغايرة فهو تقدير مستحيل فيمنع الايثار على ذلك التقدير وان اراد الاستواء في مقصود معين
فلا يلزم منه ذاتية الحسن لجواز ان يكون الايثار لمرجح آخر ولا اقل ان يكون بعد الاعتبار وبما قررنا ظهر لك اندفاع انه لا تولد بالدليل فانه انما اخذ الاستواء نظرا الى المقصود
بدون جميع العوارض واللوازم وتحققه يقيني ثم ان هاتين الحجتين مع قصورهما عن الدلالة على كلية المطلوب لا تخلوان عن نوع خطابة اذ لقائل ان يقول
يجوز ان يكون الاتفاق على حسن الاحسان وقبح الاساءة في مقابلته بمعنى كونهما صفة كمالية للحقيقة الانسانية وصفة نقص لا بالمعنى المتنازع فيه وكذا
ايثار الصدق ايضا لكونه صفة كمال لا لكونه يستحق به للثواب فافهم الاشعرية قالوا اولا لو كان كل منهما ذاتيا لم يتخلف لان ما
بالذات لا يبطل وقد تخلف فان الكذب يجب لعصمة نبي عن يد ظالم والقاذ بري عن هلاك فصار حسنا وقد كان قبيحا والجواب انا لا نسلم
انه تخلف ههنا بل الكذب باق على قبحه والوجوب جاء للاجتناب عن اعظم منه قبحا فيه ههنا ارتكاب اقل القبيحين الكذب وهلاك نبي او بري لا ان الكذب
صار حسنا قيل في حواشي مير زاجان يرد عليه ان هذا الكذب واجب وكل واجب حسن فيه خلل في حد الحسن والحسن لا يكون عند الخصم الا ذاتيا فهذا الحسن
ذاتي فلا يجامع مع القبح وبما قررنا بان ربط هذا الايراد من غير ارتباط اقول في دفعه ليس ههنا حسن الكذب بالذات بل بواسطة حسن انقاذ نبي او
العرض والحسن بالغير لا ينافي القبح لذاته وهو معنى قولهم الضرورات تبيح المحذورات اي لاجل عروض ضرورة نجي فيه الحسن بواسطة دفعها فيعامل
به معاملة المباح غاية الامر انه يلزم القول بان كلامنا كما يكون بالذات كذلك بالغير ولعلهم يلتزمونه فلا يسلمون ان كل حسن بالذات تحقيقه ان عروض
صفة قد يكون حقيقة لشئ وقد يكون حقيقة لامر آخر متعلق به نوع علاقة فينسب الى هذا بالعرض ويقال في غير هذا الفن له الاتصاف بواسطة في
العروض فههنا الكذب قبيح بالذات ومستلزم الحسن بالذات هو عصمة نبي وارتفع القبح الآخر هو هلاك نبي قبحه فوق قبح هذا الكذب واجتمع ما بالعرض
مع ما بالذات واقع لا استحالة فيه فلا يرد ان الحسن والقبح عندهم كانا لذات الفعل فكيف يرتفع بعروض عارض وانما يرتفع لزم اجتماع

الضدين فتدبر ثم يلزم على هذا ان يكون هذا الكذب حراما وواجبا من جهتين لبقاء القبح مع عروض الحسن ولا باس به عندنا لكن لا يتاتي من المعتزلة فانهم لا يجوزون اجتماع الوجوب والحرمة في شيء واحد حتى لا يجوزون الصلوة في الارض المغصوبة بل لا يجوزون اجتماعهما في الواحد بالجنس ايضا ومع هذا لا يتم هذا الجواب بجميع الصور الا بتكلف ويمكن ان يقرر الكلام بهذا ان مقتضى الذات ربما يراد به ما لو خلى الشيء وطبعه لاستلزمه كما يقتضي البرودة للماء بالذات وربما يراد به ما يستلزمه الذات استلزاما واجبا كالزوجية للاربعة فالاول يصح تخلفه عن الذات لعروض عارض كما ان الماء يتسخن بمجاورة النار بخلاف الثاني فلعل المعتزلة ارادوا بكون الحسن والقبح مقتضى الذات المعنى الاول فلا بعد في التخلف في بعض المواضع لعروض عارض فح نقول الكذب ولو كان قبيحا بالذات لكن استلزامه الحسن بالذات عاقه وازال عنه القبح فصار حسنا بالحسن بلزومه ولا يلزم اجتماع الحسن والقبح في ذات واحدة لكن على هذا لا يبقى بين قولهم وبين قول الجبائي كثير فرق بل هذا ينبغي ان يفهم هذه المباحث وبه ای بما ذكرنا ان الحسن الذاتي لا يابى في القبح الغيري امكن لهم التخلص عن النسخ فانه لما جاز ان يكون الحسن بالذات قبيحا بالغير والقبيح بالغير حسنا بالذات امكن انقلاب الوجوب الى الحرمة والحرمة الى الوجوب فح على هذا انكاح الاخت كان قبيحا بالذات حسنا بحسن ابقاء النسل فكان مباحا والان لما زال استلزامه لذلك الحسن بقي على قبحه فصار حراما وهذا لا يصح على التوجيه الاول اذ يلزم ح كون نكاح الاخت حراما ومباحا والتزامه بعيد كيف وقد بقي مباحا الى مجيء شريعة اخرى مع ارتفاع الضرورة قبله والعدمنه التزام ما يلزم في التوجه الى البيت المقدس والكعبة فانه يلزم ان يكون احدهما حراما وواجبا ولا يجترئ عليه مسلم واما على التوجيه الثاني فلا بعد في نكاح الاخت فانه يجوز ان يكون القبح مقتضى الذات لكن المانع المذكور ازاله وجعله حسنا لكن التزام هذا في الكعبة والبيت لمشكل فان التوجه الى الكعبة كان مستمرا في شريعته والان مستمر في شريعة افضل البشر عليه وآله الصلوة والسلام والتوجه الى البيت كان مستمرا في شريعة موسى فكيف يجترئ مسلم على القول باستمرار وجوب امر مقتضاه القبح بالذات من غير بيان المانع المستمر الذي يجب ان يعتقد ان التوجه الى البيت كان حسنا بحسن عارض بالذات اي من غير اعتبار العروض والتوجه الى الكعبة كان مانعا عنه فصار قبيحا بالعرض ثم زال حسنه عند مجيء هذه الشريعة الغراء وبقي غير حسن كما كان قبل وحسن التوجه الى الكعبة بالذات كما هو الظاهر او بالعوارض فاعترض وكان التوجه الى البيت مانعا عن هذا التوجه الحسن صار قبيحا بالعرض فتدبر ولطف على انه لا يتم هذا البيان ولا ينتهض على الجبائية وعلينا وان تم على جمهور المعتزلة فانه انما يلزم منه بطلان كونهما مقتضى الذات مطلقا ونحن لا نقول به بل انما نقول بالاطلاق الاعم فلا يلزم ان نتكلف للجواب وقالوا ثانيا لو كان كل منهما ذاتيا لاجتمع النقيضان في مثل لاكذبن غدا فان صدقه يستلزم الكذب في الغد الذي هو المحكي منه لكن بالعكس اي كذبه يستلزم عدم الكذب في الغد فصدقه لملزوم الكذب القبيح بالذات وكذبه ملزوم عدم الحسن بالذات وللملزوم حكم اللازم فيكون صدقه قبيحا مع كونه حسنا وكذبه حسنا مع كونه قبيحا ولا ينقلب عليهم بانه يلزم عليهم ان يكون صدقه حسنا شرعيا قبيحا شرعيا وهما ضدان فاين المفر لان لهم ان يقولوا نجوز ان يبطل صدقه فانه يجعل الشارع بخلاف المعتزلة فانهم يقولون انهما لذات الفعل تامل فيه وربما يمنع ذلك اي كون حكم الملزوم حكم اللازم بعينه بالذات الا ترى ان الفضي الى الشر لا يكون شرا بالذات كيف ومجيء الرسول موجب لهلاك الاناس الكثير مع انه خير كثير اعظم قال الشيخ ابو علي في الاشارات الشر داخل في القدر بالعرض فان التقدير الالهي انما تعلق اولا وبالذات بالخير لكنه قد كان متوقفا على وجود الشر القليل وليس من شان الحكيم ان يترك الخير الكثير لاجل الشر القليل فلذا قدر الشر واوجده هذا ثم لا يخفى على المتادب بالاداب الشرعية ان الصواب ترك التائيد بكلام ابن سينا فانه ليس من رجال هذا المقال اقول هذا الجواب يرشد الى الالتزام المذكور سابقا من انه كما يكونان بالذات يكونان بالغير فان حسن الملزوم وان لم يكن مستلزما بحكم اللازم بالذات لكنه مستلزم له البتة وكذا قبحه يستلزم قبحه بالعرض فافهم فانه لا سترة فيه وقد يقرر في تقرير الدليل ان صدق لاكذبن غدا هو نفس تحقق مصداقه الذي هو الكذب

في العبد وهو قبيح بالذات عندهم فالصدق قبيح مع كونه حسنا فح لا يتوجه هذا الجواب اصلا وفيه انا لا نسلم ان الصدق نفس تحقق المصدق بل مطابقة للمصداق
الواقعي فهو اقتضية المصدق اللازمة له لا انه هي ولو سلم فلا كذب الخبري اعتبارا ان اعتبارا انه تحقق مصداق الخبر واعتبارا ان مصداقه غير متحقق قلنا ان
تقول انه بالاعتبار الاول حسن بالذات وبالاعتبار الثاني قبيح فلا ضير فيها عندنا ظاهر واما عندهم فلا تامل فيه محال لعدم قولهم باجتماع الوجوب
والحرمة في شيء ولو باعتبارين قالوا ثالثا ان فعل العبد اضطراري فان الفعل ممكن الممكن ما لم يترجح وجوده على عدمه لا يوجد فحين الوجود يكون الوجود
راجحا والعدم مرجوحا وترجيح المرجوح محال فالعدم حال ترجح الوجود محال فوجود الفعل واجب فلا اختيار للعبد فيه اصلا فهو اضطراري فلا يكون حسنا
ولا قبيحا اصلا عقلا اجماعا الا ان الاضطراري لا يوصف بهما وهذا التبيان غير متوقف على ابطال الاولوية الغير البالغة حد الوجوب بخلاف ما في المختصر حيث
استدل ان فعل العبد غير مختار فلا يكون حسنا ولا قبيحا لذاته اجماعا لانه ان كان لازما فواضح وان كان جائزا فان افتقر الى مرجح عاد التقسيم والا فهو اتفاقي
فانه متوقف على ابطالها مع ان فيه شق الاتفاقي زائد لا حاجة اليه ولذلك قال هذا احسن واخصر مما في المختصر وقد يقال ان استحالة الترجيح للمرجوح
بل يجوز ان يكون الراجح اولى غير واجب والعدم مرجوحا ممكنا فح ترجيح المرجح غير اولى لا انه مستحيل فح لا كفاية وهذا مكابرة فان استحالة بين اولى غني
عن البيان والجواب ان غاية ما لزم من البيان وجوب الفعل مع المرجح ويجوز ان يكون هو الاختيار وان الوجوب بالاختيار لا يوجب الاضطرار
فانه عدم تعلق الاختيار وههنا قد تعلق به الاختيار ضرورة الفرق بين حركتي الاختيار والرعشة مع كون كل منهما واجبين عن مرجحهما والاول
اختياري لا الثاني على انه منقوض بفعل الباري تعالى فان فعله ان يرجح فقد وجب والا استحال صدوره وقبل تفصيل الدليل انه لو صدر الفعل من العبد
بالارادة فالارادة لا يصدر بارادة اخرى وهي باخرى والا لزم التسلسل في المبدأ وايضا لا نجد من نفسنا عند صدور الفعل الا ارادة واحدة فاذن
علة الارادة غير ارادة المريد فاما ان يجب بخلق الله تعالى الفعل المريد لكن من غير ارادة وشعور على التقديرين فالعبد في تحقق الارادة مضطر والفعل
واجب عند الارادة فيكون اضطراريا اذ الاختياري ما يصح فعله وتركه وبعبارة اخرى ان تحقق جميع ما يتوقف عليه الفعل فقد وجب ويلزم الاضطرار
لا يصح تركه والا لزم الترجيح من غير مرجح وعند بلوغ التقرير الى هذا لا يمشي الجواب المذكور بل لا يمكن وفيه نعم يرد النقض بفعل الباري جل مجده الا
ان يقع بالارادة المستوية بالخير فالجبر عليه مسلم ثم قال هذا القائل ويشكل ح تلثة امور الاول ان لا يكون الحسن والقبح في فعلي العبد والباري
جل مجده عقليين الثاني ان لا يكون الباري جل مجده مختارا مرنا في فعله بل كان اختياره مشوبا بالتخيير الثالث يلزم كون العبد مضطرا في الفعل
فيشكل امر المعاد من الثواب والعقاب ثم قال يمكن دفع الاول والثالث بالتزام ان الاختيار المشوب بالاضطرار كاف في الحسن والقبح وكذا في
اتصال الثواب والعقاب وانت تعلم ان القول بتجويز اتصاف الاضطراري بالحسن والقبح خرق الاجماع ولا اشكال في الثواب والعقاب ليس لان الفعل
غير مختار او مختار بل لان العبد يتابى لا العذر بان الفعل قد وجب فلا استطيع ان احترز عنه فلم يكن لله الحجة البالغة هف وهو غير مندفع بقوله وقال
واجابوا عن الثاني بتجويز التخلف اذ غاية ما يلزم فيه الترجيح من غير مرجح وهو غير ممتنع بل الرجحان من غير مرجح اي الوجود من غير موجد ثم
رده باثبات استحالة التخلف وهكذا وقع القيل والقال ولم ينكشف حقيقة الحال واجاب المصنف في الحاشية ان هذا غير تام على راي الاشعري فانه
[illegible] موقوفة في توجه التكليف هذا وانت تعلم انه يكتفى في توجه التكليف الشرعي عنده لا الحسن العقلي بل الاجماع وقع على ان الاضطراري
لا يوصف بالحسن والقبح العقليين وتحقيق المقام على ما استفاد هذا العبد من اشارة الكرام وتقرر عليه في تحقيق المرام ان عند ارادة العبد تحقق
[illegible] الجزئي والشوق اليه فيه في العبد اختيارة المعطى من الله سبحانه فيستعد لذلك الاتصاف بذلك الفعل واذ ليس الشان
الا [illegible] ان [illegible] الارادة استعد مطابقة بلسان الاستعداد وعارية عنه [illegible] عنه لكونه جوادا على جوهر ماهيته باعطاء ما يصلح المادة صلوحا

كما اما فالله تعالى يخلق الفعل في المريد يجري العادة فيتصف به وقلما يتخلف عند سيدي او ولي ويسمى خرقا للعادة هذا كسبا للتحصيل من النظر والدقيق من
النظر يحكم بان هذا السد وامثاله من موانع وجود الفعل وعند ارتفاعه يجب الفعل هذا كله على راى اهل الحق من اهل السنة الباذلين جهدهم في
قمع البدعة كثرهم الله تعالى واما عند المعتزلة فبعد تمام هذا الاستعداد والصلوح يخلق العبد الفعل فيجب تحققه فيتصف العبد اتصافا واجبا بخلقه
فليس الاختيار في العبد الا صرف القدرة والارادة الى الفعل سواء وجد بهذا الصرف كما عند المعتزلة او لا كما عندنا وهذا لا ينافي الوجوب اما
فعل الله تعالى فتحقيقه انه تعلق علمه الازلي بالاعلم على ما كان صالحا للوجود على النظم الاتم فتعلق ارادته في الازل بان يوجد على هذا النمط
اذ لم يكن نظم صالح للوجود اولى من هذا النظم فيوجد العالم بهذا التعلق ويجب على اقتضائه مثلا تعلق ارادته بان يكون آدم في الوقت الفلاني
ونوح في وقت بينهما الف سنة فوجدا ووجبا بهذا النمط وهذا التعلق هو المخلوع بالاختيار واما القدرة بمعنى ان يصح الفعل والترك الذي تقسمت له
اهل الكلام فان اريد به ان نسبة الفعل والترك متساوية الى الارادة والتعلق ايهما وجد فهو باطل لانه لو كان النسبة واحدة فتحقق الفعل دون الترك ترجيح
من غير مرجح بل وجود من غير موجد اذ لا موجد ههنا كما يحصل الترجيح مثلا ان يراد به يصح الفعل والترك بالنظر الى نفس القدرة وان وجب احدهما نظرا الى الحكمة فان
الحكيم لا يمكن ان يتعلق ارادته على خلاف ما علم من النظم الاتم فهذا صحيح وغير مناف لوجوب الفعل عند تعلق الارادة ووجوب الارادة لاجل الحكمة ووجوب
الحكمة لكونها صفة كمالية واجبة الثبوت للباري باقتضاء ذاته فالقدرة بهذا المعنى وبمعنى صحة بها ان شاء فعل وان شاء ترك وان لم يشاء لم يفعل تلازم
والارادة ترجيح تعلق القدرة بجانب الفعل او الترك لكن هذا الترجيح يكون في الله سبحانه على حسب اقتضاء الحكمة والعلم بالنظم ويجب لكونه ازليا كسائر
الصفات وفينا على حسب دواعينا واغراضنا وقد انكشف لك الفرق بين الاختياري والاضطراري على اتم الوجوه بحيث لا يبقى فيه شائبة الخفاء فح
نقول قد اندفع الايراد لعدم اتصاف الفعل بالحسن والقبح بان لا اختيار اذ كرد لا ينافيه الوجوب بل الفعل الاختياري يجب بعد الاختيار اما الاختيار
والثاني بانه لا شائبة للاضطرار كيف والايجاب منه تعالى لاجل الحكمة ومطابقة الفعل للنظم الصالح من الكمالات فيجب ثبوته له تعالى والايجاد كيف
ما اتفق من غير وجوب امر تحيل يجب تنزيهه تعالى منه فلا تخبر مسلم الاعلى هذا والله تعالى اعلم بحقيقة الحال واما الاشكال الثالث فحلها كما ينبغي يطلب
من شروح فصوص الحكم ولنشير اليه ان شاء الله تعالى اجمالا وقد بان لك من هذا التحقيق ان مبادي الفعل الاختياري يجب ان يكون اضطراريا والا لزم التسلسل
في المبدء ولصدر الشريعة رحمه ههنا كلام لاثبات الاختيار بمعنى ترجيح احد الجانبين مع التساوي مع وجوب الفعل فلنذكره ولنكشف عنه حتى تبين لك
حقيقة الحال فنقول مهد رحمه الله تعالى لذلك اربع مقدمات المقدمة الاولى ان المصادر ربما يطلق ويراد بها معانيها المصدرية التي وضعت بازائها
وربما يطلق على معانيها الخارجية الحاصلة منها كالحركة فانها يطلق ويراد بها معناها المصدرية وقد يراد بها الحالة الخارجية الاول معنى اعتباري لا وجود له
في الخارج الا باعتبار المصداق والثاني امر عيني وهذا ظاهر جدا المقدمة الثانية وجود الممكن يجب عند وجود جملة ما يتوقف عليه وعند عدم شيء منها يمتنع
وجوده اما الاول فلانه لو لم يجب وجوده الممكن عدمه فان توقف وجوده حال العدم على شيء اخر لم يكن العلة التامة علة تامة وان لم يتوقف فوجوده تارة
وعدمه اخرى ترجيح من غير مرجح فالقيل المحال رجحان الشيء بلا مرجح بمعنى وجود الممكن من غير موجد وهو غير لازم فان الموجد ههنا موجود قلت قد
لزم هذا المعنى لان زمان العدم لم يوجده فيه شيء ففي زمان الوجود ان اوجده شيء فيكون هذا الايجاد مما يتوقف عليه فلم يكن المفروض علة تامة وان لم
يوجده لزم وجود الممكن من غير ايجاد كذا قال وفيه ما فيه والصواب في الجواب ان يقال قد لزم هذا المعنى فانه لو لم يجب لما كان نسبة الوجود والعدم
اليه سواء لما كان قبل وجود هذه العلة فلم يتحقق ايجاد فلزم وجود الممكن من غير موجد وهو محال فلا بد من رجحان الوجود على العدم وترجيح المرجوح محال
فالوجود واجب اما الثاني فلانه لو لم يمتنع عند ذلك التقدير لامكن وجوده من غير ايجاد علته فلم يبق العلة علته وقال هذه المقدمة مسلمة بين

المقدمة الثالثة انه لا بد ان يدخل في علة الحوادث امور

بل السنة والفلاسفة لكن اهل السنة يقولون على هذا لا يلزم منه القول بالعلة الموجبة الغير المختارة بخلاف الفلاسفة المقدمة الثالثة انه لا بد ان يدخل في علة الحوادث امور لا موجودة ولا معدومة كالاضافات والا فاما ان يكون علة موجودات محضة او معدومات محضة او مختلطة بين الموجودات والمعدومات والشقوق باسرها باطلة اما الاول فلانه لو كانت موجودات لا بد لها من علة حتى ينتهي الى الباري جل مجده فاما يلزم قدم الحادث او الاستحالة العظيمة من ارتفاع الباري تعالى عنه علوا كبيرا واما الثاني فلانه لا يعقل علة المعدوم للموجود والمركب اجزاؤه ما يتوقف عليها المركب فلا يكون المعدومات جملة ما يتوقف عليه واما الثالث فلانه كلما تحقق وجودات يتوقف عليه المعلول الحادث تحقق الحادث الا فيتوقف على عدم امر فاما عدم سابق فيلزم قدم الحادث فتحقق جملة ما يتوقف هو عليه من الوجودات المستندة الى الباري تعالى والعدمات واما العدم اللاحق للشيء ليكن عدم بكر فلا بد له من علة هي عدم جزء من علة وجوده فتلك العلة ان كان امرا موجودا فعدمه لا يكون الا بعدم جزء من علة وبهذا اتسق الكلام فيلزم الاستحالة العظيمة وان كان هو امر فعدمه وجود لان نفي النفي اثبات كوجود خالد مثلا فقد توقف عدم بكر على وجود خالد وكان الحادث موقوفا على عدم بكر فتوقف على وجود خالد وقد كان فرض تحقق جميع وجودات يتوقف عليها وجود الحادث فقد ثبت ما ادعينا ان كلما تحقق وجودات توقف عليها وجود الحادث تحقق الحادث وبطل عليه المشاط وان ثبت هذا فعدم الحادث لعدم واحد من الوجودات وهكذا فيلزم الاستحالة العظيمة فلزم قدم الحادث فلا بد في علة الحادث من امور لا موجودة ولا معدومة لان الشق الباقي هذا خلاصة كلامه في تحقيق هذه المقدمة بعد حذف الزوائد ثم اورد على نفسه ان هذه الامور لا تخلوا اما ان يكون موجودة او معدومة لانهما نقيضان وقد بطل كونهما علة فكذا اعانته تلك الامور ثم اجاب بانه اذا اورجت تلك الامور في احدهما لا يتم البيان اذ لو اورجت في الموجود لا يلزم من عدمه الاستحالة العظيمة فانه يجوز ان يكون بعض الموجودات تلك الامور وليس عدمه لانتفاء جزء من علة فانها لا تحتاج الى وجود العلة وان اورجت في المعدوم لا يلزم من انعدام المعدوم الوجود ولانه يجوز ان يكون المعدومات تلك الامور كالايجاد ولا يكون عدمه تحقق وجود ثم قال فقد ثبت دخول الاضافات في علة الحادث فلا يمكن استناده الى الباري بالايجاب والا لزم قدم الحادث والاستحالة العظيمة بل استناده اليه سبحانه لواسطة او بغير واسطة لا على سبيل الوجوب منه فاما يجب بطريق التسلسل وهو باطل او يكون الاضافة الاضافة عين الاضافة واما ان لا يجب والظاهر ان الحق هو هذا فان ايقاع الحركة غير واجب مع ذلك اذ منا الفاعل ترجيح للمختار احد المتساويين واما الحالة فهي واجبة على تقدير الايقاع

المقدمة الرابعة ترجيح المختار احد المتساويين والمرجوح جائز بل واقع لانه اما الا ترجيح اصلا او للراجح او للمساوي او للمرجوح والاول باطل والا لما وجد الممكن اصلا وكذا الثاني والا لزم اثبات الثابت في الاخيران وهما المدعى ولان الارادة صفة من شانها ان يرجح المريد احد المتساويين فلا يسأل ان المريد لم اراد هذا كما لا يسأل ان الموجب لم اوجب هذا ثم قال اذا عرفت هذه المقدمات فالجواب ان المستدل ان اراد بالفعل الحالة الموجودة فمسلم انه يجب عند وجود مرجحه التام ولا يلزم الجبر لانه انما متوقف على الاختيار وهو على اخر وهكذا الى غير النهاية واختيار الاختيار عين الاختيار فلا جبر واما متوقف على امر لا موجود ولا معدوم كالايقاع وهو انما يجب بطريق التسلسل او بان ايقاع الايقاع عين الايقاع واما ان لا يجب لكن يرجح الفاعل المختار احد المتساويين وان اراد الايقاع فيعين ما قلنا فيه انتهى ولا يفهمه هذا العبد اما اولا فلان التقريب في المقدمة الثانية غير تام لانه لا يلزم من البيان الا وجوب الممكن حسب اقتضاء العلة لا عند وجود العلة فانه يجوز ان يكون علة فاعلا مختارا موجودا في الازل تام الارادة لكن تعلق ارادته في الازل لوجود المعلول في حين معين لما علم في ازل من جودة هذا النظم وعدم صلوح المعلول للوجود الا على هذا النحو فيجب في ذلك الحين لا عند وجود العلة هذا واما ثانيا فلانه يجوز ان يكون علة الحادث قديمة مختارة تعلق ارادته في الازل بان يوجد في حين معين فلا يزال لجودة هذا النظام ح لا يلزم قدمه لا من عدمه فيما قبل ذلك الحين عدم علته حتى يلزم الاستحالة العظيمة فقط لا ما قال لا بطال الشق الاول في المقدمة الثالثة واما ثالثا فلان ما ذكر في جواب النقض على بيان المقدمة الثالثة غير واف فان هذه الامور اللتي سماها لا موجودة

المقدمة الرابعة

ولا معدومة لها نحو واقعية اولا على الثاني فهي من الاختراعيات كانياب الشياطين ونحوه فلا تصلح للعلية والمعلولية وعلى الاول فلابد لها من جاعل يجب
هي منه بحسب اقتضائه مع وقعيتها والا فنسبتها ونسبة عدمها الى هذا الجاعل واحدة فلا الجعل قبل سواء فيلزم تحققه من غير جعل وهو مناف للامكان
فيكون النسبة الواقعية اولى من اللاواقعية ورجحان المرجوح ما دام مرجوحا محال فلزم الوجوب ثم هذا الوجوب لا يكون من غير انتهاء الى الواجب بطريق
التسلسل في المبدء فانه محال مطلقا اعتباريا كان او عينيا ولا يطرق ان ايقاع الايقاع الذي هو علة الايقاع عينه كما جوز الى التغاير بين العلة
والمعلول ضروري فقد ثبت وجوبها باستنادها الى الباري القيوم فيلزم حينئذ عزل الاضافيات والزم في شق الموجودات الحقة ولا يمكن وضع الايجاب
او ما هو من الحق الصراح وما لا يجاب فلان ما ادعى في المقدمة الرابعة باطل لان الفاعل الكامل نسبة الطرفين المتساويين اليه على السواء فمحال وجود الفاعل
وقبله سواء فلا ايجاد من الفاعل ولا تأثير فيلزم الوجود بلا ايجاد وقد سلم استحالته وان كانت نسبة احدهما اولى فهو الراجح فالترجيح للراجح فاذن بان
لك ان ترجيح المختار احد المتساويين من غير مرجح ورجحان مما لا ايجاب فيه لازمان فاذن تجويز احدهما يلزم تجويز الاخر وينسد باب العلم بالصانع العليم
المقتدر وما قال في الاستدلال ففيه اما اختيار الشق الثاني وهو انه ترجيح الراجح والاستحالة فيه لانه ترجيح بهذا الترجيح لا بترجيح آخر والمحال انما
هو ترجيح لا بترجيح آخر وهو غير لازم وان قال اراد ترجيح الطرف المتشقق غير حاصر اذ يبقى ترجيح الراجح بهذا الترجيح وما قال ثانيا ففيه انه لا نسلم
ان نفسانيا ذلك كيف وهو مستحيل بل الارادة شانها ترجيح احد الجانبين الذين مع تعلق القدرة بها نظرا الى ذاتها بادراك واذ قد تحققت ان
الترجيح من غير مرجح باطل وان لا ترجح الا للراجح بهذا الترجيح فقد دريت ان لا يمكن ان يوجد شيء موجود ولا يثبت امر سواء كان موجودا او وجدا
الا واذا وجب من العلة الموجدة او المشيئة وهذا الايجاب يكون بعد تحقق الارادة والاختيار فالفعل اختياري والاضطراري والموجد ان كان
هو الارادة ففاعل بالاختيار والا ففاعل بالايجاب ودريت ايضا ان الاختيار بمعنى ترجيح احد المتساويين مع التساوي بالنسبة الى القادر من غير مرجح
وسوسة من الوساوس لا حاصل له بل ليس الاختيار الا ما ذكرنا هذا والعلم الحق عند مفيض العلوم وانما اطنبنا الكلام في هذا المقام فانه قد زلت اقدام
كثير من الاذكياء وضلت افهام جم من الفضلاء ولعل الشيء هو اكثر الصعاب وتمييز القشر عن اللباب بل ضلوا واضلوا كثيرا الا من اتى الله بقلب سليم

فائدة في تحقيق صدور الافعال الاختيارية للعبد عندنا معشر اهل السنة الذين هم الجماعة حقا ان القدرة للعبد اصلا لا على الكسب ولا على الايجاد بل هو كالجماد والذي يقدر
على شيء وهذا سفسطة فان كل عاقل يعلم من وجدانه الفرق بين القدرة والذي يحملهم على هذه السفسطة نصوص خلق الاعمال ولم يتعمقوا فيها وعند المعتزلة
قدرة مخلوقة لله تعالى فيه موثرة في الافعال كلها سيئاتها وحسناتها فالعبد خالق لافعاله وهو يرده نصوص قاطعة محكمة غير قابلة للتأويل والاجماع القاطع بحيث
لا يجوز عنه شيء الا التلبيس الضالين والمضلين الذين شمروا ذيالهم لتأويلها فضلوا انفسهم واضلوا كثيرا وهم مجوس هذه الامة للحديث الذي
رواه ابو داود قال القدرية مجوس هذه الامة وهم يقولون ان الفاعل بقدر الله تعالى فقط قدرية فانهم القدرية المرادة في هذا الحديث وهذا ايضا
من جهلهم بالاحاديث الصحيحة فان فيها يجيء قوم يكذبون بالقدر وفي اثر ابن عمر رضي الله عنه صريحا انهم يكذبون القدر ثم ان الشيعة يقولون ان
المعاصي بقدرة العبد وان الحسنات بقدرة الله ان خلق القبيح قبيح ليس الامر كما ظنوا كيف وقد جهلوا ان الخلق اعطاء الوجود وهو خير محض وانما الشر الانقصاف
بها بالنسبة الى ذات المتصف وانه يجب ان لا يكون هذا الذي اشبه برأي المجوس فانهم يقولون بالواجبين احدهما خالق الخير والاخر خالق الشر ان جعل هذا
الرغم والشبهة ايضا فالواجبان عندهم خالق الخير وخالق الشر وما فهموا ان المعتزلة بل هؤلاء المساكين ان الاولى كان ليس من شانه افاضة الوجود فان
من هو في نفسه باطل الذات محتاج في الواقعية الى الغير وكل عاقل سواء كيف يقدر على ايجاد الافعال من غير اختلال بنظام الايجاد وهذا ظاهر لمن له ادنى
حدس من اصحاب العناية الالهية لكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور وعند الحق اصحاب العناية القدسية هم اهل السنة الباذلون انفسهم في سبيل

بحث في تحقيق صدور الافعال

١٢ منه

الله بالجبار الاكبر له قدرة كاسبة فقط لا خالقة لكن عند الاشعرية من الشافعية ليس معنى ذلك الكسب الا وجود قدرة متوهمة بتخيله الشخص قدرة مع الفعل
بلا مدخلية لها اصلا في شيء فمعناه ههنا اذا اراد الله تعالى ان يخلق في العبد فعلا يخلق اولا صفة تتوهم اول الامر انها قدرة على شيء ثم يوجد الله تعالى
الفعل ثم يوجد الفعل فنسبة الفعل اليه كنسبة الكتابة الى القلم قالوا ذلك كاف في صحة التكليف والحق انه لغو للجبر وهو ظاهر فانه مثلي لم يكن في العبد
قدرة حقيقية فاي فرق بينه وبين الجماد وعند الحنفية الكسب صرف القدرة المخلوقة لله تعالى الى القصد المصمم الى الفعل فلها تاثير في القصد المذكور
فاذا تم صار هو لوجود هذا القصد فيفيد ويخلق الله تعالى عنده ذلك الفعل المقصود بالعادة وقد يتخلف عنه قليلا كما نقل في المعجزات والكرامات واما عند عدم
المانع من الموانع اصلا فيجب صدور الفعل منه سبحانه فانك قد عرفت ان الوجود من غير وجوب باطل فالفعل على هذا يلزم ايجاده وقدرة الممكن وقد كنتم
تقولون فقبل ذلك القصد من الاحوال غير موجود ولا معدوم وهي الامور الاعتبارية اللتي وجودها انما هو بمناشئها فليس مما فيها خلقا فانه افاضة
الوجود بالذات كما للجواهر والاعراض بل هو احداث وليس الاحداث كالخلق بل هو اهون فانه لاجل ان تتم صلوح المادة لقبول
الفعل فهو من جملة متممات استعداد الممكن الذي هو نحو من الامكان على ما حقق فلا باس ان يحدث قدرة العبد هذا القصد المصمم وليس النصوص
شاهدة الا بان الخلق له تعالى فقط اي افاضة الوجود فانه يصير المتصف به ذاتا مستقلة بخلاف الاعتباريات الآتي ان العقلاء اتفقوا على ان الامكان
غير معلل فلا ايراد على تقدير الجعل المؤلف المختار لاكثر المتكلمين المجعول هو اتصاف الماهية بالوجود والوجود حال فليس الاحداث مغائر للخلق وعلى تقدير
الجعل البسيط في الاحداث ايضا افاضة نفس ذات الحال كما في الخلق لان الجعل وان كان مؤلفا يوجب تذوت المجعول ذاتا مستقلة بخلاف الاحوال
اذ ليس لها ذات مستقلة انما هي مرتبتي غيره وقيل بل هو موجود فيجب تخصيص القصد المصمم من عموم نصوص الخلق بالعقل لانه اولى ما يحقق به
فائدة خلق القدرة اذ فائدتها ان يوثر في شيء وادناه ان يوثر في هذا القصد وفعل الله تعالى الحكيم لا يخلو عن غايات تامة المودعة فيها فلا بد ان يكون
للقدرة نحو من التاثير ولانه ادنى ما يتجه به حسن التكليف فان التكليف لغير القادر قبيح ببديهة العقل وهذا ادنى طريق كونه قادرا وهذا الراي كانه واسطة
بين الجبر والتفويض والحق هو التوسط بينهما كما حكي عن الامام الهمام جعفر بن محمد الصادق رضي الله تعالى عنه وعن ابائه الكرام قال المص قدس سره
ما فيه وجه بان فائدة خلق القدرة واتجاه حسن التكليف تقتضيان ان تخصص جميع افعال العباد وقد ابتهم عنه فتخصيص القصد المصمم تخصيص من غير مخصص
وهذا غير واف فان مقصودهم قدس سرهم ان فائدة خلق القدرة واتجاه التكليف يقتضيان ان يكون لها نوع من التاثير في الافعال الاختيارية
اما في وسيلتها فقط او فيهما والتاثير في الوسيلة ادنى مما تخصصنا بها واما تخصيص جميع الافعال الاختيارية فلا يصح لانه يبطل العام بالكلية وهي
جائز كما في قوله تعالى وما تشاؤون الا ان يشاء الله رب العالمين والله خلقكم وما تعملون وامثالها واحاديث خلق الاعمال ثم في النصوص بعض
اشارة الى هذا التخصيص من نسبة المشية والاعمال الينا كما لا يخفى على المنصف فتامل حسن التامل ولا تلتفت الى شبه اولى التلبيس والحق لا يتجاوز عما قلنا
قال المص وعندي ان في صدور الافعال الاختيارية لا بد من ادراك كلي ينبعث ارادة كلية وادراك جزئي ينبعث ارادة جزئية فالعبد مختار بحسب
الادراكات الجزئية الجسمانية فان الارادة الجزئية تتعلق بالفعل ويحدث بها مجبور بحسب العلوم الكلية العقلية المنبعث منها الارادة الكلية ففي انبعاث
الارادة الكلية مجبور وفي انبعاث الارادة الجزئية مختار والتحقيق هذا العبد فان هذه الارادة الجزئية ان كانت موثرة في الفعل فهو مذهب المعتزلة و
قد مضى عنه وان لم يكن موثرة فيه بل الفعل منه سبحانه فهو قولنا بعينه والايراد المذكور لازم لا يندفع الا بالجواب الذي مر وشرح ذلك في الفطرة
الالهية فانه لا حدي من تعاريج الغيب والذي وصل لي من هذه الرسالة ليس فيها الا العبارات الرائقة والكلمات الفصيحة وحاصلها لا يزيد الا على
ابطال قول المعتزلة بما ذكرنا من عدم صلوح الممكن للايجاد وقول الاشعرية بما ذكرنا اليه ويلوح من ظاهرها انه اختار مذهبنا ولم يقصد في الاراد

المشار اليه فليس في تلك الرسالة الا التعبير والله اعلم بحال عباده والاشعرية قالوا ثانيا لو كان كذلك اى لو كان كل من الحسن والقبح عقليا لم يكن
البارى تعالى مختارا في الحكم لان الحكم على خلاف مقتضى الحسن والقبح حكم على خلاف المعقول قبيح وقد وجب تنزهه عن القبائح فوجب منه الحكم على مقتضاهما
فلا اختيار والجواب ان موافقة الحكم للحكمة لا يوجب الاضطرار فانه انما وجب هذا النحو من الحكم لاجل الحكمة بالاختيار وقد عرفت ان الوجوب
بالاختيار لا يوجب الاضطرار وما اجاب به في التحرير من تسليم عدم الاختيار في الحكم لانه خطاب الله تعالى وخطابه صفة قديمة عندنا والصفات القديمة
غير صادرة بالاختيار فغير واف لان الخطاب وان كان قديما لكن التعلق حادث والحاكم جل مجده مختار فيه فيعود الشبهة كما كانت فتدبر وقالوا
ثالثا لو كان كذلك لجاز العقاب قبل البعثة على مرتكب القبيح وتارك الحسن لان الحسن استحقاق الثواب على الفعل والقبح استحقاق العقاب فلو اتى احد بالفعل
القبيح او ترك الحسن قبل البعثة وعاقبه عليه كان عدلا فيجوز وهو اى الجواز منتف لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فان معناه ليس من شأننا
ولا يجوز منا ذلك فان امثال هذه العبارة يتبادر عنها هذا وفي هذا التعليل منع لما تقرر انه ورد وهو ان الاية لا تدل الا على عدم الوقوع وهو غير عدم
الجواز اقول في الجواب ثانيا ان اراد بجواز العقاب الجواز الوقوعي فلا نسلم الملازمة فان القول بالقبح العقلي انما يقتضي الجواز نظرا الى ذات الفعل والجواز
نظرا الى ذات الفعل لا ينافي عدم الجواز نظرا الى الحكمة وكيف يجوز نظرا الى الحكمة وقد كان لهم العذر بنقصان العقل وخفاء مسالك الدلائل على القبح والحكيم
لا يعذب على المعذور ولهذا قال الله تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وان اراد الجواز نظرا الى نفس الفعل وان كان ممتنعا نظرا الى الوازم
والحكمة فبطلان اللازم ممنوع والكريمة لا تدل الا على عدم كونه شأن البارى الحكيم وهذا الجواب صحيح فيما عدا الشكر وكفران المنعم ونحوهما واما فيهما فالمسلك واضح
ولا عذر اصلا والعقاب عليهما عدل غير مناف للحكمة كما ذهب اليه معظم مشائخنا الكرام وايضا الملازمة ممنوعة فانه اى التعذيب فرع الحكم ونحن لا نقول
به وهذا غير واف اصلا لان حقيقة القبح ليس الا جواز التعذيب فكيف يكون مناطه الحكم وانما ينتهض على المعتزلة بل على معظم مشائخنا ايضا ولا ينفع
الحمل على عدم الوقوع فان المواخذة على قبيح ظاهر قبحه واقع عند المعتزلة وجوبا وعلى المذهب بالشرك واقع عند مشائخنا الكرام فخصصوا الاية
بعذاب الدنيا بدلالة السياق وهو قوله عز من قائل واذا اردنا ان نهلك قرية امرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا ولعل هلاك
القرى وتخريبها بسبب منع وقوع العباد المصطفين في الغم وو عائهم به عليها وهو مسبب عن فسقهم ولهذا اخر هلاك القرى عن الفسق الى زمان
ارسال الرسل وليس من شأن كل قبيح تسبيبه لهلاك القرى حتى يلتزما الفرق بين عذاب الدنيا وعذاب الاخرة حتى جوز الشافعي بذنوب قبل البعثة
دون الاول وقالوا الرسول العقل فانه رسول باطن في بنية القلب فالمعنى اذا والله اعلم وليس من شأننا التعذيب من غير اعطاء العقل الذي
هو بنية الانسان وغير ذلك من التاويلات وههنا جواب آخر وهو انه ليس زمان لم يبعث فيه نبي اصلا في الواقع بل لم يترك الانسان سدى فتقديره وجود
زمان خال عن البعثة مطلقا ووقوع الاعمال القبيحة تقديره محال فيعد فرضه يلتزم صحة العقاب في الكريمة والله اعلم وليس شأننا العقاب
من دون البعثة فانها لازمة بوجود الانسان من لدن آدم الى يوم القيمة ولم يخل زمان عنها فافهم المعتزلة قالوا اولا لو كان الحكم شرعيا لزم
افحام الرسل عند امرهم المكلف بالنظر في المعجزة للتعلم انهم رسل فيقول هذا المكلف لا انظر في المعجزة ما لم يجب النظر علي لان للانسان ان يكف عما ليس
واجبا عليه ولا يجب علي ما لم يصدر عن لسان نبي ولا نبوة الا بالمعجزة ولا يعلم المعجزة الا بالنظر فلا يجب النظر ما لم انظر فلزم افحام الرسل اى اسكاتهم
وهو محال لانه يفوت الغرض من الرسالة فان قيل يلزم عليكم هذا قالوا ولا يلزم علينا لان وجوب النظر عندنا من القضايا القطرية القياس فالانكار
هم وجوب النظر من المكابرة فلا افحام وفيه ما فيه لان وجوب النظر موقوف على افادته للعلم مطلقا وفي الالهيات خاصة وفيه خلاف الرياضيين
وعلى ان معرفة الله واجبة وفيه خلاف الحشوية وان المعرفة لا تتم الا بالنظر ونسب الممانعة الى المتصوفة وهو غير ثابت عنهم بل هم مصرحون بخلافه

الا عن الملاحدة المدعين للتصوف وبطلان مقدمة الواجب واجبة وسيجي الخلاف فيه ولاتثبت هذه المقدمات الا بنظر ادق والموقوف على ما لا
تثبت الا بالنظر الدقيق كيف يكون فطريا كذا قيل وفيه ان هذه مأخذة لفظية فان لهم ان يقولوا ان وجوب النظر وان كان نظريا لكن لا يتوقف
على الشرع فيمكن ان تقول الرسول ان هذا وجب عليكم قطع النظر عن اختياري فامتثل فلا يتمشى منه لا يجب النظر ما لم انظر وفيه نظر
لا شرع لان يقول لا انظر فانه غير واجب قطعا وقال الرسول النظر واجب يقول المكلف هذا نظري لا يدرك الا بالنظر فليجي عدم صدقه واني لا اصنع
صنعة فيها الا علم وجوب فح الافحام لازم قطعا فما هو جوابكم فهو جوابنا فانقلبت المرسول ان يقول دعي فجربته انكشف صادقا فيها لميز لك الا باء فاستمع
وليس العاقل الا باء عن سماع مثلها فلا افحام قلت هذا انقلب على اصل الدليل فانه لو كان الوجوب بالشرع كان له ان تقول اني ادعي قضية انكشف
صادقا فيها الزم الاحكام بقولي فاسمع جيد فانه سانح عزيز والجواب انا لا نسلم ان الوجوب بالشرع يتوقف على النظر فان الوجوب بالشرع
نظر او لم ينظر فح فلا يصح قوله لا يجب النظر ما لم انظر بل للرسول ان يقول قد وجب عليك النظر القولي نظرت او لا فان قلت على هذا الجواب يلزم تكليف
الغافل فانه غافل عن الرسالة قال ليس في ذلك اي التكليف بالنظر قبل العلم بالرسالة من تكليف الغافل فانه اي المدعو الى النظر يفهم الخطاب والعاقل
الذي يمتنع تكليفه هو الذي لا يفهم الخطاب كالنائم والمجنون والجنين المطبق فافهم اقول في دفع الجواب لو قال المكلف حين قال الرسول انظر
لا امتثل ما لم اعلم وجوب الامتثال فلان يمتنع عما لم يعلم لوجوبه ولا يفضح وفيه فيه ولا اعلم الوجوب ما لم امتثل امرك بالنظر لكان المكلف محقا من باء
فيلزم الافحام والجواب عنه ان للرسول ان يقول ان الحسن والقبح في الاشياء ثابتة وانا اعلم المفرق في بعض الاشياء فاصغ الي فليس من شان العاقل
ان لا يصغي الى ناصح مدع للمضرات الشديدة بل شانه ان يفحص حقيقة الحال فيظهر الصدق فيطيع وان ظهر الكذب فلا يطيع هذا كما هو جواب على
تقدير عقلية الحسن والقبح كذلك يتاتى على تقدير كونهما شرعيين فان للرسول ان يقول ان القول قولي واني اثبتة في بعض الاشياء ضررا لا علاج
الا عنه وليس شان العاقل ان لا يفحص عن صدقه كما قررنا فوقع عن واقف الاسرار ابي قدس سره انه لا يتم على الاشعرية لم يصل الى فهمه ذهني هذا العبد
قال المصنف والحق في الجواب ان ارادة المعجزات واجبة على الله تعالى لطفا للعباد عقلا عند المعتزلة فانهم قالوا بوجوب اللطف او واجب عادة عندنا
فان الله تعالى كريم جرى عادته بارادة المعجزات واذا كان الارادة واجبة عقلا او عادة فيري المكلف المعجزة بالضرورة عند ارادة الرسول فيقع
العلم بنبوته ولا ينافي هذه الاسولة والاجوبة وهو فهم فوره ولو كره الكافرون والمعتزلة قالوا ثانيا انه لولاه اي لولا ان يحكم العقل لما امتنع الكذب منه
تعالى عقلا اذ لا حكم للعقل بقبح واذا جاز الكذب عليه فلا يمتنع اظهار المعجزة على يد الكاذب ولو امتنع به ينسد باب النبوة وهو مفتوح والجواب
انه اي المذكور نقص يجب تنزيهه تعالى عنه وعن امراته لا نزاع فيه فانه على باتفاق العقلاء فالملازمة ممنوعة وما في المواقف في اثبات الملازمة
ان النقص في الافعال يرجع الى القبح العقلي المتنازع فيه ولا يمكن تنزيهه باستحالة النقص فانه لا ثواب ولا عقاب على الباري بل انما يستحق بان
يذم لكن هذا الاستحقاق في افعال العباد ويكون باستحقاق العقاب فثبت به القبح يوجب شرعية النقص فح جاز عقلا الكذب وفيه الفساد فما لان
ما بينا في الوجوب الذاتي كيف كان لو فعلا من جواز النقص في حق الباري ثبت الاستحالات العقلية عليه سبحانه وكذا اي لكونه من الاستحالات العقلية
اثبته الحكماء اي ثبت كونه نقصا مستحيلا الصادقة تعالى به الفلاسفة مع كونهم لا يسمعون اقوالهم الى نبي من الانبياء فلا لزوم بين النقص والقبح
لكن يلزم على الاشاعرة التابعين للشيخ الاشعري المعتقدين بعدم تعذيب المطيع لو ... الى في الاعمال كما هو مذهب الماتريدية ومذهب المعتزلة
فانه اي تعذيب المطيع نقص مستحيل عليه سبحانه عقلا فلا يتاتى هذا المذهب من تبايعهم ثم انه يرد عليهم ان لا يصح تعذيب العاصي اليه فانه ما عصا بعصيانه
باختياره بل جعل الله سبحانه كما هو مذهبنا ومعشر اهل السنة والجماعة وجعل شخص عاصيا ثم التعذيب عليه بانه لم عصيت نقص فيستحيل عليه سبحانه ولا يكون

هذا الفيع لانا نقول ان نقص الافعال من شانها لحوق العقاب فتعقب العقاب على العصيان كتعقب الحمى على التخمة ولا نقص فيه لان اعطاء ملائمات المستحق
لا قبح فيه والكمالات مولما نما نقلت فلم خلق هذه الافعال في ذوات العاصين حتى حصل هذا النحو من الالم الشديد قلنا التحقيق انه كما ان في الافعال استحقاقا
ان تتعقبه الالم او الراحة كذلك في الذوات ايضا استحقاق لان تتصف بافعال فيصرف قدرته الى العزم فيتم هذا الاستحقاق فيخلق المفيض فيه الفعل فيتصف به فان قلت
ثم لا يصح العفو لانه خلاف ما يقتضيه الفعل قلت كلا بل العفو يستحق جواز العفو وجواز العقوبة وكذلك الذوات بعضها يستحق العفو لاستحقاقها اتصاف فعل حسن فتم
به استحقاق العفو فيتصف به فيعفى عنه ولذا لا يعفى الكفر ولا يقبل الكافر معذرا ابدا لان الكفر يستحق العقوبة فقط على ان عفو المستحق للالم صفة كمال لا نقص
فيهما فلا ايراد ولا تغتر بالاستحقاق ان هناك صفة يعبر عنها بالاستحقاق والاستعداد كما في عرف الفلسفة بل الاستحقاق صلوح ما لا يحد الصلوح هو الاستعداد
والتفصيل امثال هذه المباحث في شرح فصوص الحكم مسئلة قال الاشعرية على التنزل شكر المنعم ليس بواجب عقلا خلافا للمعتزلة وبعض مشائخنا وقد نص صدر الشريعة
على ان شكر المنعم واجب عقلا عندنا وفي الكشف نقلا عن القواطع وذهب طائفة من اصحابنا الى ان الحسن والقبح ضربان ضرب يعلم بالعقل كحسن العدل والصدق
النافع وشكر النعمة وقبح الظلم والكذب الضار ثم قال واليه ذهب كثير من اصحاب ابي حنيفة الامام خصوصا العراقيين منهم وهو مذهب المعتزلة باسرهم ومعرفة
الحسن هو الوجوب او الملازمة اذ الغرض ان المواخذة في ترك الشكر عقلية تعرف بالعقل والمراد بالشكر ههنا صرف العبد جميع ما اعطى له الى ما خلق لاجله كالعين
للمشاهدة لا بكل مشاهدة ليستدل به على عجب صنعه الحق تعالى ويعلم اراد وابا لصرف … الى … يدرك بالعقل لا العرف مطلقا والا فلا معنى لدعوى
العقلية واستدل بانه لو وجب شكر المنعم عقلا لوجب لفائدة والا كان عبثا ولا فائدة له تعالى لتعاليه عنها اذ ليس له كمال منتظر ولا للعبد لانه لو كان فاما في الدنيا
او الاخرة وهما منفيان اما في الدنيا فلانه مشقة وهي بلاء لا يصلح فائدة واما في الاخرة فلانه لا مجال للعقل في ذلك اقول في رده ان بعد تسليم ما ادعاه المنعم
من كون الحكم عقليا في الجملة كما هو معنى التنزل القول بانه لا مجال للعقل مشكل فانه قد سلم المجال على انه لو تم هذا الاستدلال لا يستلزم عدم الوجوب مطلقا عقلا
والظاهر من … ان الكلام في الخاص بعد تسليم المطلق مع ان فيه خبطا اخر فان المشقة لا تنفي الفائدة بل قد يصير المشقة متضمنة على فوائد لا تحصى فان
العطايا على ثمن البلايا قال الله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا المعتزلة قالوا انه يستلزم الامن من احتمال العقاب بتركه وكلما كان كذلك
فهو واجب فشكر المنعم واجب وقد يمنع الكبرى عقلا بل ما كان كذلك ففعله اولى وان تعين بالشرع لم يكن الوجوب عقليا بل صار شرعيا قال صدر الشريعة
كيف يجوز عاقل ان ملكا اعطى من الملك … بابا يقوم به حيوته ويتلذذ منه من الماكولات والمشروبات والملبوسات واغرق في بحار الرحمة واعطى كل جارحة
بانواع النعم التي لا يمكن تعدادها واحصاؤها ثم بعد ذلك يكفر تلك النعم بانواع الكفران ويكذبه بانواع التكذيبات الشنيعة والملك قادر على الاخذ الشديد
ثم هذا كله كيف لا ياخذه بنوع من انواع التعذيب ولا يذمه بشيء من … حتى يعمى من ذلك كله ولا يخفى ان هذا ادعى دعوى الضرورة وعورض دليلهم اولا
بانه تصرف في ملك الغير بغير اذنه لان العبد مع جميع القوى في ملك الرب والشكر لا يكون الا باعمالها وصرفها فيكون تصرفا في ملك الغير بغير امره وهو حرام
فالشكر حرام وتجاب بانا لا نسلم ان تصرف من غير اذن المالك بل لا اذن العقلي من جهة بناء على انه مثل الاستظلال والاستصباح فان العقل يحكم ان
صاحب الجدار والمصباح راضيان بهما وعورض ثانيا بانه اي الشكر يشبه الاستهزاء وكلما يشبه الاستهزاء فهو حرام وشبهه بالاستهزاء لان نسبة ما اعطى الى اني ملك
المنعم اقل من نسبة لقمة اعطاه الذي ملك خزائن المشرق والمغرب وان اخذ من اعطى تلك اللقمة في المحافل بذكر عطاء وشكره عد لاعبا مستهزيا
وهو ضعيف جدا فان المعتبر عند الله تعالى الاخلاص في النية وايضا لو كان شبهة الاستهزاء لكان حراما بالشرع وكيف يقال ان الشرع ورد به
بما يشبه الاستهزاء فتدبر مسئلة لا خلاف في ان الحكم وان كان في كل فعل قديما عندنا لانه الخطاب القديم لكن يجوز ان لا يعلم قبل البعثة لبعض
منه اتفاقا بخصوصه اما عند المعتزلة فلانه ذي الحكم لو كان ذاتيا لا يتوقف على الشرع لكن منه ما لا يدرك بالعقل على الحسن والقبح فيه فلا حكم

عليه ههنا كان عقلا واما عند غيرهم من اهل الحق فلان الموجب وان كان الكلام النفسي القديم لكن ربما كان ظهوره بالتعلق الحادث بحدوث البعثة
فلا حكم تنجيزيا قبلها فلا يعاقب عليها ومن ههنا ظهر فساد ما اعتاده الاشعرية من حمل هذه المسئلة تنزلية فالحرج عندنا في شيء من الفعل والترك حتى الكفر والشرك
ومشايخنا لا يثبتون عليه ويقولون قد يظهر لبعض ما يوجبه الكلام النفسي بالعقل بعد مضي مدة التامل من حرمة الشرك ووجوب الايمان كما تقدم
فان قيل فعلى ما ذكر كيف يصح الخلاف بين اهل السنة في ان الاصل في الاباحة والتحريم اجاب بقوله واما الخلاف المنقول بين اهل الحق ان الاصل في الافعال
الاباحة كما هو مختار اكثر الحنفية والشافعية او اصلها الحظر كما ذهب اليه غيرهم وقال صدر الاسلام الاباحة في الاموال والحظر في الانفس فتقتيل النفس
وقطع العضو وايلامه بالضرب والتصرف على الفروج بقيت على الحرمة الا ما خص منها بدليل كالقصاص والنكاح ففي هذا الخلاف وقع بعد الشرع بالادلة السمعية
اي دلت تلك الادلة على ان ما لم يقم فيه دليل التحريم ماذون فيه بدلالة دليل آخر كما عند اكثر الحنفية والشافعية او ممنوع عنه بدلالة دليل آخر كما عند
غيرهم فلا ينافي هذا عدم الحرج قبل البعثة وفيه ما فيه اذ يظهر من تتبع كلامهم ان الخلاف قبل ورود الشرع ومن ثم لم يجعلوا رفع الاباحة الاصلية نسخا
لعدم خطاب الشرع فتدبر كذا في الحاشية ويقال في تقرير الجواب فلنمهد مقدمة هي انه لم يمر على الانسان زمان لم يبعث فيه الله رسولا مع دين لان
شريعة آدم عليه السلام كان باقيا الى مجيء نوح وشريعته الى ابراهيم وكانت شريعته عامة للكل فمن تعنت في حقه فعقد قام شرع غيره مقامها كشرع موسى
وعيسى في حق بني اسرائيل ولقد في حق غيره كما كان الى ورود شريعتنا الحقة الباقية الى يوم القيمة ويدل عليه قوله تعالى وان من امة الا خلا فيها نذير
وقوله تعالى ايحسب الانسان ان يترك سدى واذا تمهد هذا فنقول ثم لا يتاتى خلاف في زمان من ازمنة وجود الانسان اصلا ولا ينافي الحكم بالاباحة
مطلقا ولا بالتحريم مطلقا كيف وفي كل زمان شريعة فيها تحريم بعض الاشياء وايجابه واباحته وغير ذلك فاذن ليس الخلاف الا في زمان الفترة الذي
اندرست فيه الشريعة بتقصير من قبلهم وحاصله ان الذين جاؤا بعد اندراس الشريعة وجهل الاحكام فاجهلهم هذا يكون عذرا فيعامل مع الافعال كلها
معاملة المباح اعني لا يؤاخذ بالفعل ولا بالترك كما في المباح فذهب اليه اكثر الحنفية والشافعية وسموه اباحة اصلية وهذا هو مراد الامام فخر الاسلام
بقوله ولسنا نقول بهذا الاصل اي بكون المحرم ناسخا للاباحة الاصلية لو قيل ان البشر لم يتركوا سدى في شيء من الازمان وانما هذا اي القول بالاباحة
الاصلية بناء على زمان الفترة قبل شريعتنا يعني ان الاباحة حقيقة بل بمعنى نفي الحرج ولعل المراد من الافعال ما عدا الكفر ونحوه فان حرمتها في كل
شرع بين ظهرانينا واما لا يكون عذرا فحينئذ لا بد من القول بتحريم الاشياء كلها لاختلاط الحلال بالحرام للجهل بالتعيين فحرمت احتياطا فصار الاصل التحريم
كما عند غيرهم ولعلهم ارادوا ما سوى الاشياء الضرورية وفي زعم صدر الاسلام ان تحريم الانفس اصل ثابت في كل شرع لم ينسخ قط فحكمه به واما غيرها فقد جهلت
وهذا الجهل عذر ولذا فصل ولعل هذا التفسير منه لقول الحنفية والشافعية وفي كلام المصنف اشارة اليه هذا ما عند هذا العبد ولعل الله يحدث بعد ذلك
امرا المعتزلة قسموا الافعال الاختيارية وهي التي تمكن البقاء والتعيش دونها كاكل الفاكهة مثلا والاضطرارية التي سواها واجبة ومباحة عندهم الى
ما يدرك فيه جهة محسنة حسنا شديدا يورث تركه قبحا وذما او ضعيفا بحيث يثاب على الفعل ولا يعاقب بالترك او اضعف منه بحيث يامن العقاب بالفعل والترك
او مقبحة قبحا شديدا بحيث يعاقب على الفعل او ضعيفا لا يوجب الحرج بل ترك الاولى فينقسم الى الاقسام الخمسة المشهورة من الوجوب والندب والاباحة و
التحريم والكراهة والى ما ليس كذا اي لم يدرك فيه جهة محسنة او مقبحة ولهم فيه قبل الشرع ثلثة اقوال الاباحة تحصيلا لحكمة الخلق وفيما لا عبث يعني لو لم
يكن مباحا فات فائدة الخلق التي هي انتفاع العبد فصار عبثا وربما يمنع الاستلزام اي استلزام عدم الاباحة يفوت فائدة الخلق لجواز ان يكون الفائدة
الابتلاء بايجاب الاجتناب والحظر لانه يلزم التصرف في ملك الغير وهو الخالق من غير اذنه وقد مرت ما فيه لانه بلهما انه كيف يقم بالاباحة والحظر التكليف
وقد فرض ان لا حكم لا اي للعقل فيه فالقول بهما مع هذا الفرض جمع بين المتنافيين وذلك لان الفرض ان لا علم بعلة الحكم تفصيلا اي في فعل فعل ولا اجمالا

ن الاصل الاباحة

ن جورنا

فذلك العلم اجمالا لعله شاملة لجملة الافعال اقول يرد عليهما انه يلزم صح جواز اتصاف الفعل بحكمين متنافيين في نفس الامر فان فرض عدم العلم بالحكم في فعل يجوز ان يكون الوجوب مثلا والآن اثبتم الاباحة والحظر ولا ينفع الاجمال والتفصيل لذلك وذكر في الجواب لان اختلاف العلة لا يرفع التناقض ههنا الاجمال في علة معرفة الحكم لا في محل الحكم فتامل فانه يمكن الجواب بان هذا الحكم الاجمالي كالحكم الاجتهادي المحتمل للخطاء فيجب العمل به الى ان يطلع شمس الحقيقة تحقق البتة فلا يلزم جواز الاتصاف اصلا كذا في الحاشية ويمكن توجيه الجواب المشهور بانهم لا يقولون بعدم علم الحكم في خصوص فعل فعل وتجويز ان يكون غير الاباحة والحظر حتى يلزم من ثبا تهما ولو بالدليل الاجمالي اجتماع المتنافيين بل المقصود عدم العلم الحاصل بالدليل والدليل مخصوص مخصوص لكل فعل فعل والى دليل اجمالي شامل لكل فعل فوجدوه حاكما بالاباحة او الحظر فلا تناقض فتدبر اقالت التوقف في الحكم بشيء من الاحكام لان ثمه حكما معينا من الخمسة ولا ادري ايها واقع فيتوقف اقول هذا يقتضي الوقف في الخصوصية اي الحكم في خصوص خصوص ولا ينافي ذلك الحكم اجمالا في كل فعل فتدبر وهذا شيء عجاب فان الملم او رد على الاولين بعدم كفاية الاجمال والتفصيل في عدم المنافاة وههنا حكم بعدم المنافاة لاجل الاجمال والتفصيل الا ان يقال المراد ان الوقف في الخصوص لا ينافي الحكم الاجمالي ولو على سبيل الخطاء في الاجتهاد والاصوب في التقرير ان يقال ان عدم كفاية الاجمال والتفصيل هناك لان اهل المذهبين الاولين حكموا بالاباحة او التحريم مطلقا والمفروض عدم معرفة الجهة المخصوصة لكل فعل فعل فاحتمال ان يكون في البعض جهة حسنة موجبة معلومة عند الله تعالى فيكون الحكم بحقيقة الوجوب ويرد الشرع بحقيقة ان ورد كما ورد في صوم اخر رمضان المبارك فيجتمع فيه الوجوب مع الحرمة او الاباحة ولا ينفع الاجمال والتفصيل وبهذا ظهر اندفاع تقرير الجواب المذكور سابقا والمقصود من الايراد ههنا ان المفروض انما هو عدم معرفة العلة المخصوصة المعينة في كل فعل فعل ولا ينافي معرفة حكم مخصوص لفعل مطابقا لما في نفس الامر بالاستنباط عن ضابطة كلية لان يعلم حكمه بدليل شامل للكل لما في المذهبين الاولين حتى يلزم الخلف فتدبر والصف بعليه الحنفية قسموا الفعل الحسن بالاستقراء الى ما هو حسن لنفسه اي من غير واسطة في الثبوت فاما لا يقبل حسنه السقوط لاجل كونه مقتضى الذات بلا قيد بامر آخر كالايمان فانه يقتضي حسنه لا يشترط زائد ثم او يقبل منه السقوط لاجل اقتضاء الحسن بشرط زائد ممكن الزوال كالصلوة وقد منعت في الاوقات المكروهة فسقط حسنها في هذه الاوقات ولكن ان ينافس بانه لم يسقط حسنها الذاتي في هذه الاوقات بل غلب القبح العارض وهو لا ينافي بقاء الحسن الذاتي ولذا لو ادى الصلوة فيها كانت صحيحة كالنفل وعصر اليوم وعدم جواز صلوة الحج لامر آخر لا لبطلان الحسن الذاتي فالاولى ان يستدل بسقوطها عن الحائض فان صلوتها قبيحة لذاتها ولذا لم يجب عليها فلم يجب القضاء فان قلت فالايمان ايضا ساقط عن الصبي الغير العاقل والمجنون فهو كالصلوة قلت انما سقط لعدم الامكان لا للقبح وسقوطها حسنه والمراد بعدم عدم السقوط عدم السقوط عن المكلف والايمان لم يسقط عنه بحال بخلاف الصلوة لان الحائضة مكلفة فافهم والى ما هو حسن لغيره بان يكون لهذا الغير واسطة في الثبوت وهو اما ملحق بالاول اي بما هو حسن لنفسه لكون هذه الواسطة واسطة لا في العروض فالحسن عارض للفعل بالذات وهو اي الملحق بالاول انما يكون فيما اي الغير الذي هو الواسطة لا اختيار للعبد فيه فح لا يكون هذا الغير فعلا اختياريا صالحا لان يتصف بالحسن فيكون واسطة في ثبوت الحسن فقط كالزكوة والصوم والحج شرعت نظرا الى الحاجة والنفس والبيت ولا اختيار للعبد فيه ومع هذا فحاجة الفقير اقتضت ان يكون دفعها من الاغنياء من قليل فاضل لهم حسنا وهو الزكوة والنفس لما كانت طاغية اقتضت ان يكون قهرها بمنع شهواتها الثلث حسنا وهو الصوم والبيت اقتضت ان يكون تعظيمها على الوجه المخصوص حسنا وهذه كلها عبادات خالصة لله تعالى لا دخل بهذه الوسائط في العبادة او غير ملحق بالاول لكون الغير واسطة في العروض وهذا القسم ينقسم الى قسمين الاول ان يكون هذا الغير يتادى باداء هذا الحسن كالجهاد والحد وصلوة الجنازة فانها في انفسها تعذيب عباد الله تعالى كما في الاولين او تشبه بعبادة الجماد كالثالث لكنها حسنت بواسطة هدم الكفر واعلاء كلمة الله وهو حسن بالذات وبحسنه يحسن تعذيب الكفار

الاجمال في العلم غير التفصيل ...

اما القتل و النهب فبه يتادى هدم الكفر و اعلاء الكلمة الالهية و بواسطة المعصية اى الزجر عليها ليعتبر بها الناس عنها و الزجر عن المعصية حسن لنفسه و بجهته حسن تعذيب العباد الفساق باقامة الحدود و هذا الحسن يتادى بنفس اقامة الحدود و بواسطة تعظيم اسلام الميت فان تعظيمه كان حسنا بنفسه و بجهته حسن هذا الصنع من الدعاء و نحوه مما يورد ان تعذيب الكفار و القتل معهم لا قبح فيه بل يجوز كونه حسنا بالذات و اى دليل على خلافه نعم مطلق التعذيب لا حسن فيه لكنه غير الجهاد و كذا الصلوة الجنازة ذكر الله تعالى و عبادة له مع الدعاء فيجوز ان يكون حسنه بالذات و ليس شبهها بعبادة غير الله تعالى لكن فى الحج نعم الكفر و اسلام الميت وسائط فى الثبوت كالنية فى الحج هذا و الظاهر ان الجهاد و الصلوة الحسن الملحق بالاول الا ترى ان القتال انهم يسقط بادنى شبهة و الحسن بالذات لا يسقط عن الذمة بالشبهات بل يجب معها الاحتياط كما لا يخفى على الناظر فى الفقه و اما صلوة الجنازة فلما تسقط بفعل البعض علمنا ان ليس المقصود اتعاب البدن بذكر الله بل قضاء حاجة الميت فيكون حسنها لاجله و بهذا يخرج الجواب عن الجهاد ايضا فتدبر و انصف و الثانى ان لا يتادى هذا الغير بهذا الحسن كالسعى الى الجمعة فانها حسنت بحسن صلوة الجمعة و لا يتادى به السعى فقط و كالوضوء فانها حسنت بحسن الصلوة لاجل كونه شرطا و فيه شائبة من الخفاء فان الوضوء بما هو طهارة حسن و ان كان له حسن اخر من جهة حسن مشروطه الا ترى ان الشرع ندب الى الدوام على الطهارة و المندوب حسن و ليس ندبها لاقامة الصلوة فان من اوقات مندوبية الطهارة وقت الخطبة و سائر الاوقات المكروهة فتدبر و لعل ان جميع المامورات فيها حسن اخر ثبت بكونه مامورا به الا فى الحسن الثابتة قبل الامر فالايمان مع كونه حسنا فى نفسه حسن لكونه مامورا به و لا تظنن ان هذا يؤول الى مذهب الاشعرى من ان الحسن يثبت بالامر فانا نقول ان اداء المامور به حسن فى نفسه فانه من قبيل شكر المنعم و اداء هذه العبادات من افراد اداء المامور به فيكون حسنه بحسبه الا ان الشرع جعله حسنا و كان اتيانها اتيان المنهيات فى انفسها متساويين اعاذنا الله تعالى من هذا القول و هكذا اقسام القبيح فالقبيح قبيح لعينه لا يحتمل السقوط كقبح الشرك و سائر العقائد الباطلة و الزنا او يحتمل السقوط كاكل الميتة سقط قبحه فى المخمصة و قبيح لغيره تتادى بارتكاب هذا القبيح كصوم يوم العيد قبيح لاجل كونه اعراضا عن ضيافة الله تعالى بارتكاب الصوم يكتسب الاعراض و التادى كالبيع وقت النداء قبح لافضائه الى فوات الجمعة و اما القبيح لغيره الذى يكون فيه واسطة فى الثبوت و مصدرة لم ار بيانه فى كلام القوم و ان كان فمثاله الغصب فانه انما حرم لتعلق حق الغير لكن هذه الواسطة مصدرة و صار الغصب قبيحا بالذات

الامر المطلق مجردا عن القرينة يدل على الحسن لنفسه لا يقبل السقوط لما اختيار شمس الائمة قال واقعت السرسى الكتاب المبين قدس سره و افتنا الله تعالى ما اذاقهم ان هذه النسبة غلط فانه ليس فى كلامه الا انه يدل على الحسن لنفسه و هو الاظهر كيف عدم القبول للسقوط فى بعض المامورات اقل قليل فلا يحمل متبادرا الا لحسن لغيره كما ذكر فى البديع حكاية قول لا يدرى قائله لثبوت الحسن فى المامور به اقتضاء فثبت ادنى الذى يكفى لدفع الضرورة و هو كونه لغيره فلا بد له من قرينة ابدا هذا و نحوا لا سلر لا اعلم خلافا فى ان الامر المطلق يدل على الحسن لنفسه و الله اعلم بحقيقة الحال

الباب الثانى فى الحكم و هو عندنا معشر اهل السنة خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف اى بجنس المكلف فلا يختص الحد بالمتعلق بكل مكلف و قد كان اكتفى فى بعض كلمات الاشعرية على هذا فورد عليهم النقض بنحو و الله خلقكم و ما تعملون فزيد قوله اقتضاء حتميا اولا او تخييرا نحو الله خلقكم و ما تعملون ليس منه لعدم الاقتضاء و التخيير فيه فلم يرد النقض اعتذر اليه بان الحيثية معتبرة و المقصود خطاب الله المتعلق بفعل المكلف بما هو مكلف و الاية ليست متعلقة بفعله بما هو مكلف و هو غير واف فزيد لتخرج الاباحة لانها غير متعلقة بفعله بما هو مكلف اذ لا تكليف فيها فتدبر و كلمة او ههنا ليس للشك الابهام بل للتنويع فلا يضر التعريف و المراد بالفعل هو اعم من فعل القلب و الجوارح فلا يخرج نحو وجوب الايمان نعم يرد عليه خروج نحو الاجماع حجة الا ان يقال ليس بحكم الا اذا اول بان العمل بمقتضاه واجب و ح صار متعلقا بفعل المكلف فتدبر و بهذا ايضا اندفع الاول لا ينعكس الحد فانه يخرج منه الاحكام الوضعية كالحكم بسببية الوقت للصلوة و البيع للملك و امثالها فمنهم من زاد فى الحد او الوضع دخلت تلك الاحكام و منهم من لم يزد فقال لدفع هذا يمنع خروجها عن الحد و يدعى ان فى الاحكام الوضعية اقتضاء ايضا فان الاقتضاء المذكور فى الحد اعم من المقتضى

والتضمني والوضعيات فيها اقتضاء وتضمن فانه يفهم من سببية الوقت للصلوة انها واجبة عنده وبكذا فانقيل مح يدخل القضية اذ فيها ايضا اقتضاء تضمن
فانه يفهم منه الاجتناب عن ايتها الى فدلالة المشيئة وانيان امثال الحسنة ايجاب لقوله والقضية بما هي قضية لا اقتضاء فيها فانما يفهم الاقتضاء اختيار بحضور
ولا يدخل والاما باعتبار انها يفهم منها ايجاب وحرمة نظرا الى ان شرائع من قبلنا حجة واجبة العمل فحكم واخل في الحكم وفيه نظر فانه ان اريد بالاقتضاء
التضمني الدلالة على الاقتضاء ولو التزاما فعدم كون القضية غير دالة عليه غير ظاهر اذ يفهم منه الالفاظ وان اريد الدلالة مطابقة او تضمنا اذ التزاما
مقصودة بالذات فكون الاحكام الوضعية باسرها كذلك دالة على الاقتضاء على هذا النحو غير ظاهر فان قوله صلعم لا يقبل الله الصلوة من غير طهور انما يفهم
منه بما هو هذا الكلام الا الاشتراط واما اقتضاء وجوب الوضوء فلازم من جهة وجوب الصلوة فتامل فيه فانه موضع تامل وما في التحرير مطابقا لقول صدر
الشريعة ان الوضع مقدم عليه فان وضع الشارع سببية الوقت موجب لوجوب الصلوة عنده والموجب مقدم فيهما متغائران فادراج احدهما في الاخر
غير معقول وما في التلويح اي التغائر لا يغير جامعية الاقتضاء بل التغائر بين الاعم والاخص ضروري ساقط اذ المراد بالتغائر المباينة والوضع مباين
للاقتضاء موجب له لا يضر لما نحن بصدده نصدق الاقتضاء والاعم من الصريح وغيره وان كان الصريح مباينا له ومتاخرا عنه وتارة تجعل هذا
المكتفى كونها من الحد وهو وانا لا نسمي الخطابات الوضعية حكما وان سمى غيرنا والاشاحة في الاصطلاح البحث الثاني من المعتزلة ان الخطاب عندكم قديم
السنة اي الكلام النفسي قديم والحكم حادث لثبوت عدمه بالنسخ وما ثبت قدمه امتنع عدمه ما لم يمتنع عدمه لم يثبت قدمه والحكم قد ثبت عدمه فهو حادث
فالحكم اذن مباين للخطاب فلا يصح تعريفه به والجواب ان حدوث الحكم غير مسلم بل الحادث هو التعلق اي تعلق الحكم بالفعل تنجيزا فافهم فانه ظاهر جدا البحث
الثالث الحد منقوض باحكام افعال الصبي من مندوبية صلوته وصحة بيعه ووجوب الحقوق المالية في ذمته اولا وان كان يؤدي بالنائب الولي وهي
ليست متعلقة بفعل المكلف واجيب في كتب بعض الشافعية بانه لا خطاب للصبي اصلا فليست صلوته مندوبة وانما للولي التحريض على الصلوة للاعتبار
لا للثواب بل هذا اي للولي الثواب وعليه الاداء اي اداء الحقوق من مال الصبي لان الحقوق يجب اولا على الصبي والصحة امر عقلي لا حكم شرعي لانها
تتم بالمطابقة اي مطابقة الجزء للحقيقة المعتبرة شرعا ولا حاجة فيها الى الخطاب وفيه ما فيه لان القول بنفي الثواب عن الصبي بعيد جدا ومخالف للاحاديث
المشهورة فيصدق على صلوته حد المندوب فلا مجال لمنع مندوبية صلوته قال في الحاشية الاظهر ان ترتب الثواب بعلة يجري عادة الله تعالى ان لا يضيع
اجر من احسن عملا انتهى ولا يخفى عليك ان هذا لا يصح من قبل الاشعري اذ لا حسن ولا قبح من غير خطاب فلو لم يكن حكم من الشرع ليس هناك العمل
الحسن على انا لو كان هناك حسن من دون ورود خطاب لكن اثابة الصبي ليس من هذا القبيل فانه قد ورد الخطاب النبوي والتقرير بالقياس
الثواب على الى الصبيان فانقلب لا نسمي هذا الخطاب حكما انما الحكم الخطاب المتعلق بفعل المكلف قلت هذا التحكم ظاهر لا يلتفت اليه فافهم واما الحقوق المالية
فلو لم يجب على الصبي كان الاخذ منه ظلما فاذن يتحقق المالية كضمان المتلفات يجب في ماله ولا اثم ينوب عنه الولي في ادائه ولا نزيد بصحة معنية
ذكرتم تكون عقلية بل ان بيعه نافذ مع اذن الولي وهذا حكم شرعي البتة فان معناه ان بيعه بعد الاذن سبب للملك كبيع المكلف ولا يتحقق هذا
الا بجعل الشارع ذلك ولو اورد بدلها كراهة بيعه وعدم نفاذه عند عدم الاذن لكان ادفع للتعصب فاذن الحق ما قال صدر الشريعة رحمه الله
الصواب خطاب الله المتعلق بفعل العباد البحث الرابع انه يخرج من الحد ما ثبت بالاصول الثلثة غير الكتاب من السنة والاجماع والقياس لعدم خطاب
الله هنالك والجواب انها كاشفة عن الخطاب الالهي فالثابت بها اي بالاصول الثلثة ثابت به اي بالخطاب الالهي فالحكم حقيقة هو ذلك الخطاب فان قلت
على هذا يلزم ان لا يعد نظم القرآن خطابا لانه كاشف ايضا عن النفسي قلنا اما عدم عد نظم القرآن منه اي من الكاشف مع انه كاشف عن النفسي فلان
الدال كانه المدلول فلا يسمى كاشفا بادي الرأي فافهم واما الحنفية لا ينسبون الكشف الا الى القياس قال وما من الحنفية ان القياس مظهر دون

والاجماع المبنى على انه صرح في الفرعية فانه يحتاج الى اصل تقيس عليه حال هذا الحكم بخلافهما ولا يحتاج في هذا الحكم منهما الى شيء سوى منبهوا اثبات الحكم اليهما وكشف الحكم اليه فتامل فيه فانه دقيق حقيق بالقبول ثم في تسمية الكلام في الازل خطابا خلاف فبعضهم علموه خطابا والاخرون لا والحق انه خلاف لفظي ان فسر بما يفهم ولو بالاخرة اي ما في صلح الافهام كان خطابا فيه اي في الازل لانه صالح فيه الافهام فيما لا يزال وان فسر بما افهم اي وقع افهامه لم يكن في الازل خطابا اذ لم يتحقق الافهام فيه بل فيما لا يزال فقط والخطاب في اللغة توجيه الكلام للافهام ثم اطلق على الكلام الموجه للافهام فان اكتفى بالصلوح للافادة فالازلي خطاب في الازل وان اريد الافهام الحالي فلا واما اخذ العلم بافهامه في الحد كما قال السيد قدس سره فغير ظاهر ولا يفهم من لفظ الخطاب وما قال في الحاشية ان المعتبر في كون الكلام خطابا احد الامرين الافهام بالفعل او العلم بالافهام في المال واما الخطاب بالقوة مع عدم العلم في الحال بكونه مفهما في المال فليس لا خطابا بالقوة عند الفريقين فادعاء محض بل الكلام الذي يصلح للافهام خطاب عند من يكتفي بالصلاح للافهام في المال علم انه يفهم ما لا ام لا فيشير الى العلم بانه خطاب علم كونه مفهما فظهور الخطابية انما هو بالعلم واما نفس الخطابية فبالتهيؤ والتوجه للافهام ولو انا امثال دينبني عليه انه حكم في الازل وفيما لا يزال فمن قال الكلام خطاب في الازل قال انه حكم وفيمن لم يقل لا نقول به فان قلت كيف يتاتى ازلية الحكم مع انه الخطاب المتعلق وللتعلق حادث قلت المراد بالتعلق في الحد وقوع فعل المكلف من متعلقاته كالمفعول ونحوه وليس هذا التعلق حادثا بل الحادث التعلق بمعنى ان يصير المكلف مشغول الذمة بالفعل وبين هذا من فاك كذا في التحرير ولك ان تقول بعبارة اخرى المراد في الحد التعلق الاعم من التعلقي والتنجيزي والحادث التنجيزي فتدبر ولما فرغ عن الحد شرع في التقسيم فقال ثم الاقتضاء الذي في الحكم ان كان حتما الفعل غير كف فالايجاب اي ما في الحكم الايجاب وعلى هذا يلزم ان لا يكون الكف عن الحرام واجبا ولا يصلح الدخول في ما في الاقسام فيختل الحصر فالصواب ان لا يقيد بغير الكف ويفسر الامر النفسي وهو ظاهر عند كون الامر النفسي مدلول اللفظي او ان كان ترجيحا الفعل فالندب اي فالحكم الندب او ان كان حتما للفعل الكف فالتحريم اي فالحكم التحريم بالقياس الى المكفوف عنه وان كان ايجابا بالقياس الى نفس المطلوب فتدبر فيه حسن التدبر او ان كان ترجيحا الكف فالكراهية اي فالحكم الكراهية والتخيير الاباحة اي الحكم بالتخيير الاباحة والحنفية لما وجدوا الاحكام ما ثبت بدليل قطعي تخالف لما ثبت بظني لاحظوا في التقسيم حال الدال في الطلب الحتمي لانه العمدة في الباب فقالوا ان ثبت الطلب الجازم بقطعي فالافتراض ان كان ذلك الطلب للفعل او التحريم ان كان ذلك للكف او ثبت الطلب الجازم بظني فالايجاب ان كان ذلك الطلب للفعل وكراهة التحريم ان كان ذلك للكف فالاحكام اذن سبعة فقد بان لك ان النزاع بيننا وبين الشافعية ليس الا في التسمية لا في المعنى فلا وجه لما شنع الدليل صاحب المحصول لابطال قولنا ومن زعم من الشافعية ان النزاع معنوي في ان الافتراض في كلام الشارع على ايهما يحمل فقد غلط كيف وان النصوص كلها كانت قطعية في زمن الرسول صلعم واله واصحابه وسلم والظن انما نشأ من بعد ذلك الزمان ومن البين ان اطلاق الافتراض في لسان الشارع ليس الا على الالزام لا غير والذي اوقعه في هذا الغلط بين القاضي الامام ابو زيد في وجه التسمية بالافتراض والوجوب وكراهة التحريم يشاركانها اي الافتراض والتحريم في استحقاق العقاب بالترك اي الافتراض والوجوب يشاركان في استحقاق العقاب بترك فعلهما والتحريم وكراهة التحريم يشاركان في استحقاق العقاب بترك الكف ومن ههنا اي من اجل التشارك في هذا اللازم قال الامام الهمام محمد رحمه الله تعالى كل مكروه حرام تجوزا وبراد استحقاق العقاب بالفعل للقطع بان محمدا رحمه الله تعالى لا يكفر جاحد المكروه وحقيقة من الكلام ما قالا اي الامامان الشيخان انه الى الحرام اقرب للتشارك في استحقاق العقاب بالفعل هذا واعلم انه قد يطلق الافتراض على ما يكون ركنا او شرطا للعبادة فيقال انه فرض فيه وان كان ثابتا بدليل ظني كما يقال مسح ربع الراس فرض وامثاله ومالم يكن شرطا ولا ركنا ... وكذا يقال كان حتما يقال الواجب سواء كان الحكم مقطوعا كما يقال الستر واجب في الطواف اوظنيا ... ذكره في الكشف وبعضهم زعموا انهم انما اطلقوا الفرض في امثال المسح لانه قطعي ثابت بالكتاب وشفعه

عليه فيه تشنيعات يطول الكلام بذكرها ومن اراد الاطلاع عليه فليرجع اليه واعلم انهم جعلوا اقسام الحكم مرة الايجاب والتحريم وجعلوا مرة اخرى الوجوب والحرمة وحمل بعضهم على المسامحة وقالوا انما جعل الوجوب والحرمة لانهما اثران لهما او اريد بهما الايجاب والتحريم اطلاقا للمسبب على السبب ولك ان تتجوز في المقسم وتقول اريد بالمقسم حين قسم الى الوجوب والحرمة ما ثبت بالخطاب وهذا الصنيع بكلام صدر الشريعة بل كأنه ظاهر فيه وحمل بعضهم على انهما متحدان بالذات متغايران بالاعتبار فلا باس بجعلهما من اقسام الحكم لانه ليس ههنا صفة حقيقية قائمة بالفعل حتى يسمى وجوبا وحرمة فان الفعل معدوم ولا يتصف المعدوم بصفة حقيقية فاذن ليس الا صفة الحاكم وهو معنى افعال ولها اعتباران اعتبار قيامها بالفاعل ونسبتها اليه وح يسمى ايجابا واعتبار تعلقها بالفعل فانه متعلق بالفعل وبهذا الاعتبار يسمى وجوبا وهذا معنى قوله فان معنى الفعل اذا نسب الى الحاكم واعتبر مع هذا الانتساب سمي ايجابا واذا نسب الى الفعل واعتبر مع هذا الانتساب سمي وجوبا فبينهما اتحاد ذاتي وتغاير اعتباري واورد ان الوجوب مترتب على الايجاب فان الشيء يجب بالايجاب فكيف الاتحاد والا لزم ترتب الشيء على نفسه واجيب بعدم المنافاة بين الاتحاد والترتب لجواز ترتب الشيء باعتبار على نفسه باعتبار اخر ومرجعه الى ترتب احد الاعتبارين على الاخر ولا استحالة فيه وفيه بحث فيه نسبته الى الفعل متاخر عن نسبته الى الحكم قال السيد قدس سره وبهذا ايجاب بتحليل الى الايجاب من مقولة الفعل والوجوب من مقولة الانفعال وهما متباينتان بالذات فلا يمكن الاتحاد وقال انه لا باس في كون الشيء باعتبار مندرجا تحت مقولة وباعتبار آخر تحت اخرى ودعوى امتناع صدق المقولات على شيء باعتبارات شتى محل مناقشة فانه جائز لا باس به انتهى كلامه الشريف اقول انه قدس سره لم يرد المقولة الحقيقية كيف والفعل المقولة عبارة عن هيئة غير قارة حاصلة من التاثير ولا يصدق على صفات الباري بل اراد الاعتبارية والحاصل ان تصادق المقولات الحقيقية التي هي اجناس عالية لم يلزم وتصادق المقولات الاعتبارية التي لغيرها العقل وان لم يكن اجناسا باعتبارات مختلفة ليس بممتنع فلا باس بان يصدق عليه باعتبار انتسابه الى الحاكم الفاعل فعل حتى تاثيرية واعتبار نسبته الى الفعل المفعول انفعال اي هيئة تاثيرية فلا يرد ما قيل في حواشي ميرزاجان ان الشيخ شيخ الفلاسفة ابا علي بن سينا في الشفاء صرح بان المقولات متباينة بالذات تباينا ذاتيا فلا تتصادق على شيء ولو باعتبار وجه عدم الورود ان قول ابن سينا في المقولات الحقيقية لا الاعتبارية ونحن ندعي صدق الاعتبارية فاين هذا من ذلك واعلم ان ما ذكره المص تنزل بعد تسليم قول ابن سينا ذلك ان تقول اي حجة في حسبان ابن سينا فان ما قام عليه دليلا قلنا انه لا انساعده فمعنى كلامه قدس سره ان دعوى امتناع صدق المقولات وان اشتهر بين الفلاسفة وصدر عن شيخهم محل مناقشة عندي فلا ايراد ثم ههنا بحثان الاول انه لا يلزم من الدليل غير ان الفعل لا يتصف بصفة خارجية ولا يلزم ان لا يتصف بصفة اعتبارية والوجوب يجوز ان يكون صفة اعتبارية وما قال في الحاشية ان الوجوب ليس صفة للفعل خارجي حال وجوده بل هو صفة له حادثة قبل وجوده والمعدوم ما دام معدوما لا يتصف بصفة حادثة اصلا فيه لا حظ للفعل من الوجوب الا وجود الفعل متعلقا به ففيه انه سلم تعلق الفعل فكونه متعلقه صفة حادثة فيلزم ان لا يصح هذا التعلق هو ايضا تحقق ان اتصاف الفعل به باعتبار وجوده التقديري ومع يصح اتصافه بصفة اعتبارية اخرى ثم ان تنزلنا القول سلمنا ان الفعل غير متصف بصفة ثبوتية لكن المكلف موجود عند تنجيز التكليف قطعا ويحدث من تعلق الخطاب الازلي به صفة فيه هي صيرورة ذمته مشغولة باداء الفعل وهو الوجوب فافهم واما الكلام بان الطلب لا يتعلق بالمعدوم ويجيء انه مكلف فلا بد له من وجود فالمكلف وان كان معدوما زمانيا لكنه حاضر عنده تعالى فيتعلق به الطلب كالفعل حاضر عنده تعالى موجود في زمانه فيمكن ان يتصف بصفة ثبوتية هي الوجوب فلا يفقه هذا العبد فان ما يجيء من تكليف المعدوم الطلب التعليقي هو لا يستدعي الوجود بل التعلق التعليقي يصح بالمعدوم واما وجود المكلف والفعل متحققين بزمانيي وجودهما في الازل عنده تعالى قول بقدم الدهري والاصوليين بمعزل منه شيئا فريا هذا الثاني ان تغاير الوجوب والايجاب ضروري فانهما متضايفان متقضيان للموصوفين المتغايرين وانكاره مكابرة الجواب انا لا ننكر تغاير المفهومين وانما المقصود اتحاد المصداق بالذات مع المغايرة بالاعتبار وهو معنى الفعل قائما بالفاعل متعلقا بالمفعول فالعقل ينتزع منه مفهومين

اصحابها باعتبار قيام هذا المعنى بالفاعل فيتصف بها الفاعل والآخر باعتبار تعلقه بالمفعول فيتصف به المفعول فالمفروض مثلا بمعنى المفعول يتصف بالوجوب والايجاب اي
فعندا التغاير بينهما اعتبار المقابل للاول كما لا يخفى على ذوي الفطانة الحق عند علماء الغيب ولما فرغ عن تقسيم الاقتضاء والتخيير اي الخطاب التكليفي شرع في تقسيم
الوضعي فقال ثم خطاب الوضع اصناف منها الحكم على الوصف بالسببية اي بكونه سببا للحكم ويعرف بالاستقراء وقضيته الكان سبب وقتيا كالدلوك اي الزوال
لوجوب الصلوة لقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس ومعنويا كالاسكار للتحريم لقوله عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام كل مسكر حرام رواه مسلم ومنها
الحكم بكونه مانعا اما للحكم لتقطع مع بقاء السبب اي السببية كالابوة في القصاص فانها مانعة للقصاص مع وجود السبب وهو القتل ظلما او السبب كالدين في الزكوة
فانه يمنع النصاب عن كونه سببا فان اداءه حاجة اصلية والنصاب صار مشغولا فلم يبق فاضلا حتى يكون مقتضيا الى وجوب الاغنياء فقد اتضح الفرق
بين هذا والابوة فان الشرع جعل في باب الزكوة النصاب الغني سببا واما القصاص فالسبب فيه القتل العمد العدوان وانما تخلف الحكم في البعض لمانع فافهم
ومنها الحكم بكونه شرطا للحكم كالقدرة على تسليم المبيع للبيع اي صحته وهو حكم او للسبب كالطهارة شرطت في الصلوة وسببها تعظيم الباري تعالى وقد شرطت
الطهارة فيها لاجل ان التعظيم يتحقق مع فقدان الطهارة هذا ولان شرع في مسائل الاحكام وتقدم تعريف الواجب لما فيه من التعب وان كان علم سابقا
في التقسيم وهو ما استحق تاركه العقاب استحقاقا عقليا كما عليه القائلون بالحسن والقبح العقليين او استحقاقا عاديا كما عليه الاشعرية وزيد تاركه في جميع وقته ليدخل الموسع
وقيل تاركه في جميع وقته ليدخل الموسع والكفائي ولا حاجة اليه ويكفي ما في المتن فتدبر وقيل انه لا يصح استحقاق العقاب بالعدم لانه غير مقدور وان
اريد الكف عن الفعل للزم ان يكون تارك الغير الكاف لا يستحق بالعقاب ففيه ما سيجيئ ان عدم المقدور وان كان في نفسه غير مقدور لوجب استحقاق العقاب فان قيل
فعلى هذا يلزم عدم صحة العفو قلنا كلا والعفو لمستحق العقاب من الكرم فلا ينافي الاستحقاق ولصلح وقيل ما اوعد بالعقاب على تركه ولا يخرج العفو لان الخلف
في الوعيد جائز فيجوز ان يوعد العقاب ولا ياتي به فان اهل العقول السليمة يعدونه فضلا لا نقصا وهو مروي عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما دون الوعد
فان الخلف فيه نقص مستحيل عليه سبحانه ورد هذا العذر بان الايعاد ان الله تعالى خبر فهو صادق قطعا لاستحالة الكذب هناك واعتذر بان كونه خبرا ممنوع بل هو انشاء
للتخويف فلا باس في الخلف ورده بقوله وتجويز كونه انشاء للتخويف كما قيل في حواشي مرزا جان وغيرها عدول عن الحقيقة بلا موجب ملتجئ الى العدول و
وهو غير جائز على ان مثله يجري في الوعد ويمكن ان يقال انه لا انشاء الترغيب فيجوز فيه الخلف فينسد باب المعاد هف اقول ثالثا انه لو تم تجويز الانشاء فيدل
على بطلان العفو مطلقا لانه التجاوز عمن يستحق المواخذة وعلى هذا ليس المواخذة موعودة والكلام كان في خروجه بعد تسليم وجوده اذا لم يتم العذر تجويز التخلف
فلا بد ان يقال في العذر ان الايعاد في كلامه تعالى مقيد بعدم العفو فلا خلف ولا ايراد وذلك ان تعلق عليه بان التقييد عدول عن الحقيقة بلا موجب ومثله
يجري في الوعد ايضا فيلزم جواز تعذيب الموعود بالجنة بغير حساب جوازا وقوعيا فالحق ان الموجب للعدول متحقق وهو ثبوت جواز العفو لاهل الكبائر الغير المشركين
ثبوتا قطعيا جليا كالشمس على نصف النهار فلا بد من العدول عن الظاهر في الوعيدات التي لغير الكفرة فاما بالتقييد او بجعله انشاء التخويف واما الوعد
فلا موجب فيه فيبقى على الحقيقة وما قال المحشي ليس بشيء لان التخويف لا يكون الا على فعل قبيح موجب استحقاق الذم فالتجاوز عن مستحق الذم والعقاب هو
قيل في ترجيح الاضمار على التخويف بان التخويف مخصوص بعصاة المؤمنين المغفورين ونص الوعيد شامل لغيرهم وليس في حقهم تخويف ولا يصح في كلام احد
ان يكون تخويفا في حق البعض وخبرا في حق الآخرين ولا يبعد ان يجاب بانه هناك تخويف في حق الكل لانه ربما يؤاخذ فان مواخذة الخوف جائز وربما
يعفو لعموم الآيات والاحاديث المخصوصة بالشرك لا تحمل على انشاء التخويف لعدم الموجب هناك ولذا ترى في كلام الشيخ الاكبر خليفة الله في الارضين قدس
سره ان لا وعيد حقيقة الا النصوص الواردة في حق المشركين مسئلة الواجب على الكفاية اي الواجب الذي من شانه ان ينتاب الاتون ولا يعاقب التارك لو
اداه البعض والمثوبات احد يعاقب الكل وانما يجب على الكل والمصنف جرى في هذا الكتاب في اطلاق الواجب بحيث يشتمل الفرض ايضا ويسقط بفعل البعض قائل

سقوط الواجب من غير اداءه نسخ له قال ولا يلزم النسخ لان سقوط الامر قبل الاداء قد يكون لانتفاء علة الوجوب هو ليس بنسخ وهي حصول المقصود من ايجابه باتيان واحد وتحقيقه ان المقصود من الايجاب قد يكون الثواب للمكلف بالاشتغال به كما في الاركان الاربعة وقد يكون المقصود شيئا اخر يجب لاجله بحصل المقصود بحصوله فاذا حصل المقصود لا يبقى الواجب اجابا كالجهاد فانه انما وجب لاعلاء كلمة الله تعالى فاذا اتى البعض حصل الاعلاء وسقط الوجوب وهذا بمراحل من النسخ وقيل الواجب على الكفاية واجب على البعض المبهم وهو مختار صاحب المحصول واما القول بانه واجبا على واحد معين عند الله غير معلوم عندنا فلم يصدر ممن يعتد به وبطلانه بين فانه يلزم ان لا يكون المكلف عالما بما كلف به ولا يصح من احد نية اداء الواجب القول بانه واجب على البعض المعين وهم المشاهدون للشئ كصلوة الجنازة فانها تجب على من شاهدها فشرح لقول الجمهور فانهم لا يقولون لوجوب صلوة الجنازة على كل احد كيف وهذا تكليف بما لا يطاق وقد صرح صاحب الهداية ان سبب وجوب صلوة الجنازة شهودها وقال صدر الشريعة في شرح الوقاية يصير صلوة الجنازة فرضا على جيرانه ودون من هو بعيد فان اقام الاقربون كلهم او بعضهم سقط عن الكل وان بلغ الابعدات الاقرب فضيع حقه فعلى الابعدان يقوم بها فان ترك الكل فكل من بلغ اليه خبر موته اثم فافهم لنا اولا النصوص كقوله تعالى كتب عليكم القتال وقوله عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة رواه الامام ابو حنيفة وغير ذلك فلا وجه للعدول عنه ولنا ثانيا اثم الكل بتركه اذا ظنوا ان غيره لم يفعل ولو لم يكن واجبا عليهم لم ياثموا جميعا قال في الحاشية وفيما فيه قول وجه ان اثم الكل لا يوجب الوجوب على الكل بل اثم الكل لكونه فردا من البعض كما سيجيء مع حله وقد يقال العقل اثم الكل للوجوب على الكل بما هو كل فلا يلزم منه الوجوب على كل والمدعى هذا وخونه ظاهر فان اشتراط الاجتماع في الوجوب غير معقول والا يلزم الاثم بترك البعض وهو باطل في الوجوب الكفاي قالوا الوجوب على البعض قالوا اولا سقط بفعل البعض ولو كان واجبا على الكل لم يسقط بفعل البعض كسائر العبادات قلنا لا نسلم الملازمة اذا المقصود وجود الفعل في الواقع وقد وجد فلم يبق علة الوجوب فسقط كسقوط ما على الكفيلين باداء احدهما لحصول المقصود وهو حصول حق الدائن وهذا سند للمنع فلا يضر المناقشة فيه بانه ليس على الكفيل دين وانما عليهما المطالبة فانه يكفينا في الاستناد سقوط المطالبة عنهما باداء ما توجه به المطالبة اليهما نعم لو كان قياسا كما يفهم من بعض كتب الشافعية لتضر فافهم وقالوا ثانيا الابهام في المكلف كالابهام في المكلف به والتكليف بالمكلف به المبهم صحيح فكذا على المكلف المبهم لحصول المصلحة به قلنا اولا قياس في مقابلة النصوص فلا يسمع وقد تقرر ان الواجب الكفائي يسقط بفعل الكل والبعض فالمكلف القدر المشترك وهو البعض فلا يتحقق المانع الا الابهام وهو غير مانع لان الابهام في المكلف مثله في المكلف به وهو لا يمنع وح فالجواب ان السقوط بفعل البعض والكل لا يستلزم الوجوب على القدر المشترك كيف والنصوص قاضية بالوجوب على الكل فلم لا يجوز ان يكون من خواص بعض الواجبات سقوطها بالفعل واحد فافهم ونقول ثانيا قياس مع الفارق اذ تاثيم المبهم غير معقول بخلاف تاثيم المتعين بترك المبهم فابهام المكلف مانع دون المكلف به قيل عليه مذهبهم اثم الكل بسبب ترك البعض فلا تاثيم للمبهم قلنا بل الزم انه ترك البعض يقتضي اولا وبالذات تاثيم البعض اذ هم التاركون الواجب لكنه يؤول الى اثم الجميع ثانيا وبالعرض بعدم اولوية البعض اولى من البعض بل نقول لا نعني بتاثيم الكل بالعرض اليه الا اذا كان واجبا على الكل بالعرض وهم غير قائلين به فيلزم تاثيم المبهم اقول لما فيه الكل من فرد البعض المبهم اذ مراد هم بالبعض اعم من ان يتحقق في البعض والكل فان الكل اذا اتوا به تاتوا عليهم اتفاقا فاثم الكل فرد من اثم البعض كما ان اتيان الكل كان فردا من اتيان البعض وهذا النحو من تاثيم المبهم معقول البتة لانه لا ينافي التحصيل نعم تاثيم المبهم الغير الجامع للكل على الكل من حيث انه مبهم غير معقول مشكل فيه ارلا ان الكل وان كان فرد البعض لكن الوجوب على اسم على واحد مما صدق عليه البعض وعلى البعض المبهم في اسے فرد تحقق وفي الاول الوجوب على الكل وانما الاختلاف في التعبير وعلى الثاني فتاثيم المبهم لازم قطعا لان الاثم لا يكون الا للتارك الوجب عليه فهنا التارك لا ايجاب البعض المبهم فهو الآثم وهو غير معقول لانه لا يتوجه الحساب بالذات اليه فتدبر وثانيا نقول

هذا العبارة ان تاثيم المبهم باطل لان العقاب اما على بعض مبهم من حيث الابهام او على بعض معين او على الكل وبطلان الاول ضروري وكذا الثاني اذ لا اولوية
لبعض دون بعض وكذا الثالث وهو ظلم لان لكل احد منهم العذر بانك اوجبت على البعض فعذب سواي ولا يصح ان يقال انما يعذب الكل بعدم الاولوية فيقال ان
هذا ليس اولى من عفو الكل بل العفو اولى لان رحمته سبقت غضبه ولو قيل ان الوجوب على افراد البعض وكل من افراده قال الآلي ما قلنا من الوجوب على
الجميع هذا والعلم بالاثم عند علام الغيوب وقالوا ثانيا قال الله تعالى فلولا نفر من كل فرقة طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم
يعني لم لا ينفر من كل فرقة طائفة واحدا كان او اكثر مع رسول الله صلعم ليتفقه النافرون وينذروا قومهم بعد الرجوع او لم ينفر طائفة في السرايا
ولم ينفر كل احد بل يبقى اخرون مع رسول الله صلعم ليتفقه الباقون وينذروا قومهم الذين مع السرايا اذا رجعوا فقد امر البعض بالخروج للتفقه او الجهاد
وكل منهما واجب على الكفاية قلنا ليس في الكريمة ما يدل على الوجوب على البعض بل فيه التحريض لخروج البعض ليحصل لهم فائدة التفقه وعلى التنزل نقول
ما دل بالسقوط بفعل البعض جمعا بين الادلة هذا الدليل والدلائل الدالة على الوجوب على الكل من النصوص وغيرها ثم قال في التحرير يشكل مسئلة الوجوب
على البعض بدليل السقوط بفعل البعض بسقوط صلوة الجنازة بفعل الصبي العاقل كما هو الصحيح عند الشافعية مع انه لا وجوب عليه ولا يسقط الواجب الا
باداء من وجب عليه اقول لا اشكال فان ذلك السقوط كسقوط الدين باداء المتبرع مع انه لا وجوب لاداء الدين عليه والحاصل انه ربما يكون المقصود
من الايجاب شيء خروج الفعل المقصود منه في الوجود فان وجد بنفسه او باداء من لا وجوب عليه يسقط الوجوب وهذا كما انه متحقق في حقوق العباد فان المقصود
وصول الدين مثلا فان وجد الدين مال المديون واحد بقدر دينه من غير اذنه او ادى المتبرع الدين سقط الوجوب عن ذمة المديون كذا في
حقوق الله التي يكون المقصود منها وقوع المصلحة دون ابتلاء المكلف بالذات بل الابتلاء لاجل وقوع الفعل فقط فلو وقع المصلحة بنفسها كما اذا اسلم
الكفرة او ماتوا او قتلوا فيما بينهم او قتلوا اجنبيا سقط وجوب الجهاد عن الذمة بما قيل ان هذا قياس الحقوق الالهية على الحقوق العبدية وهو غير صحيح ساقط
فتـــبه **مسئلة** ايجاب امر من امور معلومة صحيح ورد به والواجب المخير اصطلاحا كخصال الكفارة وقيل فيها ايجاب الجميع ويسقط بفعل البعض فلو
اتى المكلف بالجميع يستحق ثواب واجبات على هذا الراي لانه اتى بواجبات اقول هذا غير سديد اذ ذلك فرع جواز اجتماع الجميع وقد لا يجوز كنصب احد
المستعدين للامامة الكبرى فانه واجب ونصب الكل حرام فكيف يستحق الاتي بالكل ثواب واجبات بل يستحق الاثم ولعل القائل بهذا انما يقول
بثوابات مهما امكن ثم الظاهر ان النزاع انما هو فيما ورد الامر به اشياء معلومة هو على هذا فالمتفق انما هو ثبوت الامر فيها بهذا الوجه والاثم
هذا الاحتمال مما لم يشتهر قائله قال السيد قال بعض المعتزلة لا يعتد بهم قال في الحاشية قال مشاهيرهم الواجب الكل بدلا وهذا عين مذهبنا فلا نزاع
في المعنى وبعضهم جعلوا النزاع معنويا فحرروا هذا المذهب بان الواجب الكل ثم ردوا بانه لو كان كذلك لزم الاثم بترك البعض وقيل الواجب واحد معين عنده تعالى
مبهم عندنا وهو الذي اتى به التعيين بالفعل فيختلف الواجب فمن اتى بالاعتاق فهو الواجب عليه ومن اتى بالاطعام او الكسوة فهو الواجب ورد بان الوجوب يجب ان يكون قبل الاداء
لئلا ان العلم بالوجوب يجب قبل الفعل والا فهذا العامل قائل بعلية الوجوب حتى يتمثل الامتثال من غير العلم بالوجوب غير المعقول فان الاتيان بالواجب
من حيث انه واجب منوية في اكثر الواجبات خصوصا في الكفارة قال في الحاشية الوجوب طلب هو قبل المطلوب والتعيين ولو في علم الباري انما يكون
بعد الوجود لان العلم تابع للمعلوم انتهى وهذا يرشدك الى ان الحاصل انه لا يتصور الطلب للمعين قبل الوجود وهذا كما ترى فان الله تعالى يعلم الاشياء قبل
وجودها كما يوجد فيعلم كل ما يأتي به المكلف معينا فيصح تعلق الطلب به بحق ما قلنا سابقا فافهم وقيل الواجب احد معين لا يختلف لكن يسقط عن الذمة به اي
باتيانه ويسقط باتيان الاخر ايضا لوقوعه بدلا منه لنا الجواز عقلا متحقق كيف وان الواجبات كلها انما طلب فيها القدر المشترك فان الصلوة انما طلب الامر
المشترك بين الصلوة الجزئية الواقعة في كل جزء من زمن وقتها وانكاره مكابرة والنص دل عليه دلالة قاطعة فيجب القول به قالوا وجوب الكل قالوا

نفي التخيير وانما قيد به لان البعض لا علم لا يعطي الا هذا القدر ولا الواحد غير معين وغير المعين مجهول فيستحيل وقوعه فلا يكلف به لانه يستحيل امتناع التكليف به ويكون ابطال المعين المختلف وغير المختلف لانه مجهول فلا يصح التكليف به ايضا قلنا لا نسلم ان غير المعين مجهول بل انه معلوم من حيث انه واجب وهو مفهوم واحد من الثلثة وانكان مجهولا من حيث انه معين لكنه ليس لواجب بهذا الاعتبار وتعلق هذا المفهوم لو وقوع كل فاستحالة ممنوعة وانما يستحيل لو كلف بايقاعه غير معين في الخارج وقالوا ثانيا ان الواحد واجب غير فيه مخير وكون الواجب احدها والتخيير فيه تنافيا تضادا قلنا الواجب المبهم والمخير فيه المتعينات التي من افراده وذلك جائز لان محل الوجوب غير محل التخيير كوجوبا عدم التنفيذين والاجازة اتفاقا مع امكان كل منهما وقالوا ثالثا الوجوب بالجميع في المخير كالوجوب على الجميع في الكفاية فيكون الواجب فيه الكل كما كان الواجب هناك على الكل فان اكتفى فيهما واحد وهو حصول المصلحة بينهم قلنا اولا انه تعليل في مقابلة النص القاطع وثانيا انه قياس مع الفارق اذ تأثيم واحد لا بعينه غير معقول فلذا لم يجب هناك على واحد لا بعينه بل على الكل بخلاف التأثيم بترك واحد فانه معقول قالوا وجوب معين مختلف قالوا اعلم الله ما يفعله فهو الواجب في الحقيقة اقول يلزم منه انه لو لم يفعل لم يكن شيء واجبا عليه الا ان يقال علم لو لم يفعل ذلك الشيء ولا يخفى ما فيه من الكلفة قلنا نعم انه الواجب لكن لكونه احد الا لخصوصه يعني لكونه فردا من افراد الواجب هو الواحد من الثلثة لا لان الواجب هو خصوصه فافهم قالوا وجوب واحد معين غير مختلف قالوا ولا يجب ان يعلم الأمر الواجب والا لا يصح الامر فيكون الواجب معينا عنده تعالى لان الابهام لا يكون في المعلوم قلنا العلم حسب ما هو عليه وهو مفهوم احد بالابهام فيه انما الابهام في افراده فان العلم تابع اي مطابق للمعلوم وقالوا ثانيا لو اتى المكلف بالكل معا فالامتثال اي الاتيان كما وجب اما بالكل فيجب الكل لانه لا يمتثل الا بالواجب والامتثال بكل واحد فيلزم تعدد العلة التامة على واحد وهو محال او الامتثال بواحد لا بعينه وهو غير موجود فتعين المعين اقول في الجواب اختار الشق الاول ولا يلزم وجوب الكل بل الامتثال بالكل فانه انما امتثل بالكل لكونه فردا من مفهوم احدها ووجوده فيها وانما يلزم وجوب الكل لو لا الامتثال بالكل لو لم يكن الكل بدلا يصير المجموع بما هو المجموع واجبا الاترى ان عدم الجزء علة تامة لعدم الكل فاذا عدم الجزءان كان المجموع من العدمين هو العلة التامة لان العلة بالحقيقة عدم العلة التامة فاذا عدم جزء تحقق عدمها في ضمنه فهو العلة لاشتماله عليها واذا عدم الجزءان فالكل علة لاشتماله على عدم العلة التامة فكذا ههنا الواجب حقيقة واحد لا بعينه فاذا وجد احد معين كان الوجوب لاشتماله عليه واذا وجد الكل فهو الوجوب لاشتماله عليه ايضا ويمكن ان يقرر باختيار الاخير ومنع كون الواحد لا بعينه غير موجود بل هو موجود في ضمن وجود الكل وجه الامتثال وهذا اظهر واجاب في المنهاج بان الامتثال للكل لا باس بتعدد العلة التامة او تلك معرفات شرعية وليست علل حقيقية فلا حلف وفيه نظر لان هذا المعرف اسوة بالعلل العقلية فيلزم من الامتناع فيها الامتناع ههنا وهذا مناف لما تحقق المتقدمون من تجويز تعدد العلل في باب القياس فالصواب ان يقرر بان الامتثال امر موجود فلا بد من علة وجوده وليس علة شرعية بل عقلية والشرع انما جعل الواجب واجبا واما كونه موجبا للامتثال فامر عقلي نعم انها علل عادية والمؤثر حقيقة هو الله تعالى لكن التعدد فيها ايضا غير متصور وكيف يجوز عاقل ان احتراق حطب واحد باحتراقين ولعل هذا مراد شارح المنهاج بقوله ان الدليل الدال على امتناع التعدد دال على امتناع تعدد المعرفات ايضا ثم انه يلزم من الامتثال بالكل وجوب الكل فلا يصح الا بالمراجعة الى ما سبق في المتين ثم ان المستدل بين فساد وجوب واحد لا بعينه فان سلم فلا ينفع القول بالامتثال بالكل وان لم يسلم فهو الجواب فافهم تقسيم الواجب انكان لادائه وقت مقدر شرعا فموقت والا فغير موقت والوقت في الموقت اما ان يفضل عن الواجب فيسمى ظرفا وموسعا والمشهور ان الموسع اسم للواجب كوقت الصلوة وهو سبب للوجوب لاضافة الصلوة اليه وهي تتكرر بتكرر الوقت وهذا اية السببية وظرف للمودى فانه يسعه ويسع غيره وشرط للاداء وهو اي كونه شرطا للاداء الحكم في كل واجب موقت وليس الظرف عين الشرط لان المشروط الاداء والمظروف الصلوة المؤداة والاداء غير المؤدى وما في التحرير المراد بالاداء الفعل المفعول فيتحدان اي المشروط والمؤدى المظروف لا المراد فعل الفاعل هو الاداء لانه اعتباري لا وجود له في الخارج لان الحادث وانكان باعتبار ما يصلح المشروطية واما ان يساوي الوقت الواجب بحيث لا يسع غيره فيسمى معيارا ومضيقا والمضيق قد يطلق

على الواجب وهو قد يكون سببا للوجوب كرمضان عين شرعا لفرض الصوم واليوم الواحد لا يصلح محلا للصومين فاذا تعين للفرض فلم يبق غيره شروعا فصار الوقت معيارا له فلا يشترط نية التعيين اذ لا مزاحم فيصح بنية المطلق بل يصح بنية مباينة النفل والواجب الآخر عند الحنفية خلافا للجمهور الائمة الثلاثة قال الشيخ ابن الهمام الحق معهم لان التعيين شرعا لفرض الصوم يقتضي عدم صحة ما نوى لا صحة ما لم ينو كيف وهو منا في بما هي انما لم اردت صوم الفرض والاعمال بالنيات قال في الحاشية اذا لغى جهة الخصوص شرعا بقي مطلق النية الصحيحة لوجود فصل النوع اذا انحصر في فرد بيان ذلك ان نية هذا ورده وافق الاستاذ الشيخ في العلوم بان انتفاء الخصوص شرعا لا يوجب بقاء المطلق بل يجوز ان ينتفيا معا مع ان الكلام في صحة الاطلاق الغير وشيدا كانه في بعض تصانيفه بان تعين الشهر لصوم الفرض يوجب حرمة صوم آخر لانه لا يبقى مشروعا كيوم والنهي في الشرعيات تقرر المشروعية بل يجوز ان يصح وانكان لا قربا عاصيا كصوم العيد فلم يخص النوع في الفرد ولو سلم ان الشهر لم يبق محل الصوم اصلا لكن لا يلزم منه عدم اشتراط نية التعيين بل يجوز ان يلغوا النية ويكون الصائم لغير الفرض كعادم النية في حكم المفطر هذا وتحقيق المقام ان اليوم الواحد اي يوم كان لا يسع اكثر من صوم واحد بالضرورة فشهر رمضان لا يسع كل يوم منه الا صوما واحدا وما اوجب الله تعالى الصوم فيه صار الصوم الذي يسعه صوم فرض فلم يبق محلا لصوم آخر الا نفلا ويؤيده ايضا حديث رواه الفقهاء فاذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان لانه نفي حقيقة غير صوم فلم يبق محلا لرمضان فايام هذا الشهر كالليالي في حق صوم غير رمضان بخلاف يوم العيد فان الشرع ما عين الصوم الواحد الذي يسعه بصفة بل حرم ايقاع هذا فان اوقع يكون صوما والموقع عاصيا فلا يثبت ان الواحد الذي [illegible] من ايام هذا الشهر تعين بصفة الفرضية ولا يسع صوما آخر حتى يكون غيره فالصوم المضاف الى هذا اليوم وانلم يتقيد الفرضية [illegible] الفرض فالاطلاق والتعيين سواء وبينه وبين الصوم المضاف اليه المقيد بقيد النفلية في قوة الصوم الفرض والنفل ولو نوى [illegible] الفرض يلغوا هذا التقييد فلتذا هنا هذا ما عندي ولعل الله يحدث بعد ذلك امرا الا نية المسافر عند الامام ابي حنيفة رحمه الله تعالى [illegible] ان نية نفل للترخص في رمضان في حقه كشعبان فلا يتادى بنية واجب آخر والنفل في رواية لذلك ولانه لما رخص [illegible] لمصالح دينه بدلالة النص ومن جملة مصالح دينه ان يفرغ ذمته عن اداء واجب آخر وعلى هذا فيصح الفرض بنية النفل [illegible] يقع عن الفرض وهذه رواية اخرى افتى بها ورد الشيخ ابن الهمام هذا الوجه بان الترخص لا يوجب ان يكون رمضان في حقه كشعبان [illegible] واما عدم اتساع الوقت صوم آخر فبحاله كما يدل عليه الحديث المروي بعمومه وهذا الكلام حق وان شئت فتذكر ما ذكرنا [illegible] هذا اليوم [illegible] الا صوما واحدا وقد جعله الشرع بصفة الفرضية وليس صوم آخر حتى يجوز ايقاعه [illegible] سواء كان [illegible] [illegible] المناط فان اعتبار مصالح البدن ممكن بتجويز الافطار فان اهمل صالح لدنياه فصالح دينه اداء واجب آخر فانها غير [illegible] الفرض كما علمت واما المريض فقد اضطربت الاقوال في كتب المتاخرين [illegible] يقع عن الفرض اذ لا ترخص الا بحقيقة العجز [illegible] فان الرخصة منوطة بظن زيادة المرض وحقيقتها فاذا صام وازداد [illegible] ان يجوز عن واجب آخر عنده قال الشيخ ابن الهمام [illegible] تفصيل بين ان يضره فتعليق الرخصة بخوف الزيادة فهو كالمسافر وانكان المرض لفساد الهضم فيتعلقها فان صام [illegible] الثاني ايضا كما اذا صام صاحب المرض الثاني ويتضرر به هذا وكذا ينبغي ان لا يقع عن فرض لو [illegible] المسافر [illegible] والمريض والمقيم والمسافر [illegible] صوم الوقت [illegible] الذي لا يضره الصوم [illegible] الافطار [illegible] الاحاديث الصحيحة قد دلت على عدم اعتبار المشقة

في رخصة السفر والنقض الاجماع حتى ظهر وخلاف فيه فالتحق السفر على الاطلاق بخلاف المرض فان الظاهر ان ترخيص الافطار فيه للضرورة كيف وقد لا يضر الافطار
عن المرض فلو كان مطلقه مرخصا لما كان لافتراضه فائدة بل يرتفع الصوم من البين اللهم الا قليلا كالمعدوم فافهم وقد لا يكون المعيار معينا بالتعيين
كالنذر المعين فيتادى بمطلق النية وبنية النفل لا في رواية غير مختارة لانه كان للناذر في ذلك اليوم صوم واما كان له ان يصفه بصفة [illegible] وغيره
ولما نذر به صار واجبا فلا يتصف بالنفلية ولا يصح غيره حتى يتصف بالنفلية فهذا اليوم بالقياس الى النفل كالاداء بالقياس الى الصيام [illegible]
النفلية ويبقى نية الصوم في هذا اليوم ومصداقه ليس الا المنذور فيصح ولا يتادى بنية واجب اخر كالقضاء وكالكفارة بلا خلاف في رواية [illegible]
فانه يصح بكل نية فرقا بين ايجاب الله تعالى وبين ايجاب العبد فبايجاب الله تعالى صار صوم رمضان لا يوصف [illegible]
بصفة اخرى ولا يمكن غيره يتصف واما المنذور فانما تعين بنذره وقد كان ايام العمر وقتا للاداء واجب اخر فبنذره لا يخرج عن الصوم
من قبول وصف الوجوب والا لزم قلب المشروع وهو معصية ولا نذر بها واما ابطال النفلية فكان فيه مأذونا من الشارع فوقت النذر المعين محل لايقاع
الصوم مع وصف الكفارة مثلا والا كان ايقاعا تفويت واجب النذر فانكشف الفرق باتم وجه فلا تصغ الى من يقول لا فرق بين النذر ورمضان لانه
رمضان فلم يبق في الوقت ما ينافيه مشروعا فتبصر ان تجد بحكمها والحج ذو شبهين شبه بالمعيار وشبه بالظرف فانه لا يسع في عام واحد الا واحدا وبهذا اشبه
المعيار كما لا يسع الا واجب واحد ولا يستغرق فعله وقته الذي هو اشهر الحج وهذا اية الاتساع وفيه ان العام الواحد بعض من الوقت [illegible] وقت العمر كله
فلا يصلح تشبيها بالمعيارية والا فوقت الصلوة ايضا معيار اذ بعضه لا يسع الا صلوة واحدة ثم عدم استغراق فعله تمام الوقت لا يكفي [illegible] الوقت يفعل
آخر مثله وليس اشهر العام الباقي [illegible] وجه اخر للاشكال اي لكونه ذو شبهين هو ان العام الاول لا يصلح الا حجا واحدا والتاخير عنه ثم فهو وقته
والعام الاخر مشكوك فتعين للاداء فبهذا الوجه معيار وان وجد اعوام اخرى فهي ايضا صالحة لاداء الحج فوسع الوقت الذي هو جميع [illegible]
ذكر القاضي الامام ابو زيد في الاسرار ولعل هذا الوجه هو مراد الامام فخر الاسلام بقوله معنى قولنا انه مشكل ان وقته العمر واشهر الحج [illegible]
ام اشهر الحج من العام الاول وقت معين لادائه ويمكن حمل عبارة المتن عليه ايضا ثم هذا الوجه انما يتم على راي الامام ابي يوسف [illegible]
واجبا واما على راي الامام محمد رحمه الله فنسبة العمر اليه نسبة وقت الظهر اليه فالوقت الحج وان كان وقته العمر لكنه يتضيق بالموت قبيل اداء [illegible]
الاول يحتمل ان يكون هو المتضيق الوقت ويحتمل ان يكون بعض العمر فيتسع قلت هذا لا يوجب وقوع التحديد من الشارع [illegible]
بقرب الموت والصلوة اذا تضيقت بالتاخير بخلافه على قول ابي يوسف رحمه الله فان الوجوب عنده [illegible]
ولم يحج العام الاول فتضيق الثاني شرعا وصار هو مع العام الاول موسعا فافهم وتامل فانه حقيق به [illegible]
اعطى حكم بين حكميها فقلنا يتادى فرضه بمطلق النية ويقع عن النفل اذا نواه وانما لم يعكس لان النفلية تضاد الفرضية [illegible]
والاطلاق لا يضاده وانت لا يذهب عليك انه هل يصلح العام الاول للنفل ام لا وعلى الثاني يلزم ان لا يصح بنية النفل [illegible]
فان المودي لم يتعين للفرض اي الواجب وان كان واجبا فوريا لكن غاية حرمة غيره لا انه صار [illegible] الوقت في حق ما عداه [illegible]
بخلاف شهر رمضان والحق في وجدان في الحج توسع حتى حكم رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم [illegible]
غير عاقل نائم فاكتفى بنية امه فادى ان يصح نية مطلقة من الحاج واما النفلية فمضادة بالكلية فلا يصح ههنا [illegible]
مسئلة اذا كان الواجب موسعا بجميع الوقت وقتا للاداء فتخيير المكلف ان ياتي في اي وقت شاء من وقته [illegible] قال
القاضي ابو بكر الباقلاني واكثر الشافعية الواجب في كل وقت الفعل او العزم بدلا ويتعين الفعل اخرا [illegible]

حتى ان اخل بالعزم في الجزء الثاني عصى بل يجوز ان يكون مذهبهم العزم الاول يستصحب انسحابا بالنية الى ان يتضيق فلا يرد ما في المنهاج ان البدل يتعدد والمبدل واحد وذلك لم يوجد في الشرع ايه عدم الورود وانا لا نسلم تعدد البدل فانه لم ينص عليه فيجوز ان يكون واحدا منسحبا انسحابا بالنية واما ما افاد صدر الشريعة ان فليس بكل بدلا بالذات بل سبيل حد بها الموجود في ضمنها كما في خصال الكفارة اذ خصوص لا اول والثاني لا دخل له في البدلية على ان المبدل ايضا متعدد فان ايقاعات الفعل بعدد الاجزاء اي بعدد اجزاء الوقت ولا شك ان تلك الايقاعات واجبة بدلا فانهم انه لم يؤد في اول الوقت فيجب الايقاع الثاني وهكذا فكذا الاعزامات متعددة فنقاوى الايقاعات الاعزام الابدال فان قيل الواجب ليس الا الصلوة ولا تعدد فيها وانما التعدد في الايقاعات الجزئية فالمبدل واحد والبدل كثير قلت العزم المطلق عزم واحد بدل الصلوة المطلقة وجزئياته لجزئياتها فانقلب الشرع انما اوجب صلوة واحدة لا صلوة لكن موسعا فيجب في كل جزء بدلا صلوة واحدة والعزم البدل ان كان هو الواحد الموجود في الجزء الاول المنسحب الى الآخر فهذا هو الجواب الاول والا لزم تعدد الابدال قطعا قلت يجب الواجب من الشرع صلوة واحدة لكن لا بوحدة شخصية بل اي واحد كان فان الواجب الصلوة في اي جزء وقعت ولا شك ان الصلوة الواقعة في الجزء الاول جزئي وفي الجزء الثاني جزئي آخر فاذا لم يؤد في اول الجزء فيجب عليه الاداء في جزء آخر بل ايقاعها في جزء آخر وكذا الاعزام فتدبر الا ان الواجب واحد موجود من هذه الجزئيات بالذات والاعزام قد كثرت في الوجود فالجواب الا الاول ونقل عن بعض الشافعية وقيل عن بعض المتكلمين وقته اوله فان اخره فقضاء فيبتني على هذا ان يأثم بالتاخير عن اول الوقت وروي عن بعض الحنفية العراقيين ليس كل الوقت وقتا للواجب بل آخره وقته فان قدمه فنفل يسقط به الفرض كالوضوء قبل الوقت ونسب في المنهاج هذا القول الى الحنفية وهذه النسبة غلط وما قال في بعض شروحه انهم قالوا الاتيان في اول الوقت واجب الاداء ففيه نقل لا محصل له فان نفس الوجوب لا يوجب تقلبه الاتي به بل ينافيها ولو اتى به المكلف اتى بالواجب قطعا وقال الامام ابو الحسن الكرخي ان بقي المؤدي في غير الآخر بصفة التكليف الى آخر الوقت فما قدمه واجب والا فنفل لنا ان الامر وسع وقت الفعل وخيره في الاداء في اي وقت شاء لانه لو اتى في اي جزء لا يعد عاصيا بالاجماع القاطع قبل حدوث هذه الاحداث والتعيين باول الوقت او آخره تضييق مناف للتوسعة والتخيير بين الفعل والعزم كما في قول القاضي زيادة على توسعة الامر من غير دليل واستدل بان المصلي في غير الآخر بل في الواسطة ممتثل فليس العاصي في الاول ولا الآخر والا لا امتثال ثم هو ممتثل لكونه مصليا قطعا الا لكونه آتيا لا حد الامرين فبطل قول القاضي ورد بانه المقارنة المذكورة فانها كيف يسلمها القاضي فقيل انها مجمع عليها اجماعا قطعيا فلا يصح المنع اقول لا اجماع على الامتثال بها بخصوصها في كل جزء فرع الاجماع على وجوبها فيه لان الامتثال اداء الواجب كما وجب وقد تقدم الخلاف فيه فلا اجماع فتامل اشارة الى منع العزمية مستندا بان الامتثال في وقت اعم من الوجوب فيه والجواب انا اردنا به اتيان المامور به على وجه هذا لا يحصل الا بالاتيان كما وجب ذلك ان نقول في تقرير الدليل ان خروج المصلي في غير الآخر من عهدة التكليف انما هو لاتيان الصلوة لا لاتيان احد الامرين والاجماع على هذا لا يتوقف على الاجماع على الوجوب موسعا تدبر قال واقف الاسرار قدس سره الخروج عن عهدة التكليف فرع وجوبها والعهدة سبب الوجوب ثم لو حرر الكلام على طريقة المنع وجعل المذكور سند الا يرتفع هذا القيل والقال من البين فتدبر ثم اقول الخصم لا يقول بالبدلية من الطرفين بان يكون الصلوة بدلا من العزم والعزم من الصلوة كخصال الكفارة بل ههنا الصلوة اصل والعزم خلف فالامتثال بالصلوة بخصوصها لكونها اصلا لا يضره كما ان الامتثال بالوضوء للمعذور لكونه اصلا لا يضر وجوب التيمم بدلا منه فتامل فانه دقيق القاضي وتبعه قالوا لو اتى باحدهما اجزاء ولو اخل بهما عصى فالواجب احدهما قلنا العصيان ممنوع على تقدير الاخلال بهما كيف وكثيرا ما لا يوجد في اول الوقت الفعل وارادته فيبتني ان يعص ولو قيل اريد بالعزم عدم ارادة الترك قلنا نسلم انه واجب لكن هو من احكام الايمان لا دخل فيه للوقت ولا يصلح بدلا عن الفعل فان المؤمن يجب عليه ان لا يريد الترك للواجب لا ترى لو اخل بالعزم بان اراد الترك عصى وان لم يدخل الوقت فافهم وقال

[illegible]

[illegible]

فی البدیع لابطال قول القاضی لو کان العزم بدلا عن الصلوٰة لیسقط به المبدل کسائر الابدال ولیس کذلک فان الصلوٰة لا یسقط حتی قال انه یتعین آخر
والجواب منع الملازمة بل اللازم سقوط الوجوب وقد التزموه فانه یسقط الوجوب فی ذلک الجزء ای الجزء الآتی الا الآخر فلا بدل وفیه نظر ظاهر فانه اذا اتی بالبدل
مرة سقط وجوب البدل والمبدل فتم امتثال الامر فانه لا یقتضی التکرار فان وجب وجب بامر آخر فهذا واجب آخر والکلام فیه فتامل وهذا عندی وایضا یلزم
ان لا یکون المؤدی بعد العزم فی وسط الوقت امتثالا لعدم بقاء الوجوب والامتثال حقیقة لیس الا اداء الواجب کما وجب اللهم الا ان یلتزم ویقول نفل
یسقط به الفرض والنظر یلزم ان لا یصح هذا المؤدی لانه ان ادی بنیة اداء الواجب فلا واجب وان ادی بنیة النفل ومطلق النیة فلم تذهب الیه احد فی
الموسع فتامل المنصف فانه دقیق بعض الحنفیة قالوا لو کان واجبا اولا لعصی بتاخیره وفی الکشف بعبارة اخری الایجاب فی اول الوقت والتخییر فیه متنافیان
لان الایجاب یقتضی المنع عن الترک والتخییر یجوزه قلنا اللزوم ممنوع وانما یلزم لو کان الوجوب مضیقا بل انما وجب موسعا ولا تنافی فان الوجوب الموسع
مانع عن الترک فی کل الوقت والتخییر انما هو فی اجزاء الوقت بشرط ان لا یخل به فی کل الوقت بعض الشافعیة قالوا لو کان واجبا فی الاخر لما صح فی الاول
قلنا ممنوع وانما یلزم لو کان فیه بخصوصه بل هو موسع من الاول الی الآخر مسئلة السبب فی الواجب الموسع الجزء الاول عینا عند الشافعیة للسبق وعدم المزاحمة
من الجزء الآخر وعند عامة الحنفیة للسببیة الجزء الاول عینا بل موسعا الی الآخر کالمسبب فانه موسع واراد بتوسیع السببیة انتقالها یعنی السبب الجزء الاول ان
تصل به الاداء حصل المقصود وتقرر السببیة والا فالثانی به وهکذا الی الاخیر وعند الامام زفر الانتقال الی ما یسع الاداء وبعده لا سببیة فمن صار اهلا فی الجزء الذی
لا یسع لا یجب الصلوٰة علیه عنده وعندنا یجب فیجب القضاء ان شاء الله تعالی وبعد الخروج ای بعد خروج الوقت ولم یؤد فالکل سبب وروی عن ابی الیسر الجزء
الاخیر من الوقت یتعین حینئذ ای حین الخروج للسببیة واستدل اولا بالاجماع علی الوجوب علی من اسلم او بلغ فی وسط الوقت وبالجملة صار اهلا فیه ولو کان
السبب الجزء الاول عینا لما وجب علیه واللازم الثبوت من غیر سبب وان شئت فافرض الاهلیات متعاقبة فی اجزاء متعاقبة الی الاخیر فلا یتعین جزء عینا
للسببیة فیمکن ان یجاب بانه یقال انه ای الجزء المدرک اول فی حقهما فتدبر وهذا الاصلح من قبل الشافعیة وانما هو احداث احتمال خرق القولین ان السبب الجزء
الاول المقارن للاهلیة واستدل ثانیا بان السبب اما الکل فیلزم ان لا یصح الصلوٰة الا بعد انقضاء الوقت واما الاول بعینه فیلزم ان یکون المؤدی
فی الوسط قضاء واما جزء اخیر بعینه فیلزم ان لا یصح الاداء قبله فتعین ان یکون کل سببا علی جهة الانتقال وفیه نظر لان للخصم ان یختار الثانی لان نقول سببیته
لیس للوجوب المضیق حتی یلزم کون المؤدی فی الوسط قضاء بل السببیة للوجوب الموسع فهو مفض الی شغل ذمة المکلف بالاداء فی ای جزء من اجزاء
الوقت بعینه ولا یؤخر عنه کما فی خصال الکفارة الواجب احد الاشیاء مخیرا ارشید الشیخ ابن الهمام ارکان سببیة الاول عینا بان انتقال السببیة یوجب
ان یکون اداء المسبب معه فالسبب وهو قلب لموضوع السببیة لانه یتقرر السببیة علی هذا الرأی علی الجزء المقارن للاداء فالجزء المقارن لا یعرف الا
بالاداء وهذا لیس بشیء لان المسبب عندنا الجزء الاول وبه ثبت الواجب فی الذمة فان ادی فیها والا اقتضی هذا الجزء وتحقق آخر فهو مفض الی
ثبوت الواجب وهذا لیس فیه کون الجزء المقارن بما هو مقارن سببا حتی یلزم ما ذکر قال واتفق الاسرار ابی قدس سره الوجوب الذی حدث
من الجزء الاول هل بقی ام ارتفع علی الاول یلزم بسببیة الجزء الثانی تحصیل الحاصل او وجوبان وهما باطلان وعلی الثانی یصادمه الضرورة الوجدانیة
ولا اقل من انه قول نظری من غیر حجة وایضا السببیة لیست باعتبار مناهل بل امر اعتبره الشارع فاذا کان الجزء الاول سببا باعتبار الشارع فاذا
ادرکه الاهل وجب المسبب فلا یرتفع لعدم الاداء فلا انتقال کیف ولم یخرج المکلف عن عهدة التکلیف الذی اقتضی الیه السبب فالسبب فی السببیة
کما کان وتحقیق المقام ان الوقت کل جزء منه صالح للسببیة کما یظهر فیما اذا فرضت الاهلیات متعاقبة فتعین البعض دون البعض تحکم فالسبب للوجوب
جزء ما من اجزاء هذا الوقت ثم الوجوب موسع ففی کل جزء منه یصح اداء الواجب والفعل الموجود فی جزء غیر الموجود فی جزء آخر ضرورة ان الصلوٰة المترکة

والسكنات والزمان من حيث انه ظرف لها الا تنقص بتمام الجزء الاول كانت الحقيقة الصلوتية مطلوبة فيه فان ادى فيها والا صارت في الجزء الثاني مطلوبة وهكذا فالسبب الجزء الاول لا بنفسه بل لكونه جزء ما فان ادى فيه تقرر السببية عليه وفرغ الذمة والا فوجد الجزء الثاني فهو السبب لا لانه هو بخصوصه بل لانه جزء ما من اجزاء هذا الوقت لكن تعلق وجوب المكلف بالاداء في جزء آخر في شخص آخر وهكذا فهذا هو المعنى بانتقال السببية ومغايرة الايقاعات بهذا الوجه كافية والاشكال الثاني في المذهب عليه مدار الائمة لا يفيد الاسببية جزء ما لا بعينه واذا خرج الوقت ولم يؤد فيسب الى كل الوقت لانه كل كيف ولم يكن له دخل في الاداء فاني يكون له دخل في القضاء بل لاشتماله على السبب الذي هو جزء ما فهذا ينبغي ان يفهم هذا المقام والتكلان على المفضل المنعام فرع صح عصر يومه في الجزء الناقص وهو وقت احمرار الشمس لان السببية انتقلت اليه فيقتضاه وجب ناقصا وادي كما وجب لا عصر امسه اي لا يصح قضاء العصر لليوم الاخر لان السببية اي الجملة من الوقت

ناقص من وجه دون وجه فالواجب به لا يكون ناقصا من كل وجه فلا يتادى بالناقص من كل وجه واعترض بلزوم صحة اذا وقع بعضه في الناقص وبعضه في الكامل اي شرع في الكامل واتم في الناقص فصلى الى ان الكل كامل اعتبارا بالغلبة فان اكثر الاجزاء كاملة وللاكثر حكم الكل فالواجب به كامل من كل وجه وعليه انه يلزم ان يصح اداء اكثر الاجزاء في الكامل واقل في الناقص فان المؤدى كامل باعتبار الغلبة كالسبب فالاولى ان يقال ان سببية الجملة ليست الا لكونها مشتملة على ما هو السبب للاجزاء ولا نقص في هذا المطلق وانما هو في خصوص مادة تحققه في وقت الاحمرار فورود من هو في الناقص فلم يصل فيه لا يصح ... مع تعذر الاضافة في حقه الى الكل فانه لم يكن اهلا فيه فالسبب ليس في حقه الا الناقص فيصح ... ناقص ... الناقص ليست باعتبار خصوصه بل لما هو مصداق للمطلق فهو كامل لا نقص فيه انما النقص في ... ان سببية المطلق كامل لان الايجاب منه لم يكن الا بالاداء فيه فقد وجب ناقصا وفيه ان دعوى القضاء ... ناقصا فيتادى في الناقص فتامل فاجيب بمنع عدم الصحة فانه لا رواية عن المتقدمين ... وقال شمس الائمة لا يصح وهو المختار واشار اليه بقوله والحق ان لا نقص في الوقت لذاته فان الوقت وقت كسائر ... وانما لزم النقص الاداء للصلوة بالعرض لوقوع التشبه لعبادة الكفار فان الشمس تطلع وتغرب مع قرني الشيطان ... فيه ... تشريفه ولكماله والاوقات هذا الكمال دون غيره اي غير الاداء فان فيه ايضا النقصان مع امكان الاجتناب ... الحال مسئلة لا ينفصل الوجوب عن وجوب الاداء في الواجب البدني عند الشافعية بخلاف الواجب المالي ... دون ادائها فانه يجب بعد الحول بدليل عدم الاثم بالتاخير من وقت ... الحول فان ... بالتعجيل قبل حولان الحول ... فعلم ان نفسها واجبة قبله فغير مطلوبة الاداء ... قبل الوقت ... لا يأثم بالتاخير الى الوقت ويسقط بالاداء قبل الوقت فيجب ان يفترقا فيه ايضا وهو بديهي ... ان ... لم يتحقق سبب وجوب الوضوء فلم يتصل به وقال فيه ما فيه ووجه ان المقصود ... الافتراق عند ثم ويمكن ان يقرر الكلام بان السقوط بالاداء فيه مع عدم الاثم في التاخير ... الى القول بالوجوب فتدبر وقد يجاب بان الوضوء انما يسقط الوجوب لحصول المقصود ... فيها الاداء الذي هو قربة فلو لم يكن واجبة من قبل لم يكن مجزية فافهم ... لان النية شرط ... القربة ايضا قلت المقصود رفع الحدث لكن ارتفاعه عنده لا يتحقق بدون النية ... عن محل مخصوص وهو النصاب واذ قد وصل سقط الوجوب ولعل هذا

مجادلة فان الزكوة من اركان الدين ومباني العبادات فالمقصود من ايجابه ابتلاء المكلف بايقاعها في العين فلو لم يكن واجبة قبل الحول لان لم يكن
مجزية بها والاحسن في الدفع ان يقال ان الزكوة يسقط بالتعجيل بنية اداء الفرض وان نوى النفل لم يسقط فعلم انها واجبة ولا يأثم بالتاخير الى الحول
ومن مات قبل الحول لا يأثم وان ظن الموت فعلم انها غير واجبة الاداء بخلاف الوضوء فانه لا يؤدي بنية الفرض بل انما يسقط الوجوب في الوقت
لارتفاع علة الوجوب هو الحدث ونظيره سقوط الجهاد بموت الكفار او قتل الكفار اخرين اياهم ثم اعلم ان دليل الشافعية لا يدل الا على الافتراق في المالي
وهو متفق عليه ولا يلزم منه عدم الافتراق في البدني وشيد الشيخ ابو معين اركانه بان الواجب البدني ليس الا فعل الصوم مثلا وهو نفس الاداء
كيف والصوم اما نفس الامساك المخصوص او غيره والثاني مكابرة وجهت على الاول فهو اما نفس فعل المكلف او غيره فان كان غيره فاما ان يوجد بفعله
وفعله ليس الا الامساك الذي هو الصوم فقد وجب الشيء باقتضاء نفسه واما ان لا يوجد بفعله فلم يبق اختيار العبد حتى يكلف به وان كان نفس الفعل
والفعل هو الاداء فوجوب نفس الصوم هو وجوب ادائه فلا يفترقان بخلاف الواجب المالي فان المال شيء يجب في الذمة بايجاب الله تعالى والاداء
فعل فيه فلا باس بالافتراق ولعل بين هذا مطلقا في العبارة وفيما ذكرنا كفاية والجواب انه اشكال للصوم والصلوة حقيقة وهي الحالة التي تحصل
في العين والتصور والاداء اخراج تلك الحالة الى الفعل فالاداء فعل فيه كما انه فعل في المال فنقول الصوم ان اريد به الحالة التي يتصف بها العبد
فهو عين الفعل بمعنى المفعول وغيره بمعنى الايقاع والاداء وقد جعله الشارع جبرا علينا ثم المكلف كما جعل المال شغله وهذا نحو من الواقعية المعتبرة من الشارع
ولا طلب عند هذا الجعل ثم بعد ذلك يطلب من العبد ان يوقع ذلك الثابت في الذمة في العين فاثبات الحالة الصومية مثلا في الذمة هو نفس
الوجوب وحكمه صحة الاداء وطلب ايقاع هذا الثابت وجوب الاداء فاتضح الفرق بمعنى الثبوت في الذمة اعتبار الشارع كون ذمة المكلف مشغولا
بالشيء ليطالب بايقاعه هذا واما الحنفية فقالوا بالانفصال مطلقا اي نفصال نفس الوجوب عن وجوب الاداء في المال والبدني فمن حاضت اخر اي
في وقت اخر الاجزاء لا قضاء عليها لعدم وجوب الاداء بخلاف من طهرت اخر الجزء فعليها القضاء لوجوب الاداء عليه واعلم ان هذا التفريع ذكره صاحب الكشف
وليس في متنه ويفهم من هذا ان القضاء مبني على وجوب الاداء والاستدلال الآتي يدل على ان مبناه على نفس الوجوب والظاهر هو هذا لان الثابت
في الذمة اذا لم يؤد في الوقت ولا بد من التفريع فيجب اداؤه في غير وقته ثم انه يمكن ان يقرر اصل الكلام بانه بالحيض في الاخر انقطعت السببية
عما قبلها من الاجزاء الى ان انعدمت فانعدم نفس الوجوب فلا يطالب بالقضاء وبالطهارة في الاخر تقررت السببية بعد ما لم يكن فاشتغل الذمة
نفس الوجوب على الانتقال وان كان معه وجوب الاداء ايضا وقد اشار الى انه لا يتعين توجيها للتفريع فالاحرى ان يجعل هذا من تفريعات انتقال السببية
وقد وقع في كلام الامام فخر الاسلام تفريع عدم مواخذة من مات قبل الاخر مثلا قال في الاسرار ولان تسقط مونة انتقال السببية و
يقول حتى القضاء على اصل الوجوب لكن بشرط بقائه وههنا لم يبق لارتفاع الاهلية عند توجه المطالبة بخلاف الطاهرة اخرا لتقرر الوجوب مع عدم
الاداء وهذا لا يفهمه العبد فان ارتفاع الوجوب بعد تقرره وبراءة الذمة بعد اشتغاله لا بد له من وجه وكيف يرتفع الوجوب وقد تقرر سببية فلا بد
من الاستعانة بانتقال السببية فان سببية السبب قد ارتفعت وارتفع الاهلية عند سبب اخر فتامل واستدلوا على وجوب القضاء على نائم كل الوقت
بالاجماع وهو فرع الوجوب لان ما لم يكن الذمة مشغولة لا يتدارك وهو اما نفس الوجوب او وجوب الاداء والاتفاق على انتفاء وجوب الاداء عليها
على نائم كل الوقت لعدم الخطاب ولا بد له من الخطاب وانما عدم الخطاب لانه لغو فان خطاب من لا يقدر على فهمه لغو فانقلت اذا لم يكن النائم
مخاطبا ولم يجب عليه الاداء لا يجب عليه القضاء لان القضاء عندهم لا يجب الا بموجب الاداء قلت لفظ الاداء يطلق على معنيين احدهما نفس الفعل
الواجب ووجوبه انما مع طلب الاداء وهو وجوب الاداء ودون الطلب بل نفس ثبوته في الذمة وهو نفس الوجوب ومقابله القضاء وهذا هو المراد في تلك

مسئلة والثاني في ايقاع الفعل المطلوب هو بعد القضاء والاداء وهو المراد ههنا فتدبر ثم من العجائب ما وقع في بعض شروح اصول الامام فخر الاسلام من
ان النائم ايضا مطالب بالصلوة لكن لان يظهر اثره في القضاء فان الطلب كما انه قد يكون لان توقع المطلوب كذ قد يطلب لان يوقع مثله كما في من
صار اهلا اخر الوقت بحيث لا يسع الا قدر التحريمة وفيه انه لو تم لزم ثبوت وجوب الاداء لوجوب الخطاب فلا يصلح دليلا على الافتراق بين الوجوبين ثم هو في نفسه
باطل ايضا لان المانع من تعلق الخطاب عدم الفهم المخاطب فان خطاب الغافل باطل ضرورة ولم يكن المانع المعدرة على الاداء حتى يصح توجه الخطاب
بقدرة متوهمة ليظهر اثره في القضاء فالصحيح ما اسلفنا لك فافهم وادر والشيخ ابو معين يحاصله ان الواجب على النائم بعد زوال النوم وجب مستقل لم يكن وجب
من قبل بدليل شرعي واما كونه قضاء او اداء فعرف منا ان العرف القديم غير فارق يقال قضيت الصلوة واديت من غير فرق واما وجوب نية القضاء
فلم بل يجب عليه نية ما اوجب الشارع بعد زوال العذر فلا دلالة على ثبوت الوجوب على النائم هذا لكن القوم نقلوا الاجماع على كون صلوة النائم بعد الانتباه
قضاء والقضاء وان كان سطلاحا منا لكن ما اصطلحنا عليه شئ حصل كان مفهومه معلوما من الشارع والاجماع على ثبوت هذا المعنى بصلوة النائم
بعد الانتباه وايضا حديث القضاء ناطق بان الصلوة المنسية والمنام عنها هي التي تؤدى بعد الانتباه فتدبر فان قيل انا لا نسلم مخاطبة النائم يوجب اللغو
وانما يلزم اللغو لو كان مخاطبا بالفعل الآن حال النوم بل هو مخاطب به بعد الانتباه فالخطاب تعليقي وهو غير ممتنع التعليق بالنائم كالخطاب المتعلق
للمعدوم فانه تعليقي لا يلزم منه اللغو والجواب ان الكلام في الخطاب التنجيزي فانه لا بد لوجوب الاداء منه والخطاب للمعدوم انما يصح تعليقا فلذا يصح ان
يتعلق بالنائم تعليقا ولا يصير تنجيزا ولا فرق بين هذا الخطاب التعليقي بين الصبي والنائم بخلاف الاول التنجيزي فعلى هذا الواجب للصبي بانعا الاقضاء عليه
لعدم التيقن بالاهلية في الوقت الا احتياطا واستدلوا ايضا بصوم المسافر فانه ان ادى بنية الفرض يصح ولو لم يؤد ومات قبل ذلك العدة من ايام
اخر لا يأثم فعلم ان الصوم واجب عليه ولم يكن واجب الاداء والا لكان اثما ان قيل انه واجب الاداء وجوبا موسعا ولهذا لا يأثم بالترك لانه لو كان كذلك لكان
حال السفر وبعده متساويين فانه بعد الاقامة وادراك العدة وجوب موسع ايضا فينبغي ان يأثم اذا مات قبل ادراك العدة كما يأثم بعد اصلا يأثم في الحالين
واجاب الشيخ ابن الهمام عن هذين الدليلين ان ههنا اقامة السبب مقام المسبب ففي النائم انما يجب القضاء لادراك السبب وفي المسافر انما يصح الصوم
لذلك لا لانه كان الصلوة والصوم واجبين عليهما وهذا غير واف فان اقامة السبب ان كانت عبارة عن اعتبار الشارع الذمة مشغولة بحيث يكون الا
مسقطا للطلب الذي سيقع ويستحق الحسن ان يحصل عين الطلب يأمن عن العقاب الذي يتوقع بالترك بعد الطلب فهذا هو نفس الوجوب غير بما
عبارة شئت وان كان اقامة من غير هذا الاعتبار فاي شئ يقضي النائم والمسافر واي شئ ينوي المسافر حين ادائه وعمله بالعزيمة هذا والعلم
التام عند علام الغيوب وما قيل في التلويح ان الوجوب لازم لعقابية الحسن لان استحقاق الثواب لا يخلو عن نوع شغل الذمة وعقلية الحسن حق كما هو مذهبنا
فثبت الوجوب قبل ورود الخطاب فيرد عليه انه يلزم ثبوته لثبوت الوجوب بدون الشرع ولم يقل به احد منا كيف وليس لنا اصل خامس هذا
وقد عرفت ان معظم اصحابنا قائلون بالحكم قبل الشرع ولا يلزم منه اصالة اصل خامس فان هذه الاصول كاشفة عن الشغل الذي كان من
الشارع غير الكون الحسن عقليا وهو قالوا بمعرفة بعض الاحكام بالعقل ايضا ثم اعلم انهم صرحوا بان لا طلب في اصل الوجوب بل هو مجرد اعتبار من
الشارع ان في ذمته جبرا للفعل بين فعله يستحق الحسنى التي يستحقها بالاداء بعد الطلب ويبعد عن الضرر الذي يتوقع بالترك بعد الطلب واما وجوب الاداء
ففيه طلب الا ان يتمثل استحق الحسنى ولا استحق العقاب واورد ان الفعل بلا طلب كيف يسقط الواجب وهو اي الواجب انما يكون واجبا بالطلب فقط و
قد قلتم ان لا طلب فلا وجوب فاي شئ يسقط بالفعل وايضا قصد الامتثال انما يكون بالعلم بالطلب واذ لا طلب فلا قصد للامتثال فلا يسقط الواجب
بالفعل فاذن لا يصح الافتراق بين الوجوبين الا في المالي ولا البدني بل انما يتحقق بالطلب ووجوب موسع الى الاخير وعنده تضييق لا غير وهو

وهو الاولى في جواب هذا الخطاب

(منهي حسن) لا الذي يحصل بعد الطلب

مختار الشيخ ابن الهمام والجواب انا لا نسلم ان الواجب انما يكون واجبا بالطلب فقط بل قد يكون واجبا بالسبب ايضا والشيء قد يثبت في الذمة
ولا يطلب كالدين المؤجل والثوب المطار الى انسان لا يعرف مالكه فانهما يثبتان في الذمة ولا يطلبان وهذا سند للمنع فلا يضر المناقشة فيه بانه يجوز
ان يكون ههناك وجوب موسع الى حلول الاجل ومطالبة المالك كذا في الحاشية وفيه اشارة الى انه لا يتم الاستدلال بهما كما وقع عن بعض المشائخ
وذلك ان يقول لو كان الوجوب موسعا الى الاجل ومطالبة المالك لزم الاثم بالموت قبلها لانه ترك الواجب في جميع وقته مع القدرة على الاداء وفيه ان
الامتثال تفرع على العلم بثبوته لا على العلم بثبوت طلبه فلا يقتضي السقوط سبق الطلب هذا ظاهر جدا اقول تحقيق المقام ان لنا خطاب وضع بالسببية
للوجوب كقوله عليه وعلى اله الصلوة والسلام وقت الصلوة ما بين هذين الوقتين وخطاب تكليف بالاقتضاء فاذا كان الخطابان مختلفين فيجب
ان يكون الثابت باحدهما غير الثابت بالآخر والا اتحدا فثبوت الفعل حقا موكدا على الذمة من الاول وهو خطاب الوضع وهو الوجوب نفسه فطلب ايقاعه
في المعين من الثاني وهو الخطاب التكليفي وهو وجوب الاداء فعلم ان الوجوب شيء ووجوب الاداء شيء آخر فينفصل احدهما عن الآخر وعلم ان لا طلب في الاول
اي نفس الوجوب بل في الثاني اي وجوب الاداء والا يكون المفهوم من خطاب الوضع الطلب فلا خطاب التكليف فانقلبت التكليف وضعا ولزم
طلب الوضع فتدبر وانت لا يذهب عليك انه لو تم قائما يدل على مغايرتهما في المفهوم لا على انفصال نفس الوجوب عن وجوب الاداء في الواقع والمطلوب
هذا دون ذلك قال شيد اركان الاصول والفروع واقف الاسرار ابونا قدس سره انه غير تام اذ يجوز ان يكون مفهوم خطاب الوضع طلب الايقاع عند وجود
السبب لا غير فلا تقييد الطلب ولا نسلم المغايرة الذاتية بينهما فحينئذ لا بد ان يرجع الى الدليل السابق بانه لو كان مشتملا على الطلب يلزم في النائم اللغو
فانه يتعلق به خطاب الوضع هذا وتامل فيه فان فيه اخذ بعض مقدمات دليل في دليل آخر ولا مشاحة فيه واعلم انه قد ثبت انفصال نفس الوجوب عن وجوب
الاداء ببراهين لا يدحضها شبهة اصلا لكنهم ما اكتفوا بهذا بل ادعوا ان في غير الآخر نفس الوجوب قطعا واما وجوب الاداء فانما تحقق في الآخر ويتعلق
الخطاب فيه وهو وقت التضييق وواورد عليه انه لو كان الامر كذلك لكان الطلب مع المطلوب اذ حال التضييق حال وجود الواجب وقبله ليس وجوب
الاداء وهذا الايراد لا اختصاص له بهذا المقام فانه في الصوم ايضا يلزم ذلك لان اليوم وقت الصوم وقبله ليس ولا طلب فيه فالصواب في الجواب ان السابق
على زمان يسع الواجب فقط وتضييق عن غيره حال ان السابق على اليوم المقارن للصوم توجه الخطاب بان يصلي في وقت التضييق والصوم
في اليوم فلا فساد وهذا لو اعلى ما ادعوا ان فيما قبل الآخر ان ادى سقط الفرض فهناك وجود الغنية وان اخر فلا اثم فليس ههناك طلب الا الاثم لمخالفة
الامر فههناك وجوب من دون وجوب الاداء واما في الآخر فيأثم بالتاخير ففيه توجه الخطاب ولا يخفى ما فيه فانه لا يدل الا على انتفاء الطلب المضيق فانه
لكان طلب في الاول موسعا الى الآخر بحيث تخير المكلف ان يؤدي في اي وقت شاء فلا يلزم الاثم بالتاخير ولا محذور ولعله من ههنا زعم المصنف
ان المطلوب نفي الطلب الحتمي لكن منوعه كلماتهم في مواضع ثم انه يلزم عليهم ان لا يتحقق امتثال اصلا ولا يكون الرسول عليه وعلى اله الصلوة والسلام
والصحابة رضوان الله تعالى عليهم ممتثلين للاوامر الالهية فان الامتثال ايقاع المامور به كما هو مامور وقد فرض ان لم يتعلق امر قبل الآخر وفي الآخر
لم يتعلق لمضي الاداء في الوقت السابق على الآخر عن التعلق فيه ولا يبعد ان يتكلف ويقال ان عدم ثبوت الامتثال لاجل ثبوت ما هو اعلى منه
وهو ابتغاء رضاء الله بالمبادرة الى الفعل قبل طلبه غير قبيح ثم انه يلزم ان لا يتحقق التكليف المنجز في الصلوة الا على قول القليل من المكلفين الا من
بالفعل حال التضييق او العاصين ولعلهم يلتزمون هذا وقد وقع في هذه المسئلة نزاع الطناب لانه من مطارح الاذكياء وزل فيها اقدام كثير من الائمة
والله تعالى ولي السداد مسئلة الواجب كما ان اداء وقضاء الاداء فعل الواجب في وقته المقدر له شرعا ودخل فيه المؤدي في الآخر من الوقت
وغير الآخر فشمل الواجب بمعنى الوجوب واجب الاداء فهذا معنى الاداء وغير ما سبق قبل الاداء فعل [illegible] كالتحريمة عند الحنفية وركعة عند الشافعي

في وقته المقدر شرعا اليه خلل في الشروع في الوقت ثم فارقه ومنافي من الاداء والاعادة وهو فعل فيه اي في وقته المقدر شرعا ثانيا لخلل واقع في الفعل الاول غير الفساد كترك الفاتحة على مذهبنا واختلف فيه قيل مندوب لان الصلوة الواجبة قد تمت فلا حاجة للوجوب مرة اخرى والاصح انه واجب اذا كان الخلل اداء مع كراهة تحريم كترك الواجب لان الذمة بقيت مشغولة بهذا الواجب المتروك فلا بد من ادائه واذ لم يعرف قربة الا في ضمن صلوة فوجب الصلوة ليكمل الواجب فيكون هذه جابرة للاولى التي وقعت فرضا خلافا لابي اليسر فانه قال الثاني يصير فرضا هذا وله وجه ايضا والقضاء فعله بعده اي فعل الواجب بعد الوقت المقدر شرعا استدراكا لما فات عما اي مع التمكين من فعله للمسلم او لم يتمكن لمانع شرعا كالحيض وعقلا كالنوم فعلى هذا العبادة الغير الموقتة ليست اداء ولا قضاء اذ لا وقت مقدرا لها كما تسميته الحج الصحيح بعد الفاسد قضاء مجاز فانه وان كان فعلا في وقته الذي حيث تحاما فيه بالاحرام لكن ليس في الاول وقت المقدر شرعا ومن جعل الاداء والقضاء في غير الواجب بدل الواجب في التعريف بالعبادة وقال الاداء فعل العبادة في وقته الى اخره والقضاء فعل العبادة في غير وقته الى اخره ثم [illegible] تفسير [illegible] وكذا تفسير القضاء للقضاء بمثل غير معقول والتفسير الجامع ما قال الامام فخر الاسلام الاداء تسليم عين الثابت بالامر كالعبادة في وقتها وتسليم عين المغصوب والقضاء تسليم مثل الثابت بالامر كالصوم للصوم والفدية له في حق الشيخ الفاني وتسليم قيمة العين المغصوب واوردها هنا تقسيمات وتعريفات كما هو دأب الشريف اعرضنا عنها مخافة ان يطول الكلام فرع تاخير [illegible] الواجب الموسع مع ظن [illegible] في جزء من الوقت معصية اتفاقا [illegible] الا اتفاق من دليل ولا يستقيم الحكم بالمعصية [illegible] كيف ولم يتوجه خطاب [illegible] معصية من غير مخالفة الخطاب قال الامام فخر الاسلام في مسئلتنا لم يوجد المطالبة بعد لان الشرع خيره في وقت الاداء فلا يلزمه الاداء الا ان يسقط خياره بالتضييق للوقت [illegible] اذا مات قبل اخر الوقت لا شيء عليه ثم هذا الدعوى لا يستقيم على القول بالوجوب [illegible] في اول الوقت فان [illegible] الاخر فالتاخير جائز ولا معصية في الجائز والقول بان التوسيع ليس الا [illegible] بالموت [illegible] فلا بد له من دليل [illegible] بان المعصية لفساد العزيمة كالعزم لترك الواجب ان كان اقرب من الاول لكنه غير صحيح [illegible] فانه ما عزم الا الترك الجائز [illegible] فساد ما في الحاشية اقول فيه وكيل على ان الاخر الذي يتعين للسببية وتضييق [illegible] الموت [illegible] او باعتبار المكلف فالموت يجعل البعض كلا الحق وذلك لان هذا تاويل للنص من غير موجب باثر وتكليف مع مخالفة كلام [illegible] الامام فخر الاسلام ثم [illegible] يلزم [illegible] من اخر ظن السلام لانه عند الموت تضييق الواجب كما قلت والترك حين التضييق [illegible] الاثم انما يلزم بترك الواجب في الوقت كله وههنا ترك في بعض بالاختيار وفي البعض [illegible] الموت [illegible] كلا [illegible] فيما اذا [illegible] الموت وكذا لا يصح الجواب بان الموت لا يكون سببا للعصيان [illegible] الجواب بان جاعل البعض كلا انما هو ظن الموت لا الموت نفسه لانه مطالب [illegible] اولى من الظن هذا فالحق هو ما قلنا ان لا اثم اصلا فان لم يمت وظهر كذب [illegible] المقدر شرعا وقال القاضي قضاء لان وقته شرعا بحسب ظنه قبله لانه ظن الموت تعين [illegible] بنية القضاء والا فالنزاع لفظي ويرد عليه اعتقاد القضاء الوقت قبل خروله واخرها [illegible] فعل في الوقت [illegible] اتفاقا فيلزم عليه كونه قضاء لان وقته المقدر شرعا كان [illegible] بالترك [illegible] اقول الفرق بين [illegible] القاضي فيه وبين هذه الصورة بين فان الاول اعتقاد عدم الوقت مطلقا لا وقت القضاء ولا وقت الاداء وفي الثاني اعتقاد عدم وقت الاداء فقط [illegible] فليس الاداء ولا القضاء بخلاف الثاني فالصحيح الفرق فتامل اشارة الى انه لا ينفع ان [illegible] موجودة ههنا [illegible] وقته شرعا ما قبل الظن [illegible] انه بالتاخير فالحق اول

في تعريف الفعل الواجب الموسع

على القول بالاثم ان يقولوا الظن معتبر ما لم يظهر خطاؤه واذ قد ظهر عاد الحكم الى الاصل والمودى ان اوقع في الوقت بلا ريبة من اخر مع ظن السلامة ومات فجاءة فالتحقيق انه لا يعصي والقول بالعصيان اذ التاخير لظان السلامة جائز ولا اثم بالجائز والقول بان شرط الجواز اي جواز التاخير الى الاخر سلامة العاقبة الى وادا مات فجاءة فقد فات شرط الجواز للتاخير فينبغي ان ياثم ورد بانه يلزم التكليف بالمحال بالممتنع فيه فيما اذ لا يعلم السلامة العاقبة واما الظن فمتحقق في هذه الصورة قطعا اعتباره جائز التاخير فلا ياثم وقيل الجواز ليس من باب التكليف فلا تكليف بالممتنع وفيه ما فيه فانه وان لم يكن تكليفا لكنه اباحة فلا اباحة في الممتنع واشار المص الى ضعف هذا الرد بقوله لا العلم بها اي شرط جواز التاخير نفس السلامة لا العلم بالسلامة حتى يؤدي الى التكليف بالمحال فان العلم بالسلامة محال عادة واما نفس السلامة فواقع يقتضي هذا القول التخيير بين الممكن وهو التاخير حال السلامة والممتنع وهو التاخير عند عدم السلامة ولاستحالة اشتراط عدم الشرط وهو التخيير على هذا الوجه يرفع حقيقة التوسع فان التوسع يقتضي ان يخير المكلف في التاخير وهذا التاخير يقتضي الاحتياط والا لا يخير فاذن لا بد من البناء على الظن فجاز التاخير فلا اثم فان قلت هذا منقوض بالواجب العمري فانه يجوز فيه التاخير عند السلامة والا فيقع المقصود من اشتراط السلامة ان يجوز التاخير بشرط عدم الترك فلو مات في وسط الوقت قبل الاداء وجاء تركه ليس فيه التخيير بين ممكن وممتنع قلت قد وجد النص في الموسع على جواز التاخير الى اخر الوقت من غير فصل فلو شرط سلامة العاقبة لزم الزيادة عليه وكان التاخير جائزا في وقت دون وقت وتخييرا بين التاخير مع الاداء مع السلامة والتاخير مع الموت وهذا يرفع حقيقة التوسع المفهوم من النص هذا بخلاف الواجب العمري اذ لا نص فيه على التاخير الى اخر الوقت بل التاخير مقيد فيه بشرط عدم الاخلال والاجازة الترك عمدا من غير عذر الى ان يموت وهذا رافع حقيقة الوجوب فافهم وفرق الشيخ ابن الحاجب بينهما وقته العمر كالحج فيعصي بالتاخير وان كان مع ظن السلامة والموت فجاءة وبين غيره اي غير ما وقته العمر وهو الواجب الموسع فلا يعصي بالتاخير مع ظن السلامة وان مات فجاءة ليس ببعيد لان الوجوب مشترك بين الواجب العمري والموسع فان كان سبب العصيان في الاول الوجوب فينبغي ان يعصي في الثاني ايضا وعند الفجاءة تمام فيهما فان قيل عند الفجاءة في الموسع قبل في العمري فلا فرق فيه ما فيه فان الفرق ظاهر لان العمري وقته العمر كله فالوجوب فيه يقتضي ان يعصي بالتاخير عن العمر فاذا اخر الحج مثلا ومات فجاءة فقد تركه في تمام وقته المقدر وهو اثم والا ارتفع الوجوب بخلاف الواجب الموسع فانه اذا مات قبل الاخر فما تركه في تمام وقته بتقصير لكن يرجع ان لا يعصي فيما اذا ظن الموت ايضا الوجوب وجوبا للاداء فرقا ان في الموسع فلا اثم قبل الاخر لعدم وجوب الاداء وفي العمري لا ينفصل حد بها عن الاخر فيأثم بالترك هذا والله الغفور للآثام يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء مسئلة اختلف في وجوب القضاء اهل هو بامر جديد وفي عبارة بعض المشايخ بسبب جديد وعليه الاكثر من الشافعية والمالكية وبعض منا كالشيخ ابي الحسن الكرخي اتباعا له وهو بما يوجب الاداء وطريقه ان ما يحصل به وجوب الاداء يحصل به وجوب القضاء والا لم يجب القضاء على نائم كل الوقت ولا قضاء الصوم على الحائض والمسافر اريد بالاداء الفعل الذي يؤدي في الوقت سواء كان واجب الاداء ام لا او جوب القضاء اي الفعل في غير الوقت يثبت بسبب يجب به الفعل في الوقت هذا المختار رواية الحنفية كبارهم كالقاضي الامام ابي زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة و للحنابلة واهل الحديث ثم هذا الخلاف في القضاء بمثل معقول عند الاصح وهو المحقق صاحب الكشف وهذا المبدأ الخلاف في القضاء مطلقا بمثل معقول كان او بغيره كما هو الظاهر من كلام الائمة فانه اطلق الامام فخر الاسلام وشمس الائمة القول فيه بان الاكثر ان عدم اقتضاء صوم يوم الخميس صوم يوم الجمعة ضروري فلا يكون صوم الجمعة بايجاب صوم الخميس واجبا والا لكان مقتضيا كان صوم الجمعة اداء وسواء الصوم ... هذا بين البطلان وهذا الاستدلال انما يتم لو ادعوا اي الحنفية الانتظام للقضاء فان عدم اقتضاء صوم الخميس صوم غيره انما يوجب عدم الدلالة عليه لفظا وهو اي هذا الادعاء بعيد منهم كيف ولا يليق بحال احد من الناس فما ظنك باصحاب الايدي الطولى في العلوم ولو كان الدعوى هذا لما احتاجوا في ايجاب القضاء الى دليل زائد وحكموا بالوجوب قضاء كل واجب كالجمعة والعيد وتكبيرات التشريق ولعل مقصودهم ان مطالبة الشيء يتضمن مطالبة مثله عند فوته لا بان يكون اللفظ دالا عليه بالمطابقة او

او التضمن فايجاب الاول هو ايجاب الثاني الذي هو المثل وتحقيقه انه لا شك ان ايجاب الاداء يوجب ثبوت الواجب على الذمة وشغلها به سواء كان منفصلا عن الطلب ولا وطلب ايقاع هذا الفعل انما هو لتفريغ هذه الذمة عن الاشتغال واذا لم يوقع الفعل ينبغي هذا الاشتغال والضرورة قاضية بانه امكان المثل مشتمل على المصلحة التي اشتمل عليها الاصل كان في تفريغ الذمة طلب لاجل تفريغها فالوجوب الذي هو شغل الذمة بالفعل بعد خروج الوقت هو الوجوب الذي كان قبل الخروج وطلب ايقاع ذلك الفعل في الوقت لتفريغ تلك الذمة متضمن لطلب المثل في الاشياء التي لها مثل عند فوات الاصل لتضمن الملزوم للازم وعدم اقتضاء صوم الخميس بصوم مثله اذا كان صوم الجمعة او السبت او غيرهما بنذر الخصوص لا اقتضاء غير ضروري البطلان ولا مبرهن عليه بل البرهان ربما يقتضي خلاف ذلك فانه لو لم يكن الاشتغال الاول باقيا مطلوبا لتفريغ بالمثل لما كان هذا المثل قضاء له بل عبادة مستقلة اخرى والوجدان يكذبه ولما روعي الشرائط التي روعيت في الاصل كما يشهد به الضرورة الغير المؤوفة ويشهد بذلك قول النبي صلعم من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها رواه الشيخان فانه صلعم حكم بقضاء نفس تلك الصلوة السابقة وقد يستدل بان فوات الاصل ما يستلزم العفو بالكلية ولا يبقى على الذمة شئ او يبقى على الذمة كما كان او يبقى معصية لا غير لا سبيل الى الاول والا لاوجب الجائز ولا الى الثالث فان المعصية معصيتان معصية التقصير عن الوقت هي ثابتة ولا رافع لها سوى الكريم ومعصية ترك نفس الواجب وهي تزول بالقضاء فتعين الثاني وهو المدعى فتامل فيه ثم المماثلة في المصلحة المقصودة من الاداء غير معقولة عندنا من غير توقيف من الشارع فربما يظن الظان مماثلين وفي الواقع لا تماثل كركعات العصر وقت الاحمرار واربع اخرى غيرها في ذلك الوقت وصوم اخر رمضان واول شوال فيحتاج لمعرفة التماثل الى نص فان كان مورد التماثل على طبق ما لا يابى منه العقل يسمى مثلا معقولا او تعلب كما علته فيقاس عليها الامثال الاخر التي يوجد فيه تلك العلة كما قسنا على المسافر والنائم غيرهما في حق الصلوة والصوم وعلى المكتوبات المنذورات وان كان معرفا التماثل بين الشيئين لكن لا يدرك العقل وجه التماثل والحكمة فيه بل يابى عنه يسمى مثلا غير معقول كالفدية للصوم في حق الشيخ الفاني والى ما ذكرنا اشار بقوله ثم معرفات القضاء بمثل معقول او غيره يجوز بل يجب ان يكون غيره اي غير معرف الاداء فان كان هذا المعرف اي دقيا سابقا الحاجة الى معرف القضاء انما هي لمعرفة المثل والمعرفة ان الاشتغال الثابت يزول باتيان هذا المثل كما كان يزول باتيان الاصل لكن الكلام في اصل سبب الوجوب وشغل الذمة وقبول السبب هو سبب الاشتغال بالمال فافهم فالحق الاحق وزعمه وقد بان لك انه لا فرق بين القضاء بمثل معقول وبمثل غير معقول في سبب وجوبه فان الاداء لما كان مفرغا للذمة عن اشتغالها حاصل بالفعل لك الاتيان بمثل غير معقول وبمثل معقول وان طلب الاصل متضمن لطلب المثل عند الفوات معقولا كان او غير معقول وبان لك ايضا انه لا يصح القياس على القضاء بمثل غير معقول اصلا وبان لك ايضا فساد ما توهم ان هذا المحقق نفس الوجوب انفك عن وجوب الاداء كما قررنا سابقا فانه فاسد بوجه آخر ايضا هو ان الصوم لا ينفك وجوبه عن وجوب ادائه في غير المعين ومنها ايجاب به في المشهور ان مقتضاه اي صوم الخميس اداء الصوم ولو نسي في الخميس فاذا عجز عن الثاني اي عن كونه في الخميس بقي اقتضاء الصوم مطلقا فان انتفاء القيد لا يوجب انتفاء المطلق فانا نسلم عدم اقتضاء علم الخميس صوم الجمعة وانما لا يقتضيه بخصوصه وانما مطلق الصوم مع قطع النظر عن خصوص الخميس فيقتضيه نفي غاية لسقوط القيد او وجوب الاداء بالقيد فالمطلوب صوم مقيد بكونه في الخميس لا مطلق الصوم الصالح لكونه فيه وفي غيره فلا وجوب ولا طلب له وبهذا لا يجب قبله ومن وجوب القيد لا يلزم وجوب المطلق مطلقا عن القيد بل فيه فقط هذا او لو حمل كلام المشهور على ان الامر يقتضي مستتبين الصوم المقيد بكونه في الخميس مطابقة تفريغا للذمة والصوم مطلقا باعتبار تضمن مثله عند الفوات فرجع الى ما سبق نعم ولا يرد عليه شئ وقال في شرح المختصر هذه المسئلة مبنية على ان المقيد هو المطلق والقيد اي مجموعهما وهما متعددان وجودا في الخارج فلا يلزم من انتفاء القيد انتفاء المطلق بل يبقى مطلوبا في الذمة او هما متحدان فيه فيلزم من انتفاء القيد انتفاء المطلق فلا يبقى المطلق عند فوات القيد فلا يبقى مطلوبا فالطلب للقضاء غير ما كان في الاداء وهذا بناء من بعيد وهسان الى من يابي حسنه فان كون المطلق والمقيد متغايرين في الخارج

لا يوجب ان يكون مطلوبين استقلالا ولا ان يثبتا في الذمة كذلك حتى يبقى المطلق مطلوبا وثابتا في الذمة بعد انتفاء القيد بل يجوز ان يكون المجموع ثابتا للاجتماع في الذمة ومطلوبا بذلك الشرط فعند انتفائه لا يبقى شيء في الذمة فالقضاء واجب مستقل وكذا كونهما متحدين في الخارج لا يوجب ان يكون الذمة مشغولة بهذا الامر الحاصل بعد الاتحاد فقط لا بغيره بل يجوز ان يكون مشغولة بهذا كمطلقه فعند انتفاء القيد يفوت الشغل بما يؤاخذ ولا يفوت شغل الذمة بمطلقه بل نقول لا اتحاد ولا التمام المقتضي اللزوم بين انتفاء القيد والمطلق الموجودين بهذا الوجود الواحد لا اللزوم بين انتفاء الاشتغالين ولا بينا في تضمن مطالبة الواحد مطالبة مثله فتامل الحق الحاصل فان ما ذكر مغلطة نشأت من الخلط بين الوجود وثبوته في الذمة بالمطلوبية اقول هذا الكلام ناظر الى اتحاد الجنس والفصل وتغايرهما ولا يصح فيما نحن فيه فان القيد ههنا ظرف زمان فلا يصلح فصلا فان قيل نعم ليس بفصل لكنه مشابه له في الاتحاد قال والاتحاد مقولة متى بالمظروف غير صحيح عند الوجدان فان صح بناء على اتحاد العرض او بمعنى المتحد مع المعروض فلا يلزم من فرد منها اي من مقولة متى انتفاؤه اي انتفاء المظروف الذي هو معروض له لجواز انتفائها فان الاتحاد اتحاد بالعرض فلا يوجب الانتفاء الانتفاء بخلاف الجنس والفصل فان الاتحاد بينهما بالذات فبارتفاع كل يرتفع الاخر فتامل وعلى ما قررنا لا يرد عليه ان كلام القائل ينبني على مسئلة اتحاد الجنس والفصل كما هو مشروح في موضعه وبانتفاء الفصل لا يبقى حصة الجنس قطعا فتدبر والتحقيق وقد تقدم مقصوده ان الواجب صنف البتة وهو مقيد فهو امر واحد يصدق عليه هذا المقيد ويعبر عنه بامرين مستقلين والطلب تعلق بكل منهما فعلى الثلث في هنا امران مطلوبان لا يلزم من انتفاء طلب احدهما انتفاء طلب الاخر وعلى الاول طلب احد بحث هذا الايراد والمص لكن يرد عليه ما قدمنا اذ على الشقين النزاع باق اما على الثاني فيجوز ان يكونا مطلوبين لا بشرط الاجتماع فيبقى الاشتغال بالمطلق كما كان او بشرط الاجتماع فالاشتغال زائل فايجاب القضاء ايجاب اخر واما على الاول فلو وجب ذلك امرا واحدا هو ما يعبر عنه بهذا المقيد لكن اشتغال الذمة به لا يبقى ويقع المقيد الاخر مبرئا للذمة والا لم يبق اشتغال اصلا ولزم معصية فقط يزول بالفعل لان الحسنات يذهبن السيئات فافهم واستقم ولو قضى مختلو الحنفية بنذر اعتكاف رمضان اذا صام ولم يعتكف حيث قضاه بصوم جديد فلو كان بالسبب الاول وهو النذر لم يجب صوم جديد ولم يوجبه النذر او كان لا يجب القضاء اصلا كما قال ابو يوسف الامام والامام حسن بن زياد وهو خلاف مختاركم وهذا النقض وارد على القائل باتحاد السبب بل يرد على المفصل بالسبب الجديد ايضا لانه لا بد من التماثل بل لا اتفاق وههنا لا يمكن اذ الصوم الرمضاني الموجود لا يمكن في غيره ومع الجديد لا تماثل قيل اصحاب الجديد قالوا السبب ههنا التفويت فرد عليهم انه غير موجب للصوم الجديد فمن اين جاء والجواب ان نذر الاعتكاف كان موجبا للاتي للصوم لانه شرط لقوله عليه وآله الصلوة والسلام لا اعتكاف الا بصوم رواه الدارقطني والبيهقي وصححه النفاذ وايجابه للمشروط موجب لايجاب الشرط لكن لم يظهر تاثيره الذي هو وجوب الصوم لمانع وهو وجوبه قبل هذا النذر فلما زال المانع ويبقى النذر موجبا الاعتكاف مطلقا على الذمة ثبت شرطه الذي هو الصوم وظهر اثره وقد وقع في تقرير الامام فخر الاسلام نوع اطناب وفيما ذكرنا كفاية ثم ههنا ايرادات لا بد من ذكرها وحلها على ما ظهر لهذا العبد الاول انا لا نسلم اشتراط الصوم المقصود في النذر كيف والحديث يدل على اشتراط مطلق الصوم الثاني ان الصوم المقصود لو كان داخلا في النذر لكان هذا نذر الاعتكاف مع الصوم المقصود في هذا الشهر وهذا غير مشروع بل محال فلا ينعقد النذر ولقيل النذر يعتبر المشروع الصحيح كما في صوم العيد قلت ههنا الصوم مشروع باصله غير مشروع بوصفه والصوم في شهر رمضان غير مشروع سوى الفرض بل الشهر في حق غير الفرض كالليالي في حق الصيام كما بعبارة مفصلة الصوم المطلق شرط في الاعتكاف لا المقصود وعلى الثاني يلزم ان لا يصح النذر فانه نذر بمعصية او امر مستحيل وعلى الاول ينبغي ان يصح القضاء مع اي صوم كان فان النذر يوجبه الا على هذا النحو والجواب عنهما انه لم يدع ايجاب الصوم المقصود لكونه بخصوصه شرطا في الاعتكاف كيف ويلزم ان لا يصح في شهر رمضان اصلا بل لان مطلق الصوم شرط والنذر بالمشروط نذر بالشرط لكونه مقدمة له فالنذر يقتضي وجوب الاعتكاف والصوم معا فمن هذا الوجه صار الصوم المقصود واجبا ثم لما اضاف الى الشهر المبارك وجب الاعتكاف فيه وعاق النذر عن ايجاب الصوم لانه لم يكن موجبا للصوم بنفسه وانما يوجب ضرورة توقف

الاعتكاف عليه ذ بوجود وجب بنفسه لا يوجب صوما آخر لانه لا يمكن فيه وفي غير بصير الايجاب على خلاف تقتضيه النذر ولانه لم يكن الصوم الآخر من ضروريات الاعتكاف
بعد وجود صوم الشهر وعمل في الاعتكاف لوجود شرطه فوجب مقارنا بالصوم الشهر فيه فاذا صام ولم يعتكف نفيا الاعتكاف على ذمته مطلقا عن تلك المقارنة
وقد كان لوجب النذر ولا ايجاب بالمشروط بدون الشرط فوجب الصوم بذلك النذر وهو الصوم المقصود ولا يسقط عن الذمة لان الواجب لا يسقط بدون
الاداء او زوال سبب الوجوب واذا وجب فانما وجب ليقارن الاعتكاف لا بالذات فمقارنة المقارنة ضرورية فلا يصح بدون هذا الصوم وبعبارة قصيرة
ان هذا النذر لما اوجب الاعتكاف الحاصل الى ايجاب الاعتكاف وايجاب مقارنة بالصوم لكن لم يظهر اثر الثاني في الاداء لمانع فلزم القضاء ولارتفاعه هذا
ما عندي فاحفظ الثالث انه يلزم ان لا يصح في قضاء شهر رمضان هذا اشارة الى جوابه بقوله ولهذا اتى ولانه وجب الصوم المقصود ولا يقتضي في شهر رمضان آخر
ولا واجب آخر لما يتأدى قضاء رمضان الاول اذ الخلف الذي هو القضاء كالاصل الذي هو الاداء واذا جاز الاداء في الاصل جاز في الخلف هذا افاده السائل وقال
لما وجب الصوم المقصود الذي هو شرطه بزوال المانع فكيف يصح في القضاء والا لزم تفويت الواجب فان قيل مطلق وجوب الصوم مانعا عن وجوب الصوم
المقصود فمع انه لم يدل على ماهية المطلق دليل يلزم ان يصح في صوم الكفارة او المنذور الآخر والجواب وبالله التوفيق انا لا نقول شرطه الصوم المقصود وانما نقول
شرطه الصوم والنذر بالمشروط يتضمن النذر بالشرط المقارن له فالنذر بالاعتكاف كان موجبا لهما الا انه لم يظهر اثره في الصوم لكونه واجبا بنفسه وايجابه
غير ممكن فاوجب النذر اعتكافا فاوجب لكن مقارنا بالصوم الشهر المبارك والا كان ايجاب الشرط من غير شرط فاذا فات الصوم مع الاعتكاف بقي على ذمته
اعتكاف مقارن بهذه الصيام بايجاب النذر كما كان فلا يحتاج الى ايجاب صوم آخر بخلاف ما اذا صام ولم يعتكف فانه بقي الاعتكاف في ذمته مطلقا عن
مقارنة صوم فاوجب النذر صوما آخر مقارنا له والاعادة والجديد والمذكور من وجوب المشروط بدون الشرط هذا عندي ولقد طول المتأخرون في هذا المقام
في اسفارهم وطولوا بما لا يشفي ولا يقطع به قلق القلوب ومانبه عليه عسى الله ان يهدي به الطالبين **مسئلة مقدمة الواجب المطلق** اي الواجب الذي وجوبه غير متوقف
على المقدمة وجب مطلقا اي سببا كان او شرطا شرعا كالوضوء او عقلا كترك الضد او عادة كغسل جزء من الراس لغسل الوجه وقيل الوجوب في السبب فقط دون
غيره من المقدمات وقيل في الشرط الشرعي فقط وهو مختار ابن الحاجب قيل لو وجب شيء من المقدمات مطلقا لتا التكليف به اي بالواجب بدون تكليف
بمقدمة يؤدي الى التكليف بالمحال اذ وجود الشيء بدون السبب والشرط محال الا ان يقال المحال لغيره لا للتكليف بالواجب ما خوذ ما عدم الشرط مثلا لا بالواجب مطلقا
فان الصلوة بدون الوضوء محال لا الصلوة المطلقة لانا نقول التكليف بالواجب ما مقارن بالمقدمة فهو المدعى او مطلق بحيث يصلح للمقارنة وعدمها فح
التكليف تكليف بما تنافي والمحال فالمحال مكلف ولو تجوز اذ هذا ظاهر جدا فلا تغفل الا ترى تحصيل اسباب الواجب واجب وتحصيل اسباب الحرام حرام بالاجماع اي
قد اجمع على وجوب اسباب الواجب وحرمة اسباب الحرام لئلا يلزم التكليف بالمحال لان هذه المقدمة تثبت بالاجماع ليرد عليه انه قد ثبت بدليل آخر منفصل عن
دليل وجوب الواجب وقد كان الكلام في الوجوب بايجاب ذي المقدمة فتامل وقيل لا نسلم لزوم التكليف بالمحال انما يلزم لو كان التكليف بالواجب من
غير وجوب المقدمة اصلا في نفس الامر وهو غير لازم اذ يجوز ان يكون وجوبها لغيره اي لغير موجب الواجب كالايجاب فانه وجب بنفسه سواء وجب العبادات ام لا فقيه
ان الكلام كان بالنظر اليه يعني انه لو لم يكن المقدمة واجبة بالنظر الى الواجب لكان التكليف بالواجب متنا ولا له حال عدم المقارنة بالمقدمة فصار التكليف
بالواجب تكليفا بالمحال وان علت كيف يجب المقدمة وهي غير مامورة اذ لا يلزم الامر بها لانا نقول لا نزاع في ذلك بل المراد من وجوب المقدمة انه اي الامر بالواجب
يستتبعه اي الامر بالمقدمة فهي واجبة بوجوب الواجب ومامورة بامره وهو معنى قولهم ايجاب المشروط ايجاب الشرط ولهذا لا يلزم الا معصية واحدة اذا ترك
الواجب مع المقدمات بالنظر الى الواجب الاصل لا بذات لا المعاصي بالنظر الى الاسباب والشروط بل معصية الواجب الاصل منسوبة اليهما بالعرض فالظاهر ان
المنكرين لا ينكرون هذا الا انما انكروا الوجوب صريحا فالنزاع لفظي وان انكروا هذا المعنى فقد ظهر فساده والقائلون بعدم الوجوب فقط قالوا لو وجب المقدمة

عليه الواجب من المقدمة لزم تعقل الموجب لان الايجاب بدون التعقل غير معقول وانا لا نبعد لانا كثيرا ما نامر بشيء ونغفل عن المقدمات قلنا اللزوم ممنوع و
انما يلزم التعقل لو كان الامر صريحا وبالذات وليس المقدمة مامورة لا بمامورية الاول بالعرض ومن ههنا لم يلزم تعلق الخطاب بنفسها ولا وجوب النية وانما يلزم فيما
اذا كان الوجوب صريحا بل اللزوم ههنا ايضا اذ لا تجب النية في الوضوء والغسل عندنا وفي غسل الثياب وستر العورة بالاتفاق ومن ههنا ظهر لك اندفاع
ما استدلوا به من لزوم المعصية بترك المقدمة وبلزوم وجوب النية في المقدمات وقالوا لو وجبت لما صح التقييد لعدم الوجوب ونحن نقطع بصحة اوجبت غسل
الوجه دون الراس قلنا بطلان اللازم ممنوع ولا قطع لصحة مثالك بحسب المادة وقالوا لو صح لزم قول الكعبي من انتفاء المباح وسيجيء فرع اذا اشتبهت
المنكوحة بالاجنبية اذا دخل امرأتان في بيت وقد زوج احديهما الوكيل ولا يعرف الزوج الزوجة بعينها وقد مات الوكيل حرمت المنكوحة لان الكف عن
عن الحرام وهو وطي الاجنبية واجب وهو بالكف عنهما جميعا للاشتباه ومن ههنا اشتهر ان الحلال والحرام لا يجتمعان الا وقد غلب الحرام ولو قال مخاطبا
لزوجته احديكما طالق حرمتا لان الاجتناب عن المطلقة يقينا فيها اي في الاجتناب منهما كذا في كتب الشافعية واما عندنا ففي تلك الصورة لا يقع الطلاق على
المعين منهما بل في المبهم وانما يقع على المعين بالبيان فقبل البيان لا يطأ ايهما شاء وبعد الكف عن احدهما يكون بالتعيين للطلاق في الاخرى
فليس ههنا الكف عن احدهما واجبا حتى يكون الكف عنهما مقدمة الواجب نعم لو طلق معينا طلاقا بائنا ثم نسي المطلقة ينبغي ان يحرما لان هذا
من صور اشتباه المنكوحة بالاجنبية اقول اذا ثبت وجوب المقدمة فالغاية داخلة في المغيا وانما كانت مقدمة ليعلم وجود المغيا فعلم وجود المغيا موقوف على
دخولها وعموم التوقف في الغايات كلها محل تامل انما يصح في البعض التي هي مقدمات للمغيا فرع اخر قالوا خروج المصلي بصنعه فرض لان من ضرورات
الدخول في صلوة اخرى خروجه عن الاولى والدخول في اخرى فرض فهذا الخروج عن الاولى ولا يفقهه هذا العبد فان كونه من اللوازم لا يوجب ان
يكون الخروج بصنع المصلي عنها فرضا كيف ويجوز ان يخرج من الصلوة بعد تمام الاركان من غير اختيار بل هو الظاهر من حديث الاعرابي فاذا فعلت
ذلك فقد تمت صلوتك ان شئت ثم رده الامام محمد على انه لو سلم فالخروج اذن لمن تتمات الصلوة الاخرى لا من فرائض هذه ولم ينص الامام ابو حنيفة
على فرضية انما استخرجوا من بعض الفروع كفساد الظهر فيما اذا طلع الشمس في القعدة الاخيرة بعد التشهد قبل السلام والجمعة فيما اذا خرج وقت الظهر في
تلك الحالة وتعلم الامي سورة فيها وغيرها فيه كلام قد استوفي في فتح القدير وقال الامام ابو الحسن الكرخي ان القول بفرضية الخروج بصنعه لاعتداده فان
الفرض ما يكون قربة وهذا الخروج ليس قربة بل قد يكون معصية فكيف يكون فرضا قالا الاشبه ما قال انه ليس بفرض والله اعلم بالصواب مسئلة وجوب الشيء يقتضي
حرمة ضده المفوت وقيل الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده وقيل الامر بالشيء نفس النهي عن ضده فمنهم من عمم في امر الوجوب والندب فجعلهما نهيا عن الضد
تحريما وتنزيها فان الامر بالشيء نفس كراهة الضد ومنهم من خصص الحكم بامر الوجوب فليس ضد المندوب مكروها وقيل ليس الامر نهيا عن الضد ولا يقتضيه
عقلا وعليه المعتزلة وجماعة الشافعية ثم من الناس في ذلك فالقائل انه مقتضي للامر بالصيغة وقيل نفس الامر به سواء كان تحريما او تنزيها وقيل اذا كان تحريما
فقط قيل يقتضي كون الضد منهيا عنه لان الامر بالشيء نهي جميع الاضداد لان كل واحد منها مفوت للواجب المامور به بخلاف النهي فانه امر باحد اضداده مخير
وقيل ليس النهي امر الضد ولا مقتضيا له خلافا للامر وقيل في النهي لا يقتضي الامر بالضد لانه بخلاف الامر فان الامتناع عن الضد من لوازم وجوب الفعل والا فان
جاز الاتيان بالضد من وجه والفعل ارتفع التضاد والا ارتفع الوجوب واذا كان من لوازم الوجوب فتحقق وجوب الفعل تحقق وجوب الامتناع عن الضد فلزم حرمة
بمقتضى الوجوب وخطابه فهو المراد من الاقتضاء كما ان جعل الملزوم هو بعينه جعل اللازم ولا يحتاج الى جعل مستقل كذلك لا يحتاج الامتناع عن الضد الى موجب سوى
موجب الفعل والمشافاة هذا المعنى بالتمثيل فان اللوازم مجعولة بجعل الملزوم لا بجعل جديد والا يمكن لك لزم امكان الانفكاك اي كما ان جعل الملزوم هو
جعل اللازم كذلك ايجاب الملزوم هو بعينه ايجاب اللازم وانما قال في النهي لان الاشتغال بالضد من لوازم كف الفعل فاذا تحقق ايجاب الكف فايجاب

تحقق ايجاب الاشتغال بالضد وتخيير او فيه شئ لان كون الاشتغال بالضد من لوازم الكف عن الفعل مسلم فانه قد يوجد الكف ولا يخطر ضد بالبال فضلا عن الاشتغال
سوى هذا الكف وليس منه وكذا ليس من لوازم عدم الفعل فان العدم بما يكون من عدم العلة لا لوجود المانع الذي هو الضد فلا يلزم الايجاب فالخطاب ههنا
وجه بالذات متعلق بالفعل وبالضد والتفاوت بالاصالة والتبعية فبالاصالة للواجب وبالتبعية للكف عن الضد كما في ايجاب المقدمة فعلى هذا اذا ترك الواجب مع
الاشتغال بالضد فالمعصية معصية واحدة هي معصية ترك الواجب انما ينسب الى الضد بالعرض وعلى هذا فلا يليق ان يخالف في هذا الحكم وجعل الشيخ ابن الهمام
فائدة الخلاف في هذه المسئلة ان عند قائلي التضمن او العينية معصيتين وعند المنكر معصية واحدة وعلى هذا فالخطاب عند القائلين بالذات واصالة الى الواجب او الكف
عن الاضداد وعند المنكرين ليس كذلك وعلى هذا فلا يتم الدليل قطعا لانه لا يلزم من تعلق الخطاب بالملزوم تعلقه باللازم بالذات لكن ما لتعاضد الجم كما لا يخفى وح
فالنزاع لا طائل تحته ومن ههنا قيل يقتضي الامر بالشئ كراهة ضده فان خطاب التضمن انزل من خطاب الصريح فلا بد من الفرق بينهما في الاطلاق
ليعلم انه ذكر الامام فخر الاسلام او لا ثلثة مذاهب في ضد المامور به والمنهي الاول انه لا حكم للامر والنهي في الضد اصلا الثاني وقد نسبه الى الشيخ ابي بكر الجصاص
قدس سره تحريم ضد المامور به ووجوب ضد المنهي عنه ان كان واحدا الثالث كراهة المامور به وكون ضد المنهي عنه في معنى سنة واجبة وقال هذا اصح عندنا ثم
قال بعد ذكر حجج الفريقين الاولين واحتج الفريق الثالث بان الامر على ما قال الجصاص قدس سره الا انا اثبتنا بكل واحد من القسمين ادنى ما يثبت به لا
الثابت لغيره ضرورة لا يساوي المقصود بنفسه الذي حررنا وقد بنا على هذا وهو ان هذا لما كان امرا ضروريا سميناه اقتضاء ومعنى الاقتضاء ههنا انه
ضروري غير مقصود فصار شبيها بما ذكرنا من مقتضيات احكام الشرع ثم قال بعد عدة سطور وفائدة هذا الاصل ان التحريم لما لم يكن مقصودا لما لامر لم يعتبر الا
من حيث يفوت الامر فاما اذا لم يفوته كان مكروها كالامر بالقيام ليس بنهي عن القعود قصدا حتى اذا قعد ثم قام لا يفسد صلوته ولكنه مكروه قلنا ان المحرم
لما نهي عن لبس المخيط كان من السنة لبس الازار والرداء الى اخر ما ذكر من التعريفات كما هو دابه الشريف وقد تحير العلماء الاعلام في حل هذا البحث
فحمل بعضهم على ما اشار اليه وحاصله ان بالضد خطاب الضمن وهو انزل من الصريح فلا يثبت به التحريم بل انزل منه وهو الكراهة ومن هذا الوجه سماه كراهية
فلا مخالفة في المعنى بينه وبين الشيخ ابي بكر وعلى هذا لا يستقيم قوله واما اذا لم يفوته كان مكروها الا ان يقال من ههنا شرع في كلام اخر فاراد بالمكروه
ههنا المتعارف من المعنى لا ما ثبت بخطاب غير صريح كما اراد سابقا ثم اورد المعلمية قوله لكن يلزم على هذا اطلاق المكروه على المتنع اي الحرام وهو بعيد جدا
وحمله اخرون على ان مقصوده اثبات الكراهية في غير المفوت من الاضداد وتقرير كلامه انا اثبتنا لكل من الامر والنهي ادنى درجة وهو الخطاب الضمني الغير
الذي سميناه اقتضاء اصطلاح واذا ثبت الخطاب الضمني ففائدته ان الضد اذن غير مقصود بالحكم بالامر ولم يعتبر الا من حيث يفوت الامر لا بالذات
فاذا لم يفوته لم يكن حراما بل مكروها وعلى هذا التقدير لم يكن فذكر هذا المذهب في الخلافية مناسبا ثم ان ما ادعاه رضي الله عنه لقوله فاذا لم يفوته كان مكروها
غير مفهوم ههنا العبد الى الان فانه اذا لم يفوته لم يتعرض له الامر فان ثبت الكراهة فبدليل اخر لا بحكم الضدية واما القعود فانما لا يفسد لان القيام ليس فرضا
دائميا في الصلوة واما الكراهة فلان تحلل الغير الافعال الصلوتية فيها مكروه اذا كان من جنسها لا لانه ضده واما لبس المحرم الازار فلانه لما نهي عن لبس
المخيط وقد كان الستر فرضا دائميا تعين لبس الازار والرداء لا لانه ضد للبس المخيط غير مفوت بكذا الكلام في باقي الفروع ولطول الكلام بذكره تركت قال
لشئ له ضد عينا فكل من الاضداد منهي عنه والنهي عن الضد يستلزم الامر بالضد الاخر تخييرا فهذا الضد الاخر منهي عنه عينا ومامور به تخييرا فاجتمع الوجوب
والحرمة في شئ واحد بعينه قلت الامكان بالنظر الى شئ كما انه لا ينافي الامتناع بالذات ولا الامتناع بالنظر الى شئ اخر كذلك المامور به والوجوب بالنظر
الى شئ لا ينافي الحرمة بالنظر الى شئ اخر فلا استحالة في الاجتماع ولو قيل ان حرمة ضد الواجب لانه مفوت له بل ليس الاجتناب عنه مطلوبا بالذات بل
لاداء الواجب وضد المنهي انما يكون واجبا لتحصيل الاجتناب عنه فضد هذا الضد انما يكون مطلوبا لتحصيل الاجتناب عن هذا الضد وانما هو لتحصيل

الواجب فان كان ضد الضد ضد الواجب يعني لا يكون واجبا مطلوبا بالاجتناب عن هذا الضد لان الاجتناب عنه على هذا الوجه لم يكن مطلوبا بل بوجه يقارنه
اداء الواجب لم يكن بعيدا بل هو اولى كما لا يخفى على المتامل لا يقال يلزم على الاول هو تضمن وجوب الشيء حرمة الضد حرمة الواجبات فان الواجبات ما هو ضد
لواجب آخر كحرمة الصلوة من حيث انها ضد الحج اذ الاركان الصلوتية لا تجامع الاركان الحجية وبالعكس اي حرمة الحج من حيث انه ضد الصلوة ويلزم على الثاني وهو تضمن نهي
الشيء وجوب الضد وجوب المحرمات ولو تخييرا فان من المحرمات ما هو ضد لمحرم آخر كوجوب الزنا لانه ترك اللواطة او الايلاج لانهما ضدان وبالعكس اي وجوب اللواطة
لانه ترك الزنا لانا نقول في الاول اي الاحل الجواب عن الاول الامر لا يقتضي الا الاستيجاب فلا يكون نهيا عن الضد وانما يلي في هذا الاحيان ولا شناعة في الالتزام
فانما حرمة الصلوة انما يكون الحج بها تؤثر كاحرام التبعة فيمكن فعل ضده الواجب في وقت آخر ومن ههنا قيل ان الشرط في حرمة ضد الواجب ان يكون الواجب مضيقا فان الموسع لا يدل
حرمة الضد فيجوز تركه والاصح انه لا حاجة الى هذا التقييد فكما انه يجب الموسع في جزء من اجزاء الوقت كذلك يحرم الاشتغال الضده او اضداده فيه فان الحرمة على حسب الوجوب
لكن يلزم على هذا ان لا يكون الحج وقته العمر كله فان حرم في جزء من اجزاء الوقت وقد اجمع على ان العمر كله وقته كذا يلزم في الصلوة ايضا ان لا يكون تمام وقتها المقدر وقتا لها الا ان يقال في الجواب
ذلك اي العمر كله وقته نظرا اليه من حيث هو هو اذ يكون اداء الحج في كل وقت صحيحا ولا يبقى المواخذة به وانما جاءت الحرمة في بعض الاحيان نظرا الى ترك واجب آخر
ونقول في الثاني التعيين للحرمة لدليل سمعي موجب لاخراج المحل عن قبول التخيير تبعا فان الحكيم ليس شانه ان يامر بشيء لنا من عن الحرام وهو حرام مثله فلا
يكون الكف عن الزنا مطلقا ولو باللواطة مطلوبا بل الكف الخاص فلا يلزم وجوب اللواطة فتامل فيه ويمكن الجواب بعدم التنافي بين الوجوب التخييري
والحرمة الذاتية فتدبر ولاصحاب سائر المذاهب وجوه ضعيفة مذكورة في المبسوطات مع ما عليها فارجع اليها ونحن نذكر ما قاله القائلون بالعينية قال
القاضي منهم اولا لو لم يكن الامر بالشيء هو النهي عن الضد فهما اما مثلان او ضدان او خلافان وعلى الاول يلزم ان لا يصح الاجتماع ويصح بالضرورة
اذ لا استحالة في الامر بالشيء والنهي عن ضده وبالعكس وعلى الثالث فيمكن اجتماع الامر بالشيء مع ضد النهي عن الضد وضده امر به فيلزم اجتماع الامر بالشيء
مع الامر بضده بعينه قلنا خلافان ولا نسلم لزوم امكان الامر مع ضد النهي عن الضد فانه يجوز التلازم بين الامر والنهي عن الضد عليه فلا يصح الانفكاك
نعم يلزم التضمن كما علمت ولعله لهذا رجع القاضي عنها الى التضمن وثانيا ان السكون ترك الحركة بالامر فالسكون طلب لترك الحركة وهو النهي عن الحركة
قلنا الاضداد اللتي هي سلوب المامورات مسلم عينيتها لكنها خارجة عن النزاع فانه في الاضداد الثابتة الوجودية ولو كان كل ضد مامور تركا له ممنوع كيف ليس
الاكل نفس ترك الصلوة نعم ترك الضد من لوازم وجود المامور به فالامر به يلزم النهي عن الضد وظن المخصص للعينية او التضمن بالالتزام ان النهي لا يقتضي
الا نفي الفعل وليس وجود الضد عينه او لازمه لجواز انتفاء الفعل بانتفاء المقتضي الا لوجود المانع وقد مر انه وارد والالزوم وجوب المحرمات وقد مر الجواب عنه
واما لزوم انتفاء المباح ويجيء ان شاء الله تعالى حاله وظن المخصص بامر الوجوب احد الامرين الاخيرين اذ ما من وقت الا وفيه مندوب فيلزم ان يكون
كل مباح مكروها ويجيء ان شاء الله تعالى ما ينكشف به حاله المنكرون للعينية والتضمن قالوا لو كان الامر بالشيء هو بعينه النهي عن الضد او ملزوما له وبالعكس
لزم من الامر بالشيء والنهي عن شيء تعقل الاضداد والتالي باطل بالضرورة اما الملازمة فلانه لا تعقل امر ولا نهي من غير تعقل متعلقهما قلنا لا نسلم لزوم التعقل فيما يكون
التكليف به بامر او نهي صريحا او لازما بينا لتكليف صريح وليس لامر فيما نحن فيه كذلك فان النهي عن الضد لازم للامر لزوما غير بين وان ادعى انه بين بالمعنى الاعم
وجب في المشهور بان المنفي تعقل ضد ضد وانما تعقل مطلق الضد فضروري لان الامر لا يكون الا حال العدم المامور به والا لزم طلب الحاصل وعدمه
لا يكون الا بالاشتغال بالضد فلزم تعقل الضد المطلق والحاصل ان تعقل الاضداد الجزئية على التفصيل غير ضروري وعدمه مسلم واما تعلقها بالوجه الاعم كالضد
فلازم ضروري وتحقق بينهما فلا يرد انه اذا سلم انتفاء تعقل ضد ضد فقد سلم ما ادعى المستدل فان الكلام في ان الاضداد الجزئية منهي عنها ام لا كما في التحريم
ونحوه ويرد ايضا انه سلم او لا انتفاء تعقل الاضداد الجزئية واخرا اثبت تعقل ضد ما كما في التحرير ايضا واعترض على هذا الجواب اولا بانه لا يلزم انتفاء المامور به

حال الامر بل غاية ما يلزم انتفاء المامور به في الاستقبال فلا يلزم تعقل الضد وهذا غير واف فان للمجيب ان يقول لا بد من تعقل انتفاء المامور به في الاستقبال والاشتغال بضده وبهذا القدر يتم المطلوب فالاولى في الاعتراض عليه بان الامر لا يقتضي تعقل الانتفاء ولو في الاستقبال الا ترى ان المطيع مامور من الله تعالى وعلمه محيط بكل شيء وكذا لا يلزم الانتفاء حال الامر فان المؤمن مامور بالايمان في الاستقبال بل لا بد من تعقل انه غير حاصل من غير صنع المامور ويمكن انتفاؤه مشيئته وهو لا يستلزم تعقل الضد اصلا ونانيا بان غاية اللزوم تعقل الضد ولم يكن المستدل تعلق تعقل الضد ضمنيا او مطلوبا فانه مقصود ولو كان الامر نفس النهي عن الضد او ملزومه وبالعكس لزم تعقل الاضداد في الامر منهية وفي النهي مامور فان الامر والنهي بشيء لا يعقل من غير تعقله بهذا النحو من التعقل والحق في الجواب ما ذكرنا ولقد وقع بهنا نوع من الاطناب وبعد يقضي حنايا وعليه التكلان مسئلة نسخ الوجوب على انحاء الاول نسخه بنص دال على الاباحة والجواز كنسخ صوم عاشوراء الثاني نسخه بالنهي عنه كنسخ التوجه الى بيت المقدس فانه منهي عنه الثالث نسخه من غير ابانة جواز وتحريم ففي الاول الجواز بالنص الناسخ ثابت البتة وفي الثاني لا جواز اصلا بالاجماع فبقي الكلام في الثالث وفيه خلاف فعندنا لا يبقى وعند الشافعية يبقى واختاره المصنف وقال اذا نسخ الوجوب بالنحو الثالث يبقى الجواز بالنص المنسوخ خلافا للغزالي الامام حجة الاسلام فانه وافقنا في انه لا يبقى بالنص المنسوخ فان ثبت بدليل اخر لان الوجوب يتضمن الجواز فانه جواز مع الحرج في الترك الناسخ لا ينافيه فانه ليس بصيغة النهي بالفرض فيبقى على ما كان من الجواز ونفي الحرج في الترك اعلم ان الجواز الذي كان يفهم هو الجواز المقارن للحرج في الترك لا الجواز الاعم منه ومن الاباحة فان الامر ليس الا بطلب الفعل حتما لا غير فبعد طريان الناسخ لم يبق هذا الجواز المقارن للحرج في الترك البتة ومطلق الجواز الشامل لا دليل عليه اذ كان دليلا لم يبق في البدن فالجواز الذي كان تضمنه الامر لم يبق والذي يدعون بقاءه لا دليل عليه فافهم فانه دقيق قيل الجواز جنس الوجوب والجنس يتقوم بالفصل فيرتفع بارتفاعه قلنا يتقوم بفصل اخر بعين يرتفع فصل الوجوب وهو عدم الحرج على الترك كالجسم النامي يرتفع نموه الذي هو الفصل ويبقى جمادا مع فصله فتدبره فيه نظر ظاهر فانه اذا ارتفع المتقوم بفصل فلا بد من علة اخرى للتقوم بالفصل الاخر والنص المنسوخ اذ لم يكن والا على هذا التقوم فلا بد من دليل اخر اليه لكان ثبت به والا لا اذا ارتفع نمو الجسم لا بد من علة الجمادية كما لا يخفى على المصنف وربما يقال ان المركب الخارجي الذي فيه اجزاء غير محمولة محاذية للجنس والفصل يجوز فيه ارتفاع الفصل مع بقاء الجنس واما المركب الذهني الذي لا يمتاز جنسه عن فصله في الخارج بل الامر واحد هو بعينه الجنس والفصل فلا يجوز فيه ارتفاع الفصل مع بقاء الجنس والوجوب لكان مركبا فمن المركبات الذهنية اذ لا يعقل اجزاء غير محمولة فالقياس مع الفارق فتامل فيه ولما ادعي ان الجواز جنس الوجوب وصادق عليه يطلق مباينا اياه وكان موضع اشتباه اراد ان يفصل معاني الجواز ليرتفع الاشتباه وقال اعلم ان الجائز كما يطلق على المباح المباين للواجب والمندوب كذلك يطلق على ما لا يمتنع شرعا هذه العبارة تحتمل محملين الاول ما حكم الشارع بعدم امتناعه والحرج فيه فهذا يشمل المباح والواجب والمندوب وهو الذي يدعي الشافعية بقاءه بعد انتساخ الوجوب الثاني ان الشرع لم يحكم فيه بالامتناع فهذا هو التوقف الذي يقول به بعد انتساخ الوجوب الى قيام دليل اخر على الجواز والاجواز يطلق على ما ليس يمتنع عقلا باحد الوجهين ويطلق على ما استوى فيه الامران شرعا او عقلا اي قام دليل شرعي او عقلي على الاستواء وهو اعم من المباح فان فيه الاستواء الشرعي فقط وعلى هذا فالاستواء عدم الحرج في الفعل ويطلق على المشكوك فيه كذلك عقلا او شرعا كسؤر الحمار مسئلة يجوز في الواحد بالنوع اجتماع الوجوب والحرمة بان يكون نوع منه واجبا ونوع اخر حراما كالسجود لله وللشمس فانهما نوعان لمطلق السجود الواحد الجنسي مع وجوب الاول وحرمة الثاني ومنع بعض المعتزلة هذا الاجتماع مكابرة لا يلتفت اليه وصرفهم السجود قصد التعظيم بان السجود ليس حراما ولا واجبا انما الواجب تعظيم الله تعالى والمحرم تعظيم الشمس لا يجدي في هذا المقام فان التعظيم واحد جنسي واحد نوعية هو تعظيم الله تعالى واجب والاخر هو تعظيم الشمس حرام انما الكلام في الواحد بالنوع

بل يجتمع فيه الوجوب والحرمة بان يكون شخص منه واجبا وحراما فهذا وما هو المشهور من ان الكلام في الواحد بالشخص متحدان في المال لكنه انما عبر بهذه العبارة لان التكليف بالنوع والتشخص انما يوجد بعد الاتيان ولا يتصف بالوجوب والحرمة الا لانه فرد من النوع وهذا هو مراده مما قال في الحاشية وهذا اولى من المشهور لانه لا تكليف الا بالنوع تحقيقا لان التشخص بعد الوجود ولان النوع انما يتصف بالوجوب والحرمة الا باعتبارين بخلاف الواحد بالجنس انتهى ولم يرد به ان ما ذكر القوم باطل بل ان هذا التغيير اولى وحسن ثم حاصل الوجه الثاني ان وجوب النوع عبارة عن وجوب الاتيان بفرد ما وحرمته عن وجوب الكف عن جميع الافراد فيلزم اجتماع المتنافيين في شخص احد فلا يصح اجتماعهما الا من جهتين بخلاف الواحد بالجنس لان وجوبه عبارة عن وجوب نوع ما وحرمته عن لزوم الكف عن نوع ولا تنافي ولو اريد تحريمه لزوم الكف عن جميع افراده فهو تحريم لهذه الحقيقة المطلوبة الكف فهو نوع بهذه الجهة كما انه ان حرم النوع في شخص اوجب في اخر فهو بهذا الاعتبار اعتبر بهما فهو جنس والحاصل انه ان اعتبر حقيقة مبهمة واوجبت باعتبار تحصلاته المبهمة فهي الواحد بالجنس في هذا الاصطلاح وهذا النحو من الاجتماع جائز باتفاق من يقيد باتفاقهم وان اعتبرت نفسها واوجب الاتيان بها ما تيان واحد من الافراد ولم يلاحظ خصوص التحصل منها او حرمت نفسها بان يكون المقصود عدم الاتيان بها نفسها لا لخصوص تحصلها فهو المراد من الواحد بالنوع وهذا النحو من الاجتماع متنازع فيه ولا شك ان التعبير بالواحد بالنوع اولى من الواحد بالجنس هذا غاية التوجيه بكلام المصنف فافهم وحاصل المسئلة ان ايجاب شئ في ضمن بعض افراده وتحريمه في ضمن بعض اخر جائز خلافا لبعض المعتزلة الغير المقيدة بهم وانما الكلام في وجوب شئ وحرمته بان يتصف بهما في اشخاصه سواء كان ذلك الشئ [illegible] او نوعا فالا ان تحد فيه الجهة حقيقة او حكما كما اذا تساويا فذلك الاجتماع مستحيل فانه يلزم الاتيان به وعدم الاتيان به وهو جمع بين النقيضين فهو [illegible] به وليس هذا من قبيل نسخ المؤبد لانه يرتفع هناك الحكم المؤبد فالحكم المتحقق واحد وههنا الكلام في الاجتماع ثم صرح وقال بل تكليفه محال لانه يلزم من هذا التكليف اجتماع الوجوب والحرمة في شئ واحد ذاتا ووجهة فيكون واجبا وحراما وهو جمع بين الضدين في نفس الامر قال في الحاشية وفيه ما فيه لانه انما يتم اذا لم يكن تعدد جهة اصلا واما اذا كان تعدد جهات متساوية فمحل الوجوب والحرمة مختلفان فلا اجتماع للمتنافيين نعم لا يمكن الامتثال فهو تكليف بالمحال لا تكليف محال فتدبر او تتعدد الجهة حقيقة وحكما بحيث يمكن الافتراق من احدهما كالصلوة في الدار المغصوبة فعند الجمهور من الحنفية والمالكية يصح هذا النحو من التكليف فالصلوة في الارض المغصوبة واجب وحرام معا فالاتي بها يستحق ثواب الصلوة وعقاب الغصب قال القاضي ابو بكر الباقلاني لا يصح ويسقط اي الفعل الذي شانه هذا الطلب عنده وتبعه الامام الرازي صاحب المحصول فان سقوط الطلب اما بالامتثال او النسخ وكلاهما منتفيان وقال الامام احمد بن حنبل واكثر المتكلمين والجبائي والزيدية لا يصح هذا النحو من التكليف ولا يسقط به الواجب لنا انه لا مانع يتخيل الا اجتماع وصفين متضادين وهو غير مانع او عدم اتحاد المتعلقين لهما حقيقة ثابت ههنا فان الكون في الحيز وان كان واحدا بالشخص لكنه متعدد باعتبارية كون من حيث انه صلوة وعبادة لله تعالى وكون من حيث انه غصب وتعد على ملك الغير فبالجهة الاولى يكون واجبا وبالجهة الثانية حرام فلا اتحاد في المتعلقين اصلا فلا استحالة قيل في حواشي ميرزاجان لا نسلم ان الكون في المغصوب من حيث انه صلوة واجب حتى يجتمع الوجوب مع الحرمة وانما يكون واجبا لو تناوله الامر بالصلوة وهو ممنوع اذ النهي عن الكون في المكان المغصوب يدل على ان الكون المطلوب بالصلوة غيره هذا ظاهر كلام القائل ويمكن ان يقرر معارضة بانها لا تصح لان المطلوب غير هذه الصلوة والمخصص النهي عن الكون في المغصوب يلائم المعارضة قوله اقول في الجواب الدلالة اي دلالة النهي عن الكون في المغصوب على ان الصلوة المطلوبة غير الصلوة فيه ممنوعة فانها فرع التضاد بين النهي المذكور واذا جوزنا الاجتماع بينهما نظرا الى ان الامر مطلق كما هو حقيقة مع تغاير الجهة والحمل على الحقيقة ضروري اذ لم يوجد صارف فاين الدلالة على عدم تناول الامر لهذه الصلوة وان اريد الايراد منعا فتقرير الجواب ان الكون في المغصوب من حيث انه صلوة واجب لانه لان الامر بالصلوة طالب لمطلق الصلوة فانه مطلق والتقييد لا بد له من صارف وليس يتخيل الا النهي عن الغصب ولا يصلح قيدا الا اذا

[illegible]

على الفساد والدلالة فرع التضاد ويبطل التعدد بالجهة فافهم فصار ما نحن فيه كما اذا امر عبده بالخياطة ونهى عن السفر فخاط وسافر فانه مطيع في الخياطة
عاص في السفر فكذا هذا او ينتقض ايضا بصوم يوم النحر بانه لو صح لزم صحة صوم يوم النحر لانه يصح ان تكون الحرمة لجهة كونه في يوم النحر والوجوب من جهة كونه صوما منذورا
فساد مثل الصلوة في الارض المغصوبة متفرع بان التخالف اي تخالف حكم الصلوة في المكان المغصوب ممنوع بهنا فعندنا يخرج عن العهدة بالصوم فيه فيصح الصوم
من جهة كونه صوما منذورا لله تعالى لا من جهة كونه في يوم النحر وانما نهى عنه لكونه اعراضا عن ضيافة الله تعالى فانقلب شي ان لا يصح هذا النذر فانه معصية والنذر بالمعصية
باطل اما الاول فلما روى الشيخان عن ابي سعيد الخدري لا يصح الصيام في يومين يوم الاضحى والفطر والطبراني عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه ان
رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلى آله واصحابه وسلم ارسل ايام منى صائحا يصيح ان لا تصوموا هذه الايام فانها ايام اكل وشرب واما الثاني فلما روى اصحاب السنن
عن ام المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله عنها لا نذر في معصية وكفارته كفارة يمين وانما لم ينعقد مع تحقق الوجوب قلت لا نذر ههنا بالمعصية فان المنذور انما هو الصوم
ولا معصية فيه وانما المعصية في امر مقارن وهو الاعراض والنهي ينصرف الى المقارن والفاظ المعصية في الحديث محمول على بعض ما نهى رسول الله صلعم والوجه عدم
كما هو راي الشافعية فهو المانع عنده ان فلا يصح الصوم فيه لامتناع اجتماع الوجوب والحرمة لا يمكن وهو اعني المانع النهي الدال على فساد الصوم
فيه فان النهي عنه بيوم لوجب الفساد وعدم مشروعية الذات بخلاف النهي عن الغصب فانه لا يدل على فساد الصلوة اذ ليس النهي عنها بخصوصها والجواب
بتخصيص الدعوى اي دعوى الامتناع بما اذا كان بينهما عموم من وجه ههنا ليس كذلك فان الصوم لا ينفك عن صوم النحر ايضا فيتقض بعموم الدليل
فان مقدمات الدليل جارية فيه اذ الايجاد عند اختلاف الجهتين فلا تقض عند عموم الدليل بما اذا كان بين الجهتين تساو فان اعتذر بان
الايجاب مالا يخلو عن الحرام لا فائدة فيه ولا يليق بشأن الحكيم فيما اذا كان اللزوم من جانب فان ايجاب شيء مع لزوم الحرمة لا فائدة فيه مع
ان ايقاع النذر والنهي عنه المتلازمان قلت لا نقض بتساوي الجهتين فانه يلزم فيه الاتيان بكل لانه واجب والا لازم واجب والاجتناب عن كل لانه حرام
او لازم حرام فهو تكليف بالمستحيل بخلاف ما اذا كان اللزوم من جانب فيجوز ان يكون جهة الوجوب اعم مما تحقق امتثال في غير الخاص فلا تكليف بالمحال نعم
لو كان جهة الحرمة جهة عامة وجهة الوجوب جهة خاصة لزم الاستحالة لكنا نقول بجوازه ونحن انما نقول لوجوب صوم النحر لانه منذور من غير لحاظ الى
خصوص هذه الجهة من حيث اشتماله على الاعراض عن ضيافة الله فلا يساوي ذات الجهتين على هذا الوجه فالكون الصلوتي في هذا المكان لازم
للغصب وبالعكس فتأمل فيه فلو لم يسبق الاتحاد جاز ذكرنا الا ان يقال ان العام المطلق لا تحقق له في الخارج الا في ضمن الخاص لاتحاد الجعل والوجود فلو كان
جهة الوجوب والحرمة اعم واخص كان تحققهما واحدا فيلزم اجتماع الضدين في الحقيقة الحقيقة في العموم من وجه حقيقتان اجتماعهما اتفاقي فلا يلزم من
من كونهما منشأ الوجوب والحرمة اجتماعهما في ذات فتأمل فانه غير واف لان ما ذكرنا انما يتم فيما اذا كان العام ذاتيا للخاص اما اذا كان عرضيا فلا لان تحصل الخاص
غير تحصل العام العرضي كذا في الحاشية ثم ههنا وجه آخر لفساد هذا التوجيه وهو ان اجتماع الحسن والقبح في ذات محصلة انما يستحيل اذا كانت هي المعروفة لهما بالذات
وهو ممنوع بل المعروض بالذات الجهة العامة والخاصة فلا استحالة قال في الحاشية اذا كان اللزوم ولو من جانب لزم استحالة التكليف بالمحال وان لم يلزم استحالة
اجتماع المتنافيين فان الحرمة تقتضي الاجتناب دائما والوجوب الاتيان بالاتيان والدائمة والمطلقة متناقضتان وهذا غير واف فان الجهة العامة اذا كانت
جهة وجوب كما فيما نحن فيه لا يلزم فان الوجوب انما تقتضي الاتيان في مادة من المواد والحرمة تقتضي الاجتناب عن الاخص نعم لو كان جهة العموم جهة الحرمة لكان
له وجه على انا نقول لا يلزم هذا الا اذا لم يكن الا واحد مع جهة الحرمة وهو ممنوع الوجوب انما هو ليأتي بالقضاء في وقت لا يكون فيه الجهة المحرمة وانما يصح معا لانه
ادى كما التزمت الذمة قضاء لكن لا بكامل بالمنهي عنه يكون اثما وبهذا يندفع ان الايجاب ان ملازم للقبيح لا يليق بجناب الحكيم فانه حض على المعصية مع ان الايجاب
شيء لكن بسبب صنع العبد كالايجاب بهذا وهم عند وجود النذر من العبد يليق بجناب الحكيم هو لبس خصائل المعصية فانه لوجوب عند حدوث فعل لم يكن

لازما عليه فتدبر ثم ان ههنا جهتي الوجوب والحرمة لبيننا مما لا ينفك احدهما عن الآخر بل بينهما عموم من وجه فالوجوب المندوبية وجهة الحرمة الاعراض عن مناجاة
الله تعالى فلا يمنع التخصيص في الجواب اصلا ولنا ايضا لو لم يصح اجتماع الوجوب والحرمة لما ثبتت صلوة مكروهة لان الاحكام كلها متضادة والكون الذي
هو الصلوة واحد واذا كانت مكروهة لزم وجود الكراهة والوجوب فيها فان المكروه انما هو المتعلق انكانت الكراهة لاجل الوصف وهو الواجب فان كان
باعتبار الذات فان جوز نظرا الى اختلاف المتعلق فيجوز في الحرمة والوجوب لذلك الا لم يجوز لكان الصلوة المكروهة باطلة وهو خلاف الاجماع فلا فرق
بين التحريم والتنزيه فتدبر ولا يرد على هذا التقرير ما في المختصر ان ههنا كونا واحدا هو غصب وصلوة وفي الصلوة المكروهة الكراهة من قبيل الوصف
ولو فرض الكراهة من قبيل الذات يلزم فساد الصلوة المكروهة ووجه الاندفاع على عينيه عن التقرير هو الايضاح ولو فرق بان نهي التنزيه يتعلق
في الاغلب بالوصف واما نهي التحريم فيوجب فساد الذات فالجواب عنه انه يجيء ان النهي عن الشرعيات تقرر المنهي عنه ويرجع الى الوصف وبعد
التنزل فالكلام فيما اذا دل القرينة على انه لاجل الوصف كما في الصلوة في المكان المغصوب ولا تنكر ان هذا النهي والوجوب لا يتضادان كما ان
الكراهة والوجوب كك فافهم استدل على المختار لو لم يصح الاجتماع لما سقط التكليف بما فيه جهة حرمة كالصلوة في الارض المغصوبة فان غير الواجب
لا يسقط ودل هذا الاكما يقال الصلوة من غير وضوء غير صحيحة لكن يسقط بها التكليف واللازم باطل كيف وقد قال القاضي وقد سقط التكليف اجماعا
ورد بمنع تحقق الاجماع واستند بخروج الامام احمد فتعقب بانه يدعي اجماع من سبق عليه ولهذا غير المعتمد وقال ولو كان لعرفه احمد فان شأنه اجل
من ان يخفى عليه الاجماع وفيه انه لعله عرفه وما عده لانه لا يرى اجماع غير الصحابة حجة وقيل لا يرى اجماع غير الخلفاء الاربعة رضي الله عنهم حجة
وهذه مناقشات في السند ولا وجه للمنع الا بعدم صحة النقل والعامي تبعه وسيجيء ان الاجماع المنقول بخبر الواحد حجة في مبحث الاجماع ثم لما كان ان ذكر
ان في التفريغ عن الغصب حركة هي تفريغ وشغل الاول واجب والثاني حرام فاشار الى رده وقال ثم ادعاء جهتي التفريغ والغصب في الخروج عنها
اي الدار المغصوبة فيتعلقان اي الوجوب والحرمة به من تعاطي اي باشتم غير صحيح في نفس الامر كيف ولم يرد التكليف بالمحال فان الامتثال لا يجوز
والنهي المذكورين لا يتم الا بالخروج ولم يشغل المكان والخروج والحركة مع غير شغل المكان محال بل يلزم التكليف بالمحال انه يلزم الامر بالخروج
والنهي عنه قال في اقصى الاسرار لابي هاشم ان تقول الخروج بنفس تقليل الاقدام لا وجوب فيه وحرمة لكنه مشتمل على وضع شغل مكان الغير والتفريغ
وبينهما عموم من وجه لتحقق اجتماعهما في الخروج فالاصلح ان يقال ليس ههنا شغل هو غصب بل شغل باذن المالك والا لا يتصور تفريغه فلا وجه للحرمة
فتدبر واستصحاب المعصية في هذا الخروج حتى يفرغ زجرا له عن هذا الفعل الشنيع كما ذهب اليه امام الحرمين ليس ببعيد قال صاحب البديع والمنتقى
بعيد فانه لا وجه في استصحاب المعصية فدفع بان داخل الشغل معصية موجبة للزجر على انه مسبب من معصية والحق ان الزجر ما جنته للذنوب فلا وجه
لا قرد والخروج نية التفريغ توبة والتقبيل للتوبة من زيادة مسئلة يجوز تحريم احد اشياء من الاشياء المعلومة كايجابه فهذا كالامر في الامر المذكور
مع الحلول ان الاتيان باحد لا يكون الا بان الكل بما يجيء ههنا اي في تحريم احدها المقصود منع الجمع لان المقصود الاجتناب عن ما عداه لا
اما بالاجتناب عن الكل او واحد فقط فامتنع الجمع وفيها ما تقدم في الواجب المخير دليلا واختلافا واعلم انه لما كان لمتوهم ان يتوهم انه قد تقرر ان تحريم
الواحد المبهم تحريم لكل فرد وسيصرح في كلمة او نكيفه يكون المنع الجمع افادا اعلم ان تعلق الترك باحد اشياء على انحاء اما ان يتعلق الترك بمفهوم
[illegible] فينبغي التعميم فلا يجوز اتيان واحد اصلا لان عدم الطبيعة انما يكون بعدم جميع الافراد وفيه انه قد يكون عدم الطبيعة بعدم فرد واحد فانه قد حقق
[illegible] الطبيعة من حيث هي في الحجاب وسيجيء تحقيقه وتفصيلا انشاء الله تعالى في مقام يليق به والتعميم هو المتبادر الى
الفهم عن كلمة او بعد [illegible] التاني او يتعلق الترك بما يصدق عليه مفهوم احدها وحينئذ يكون المنهي عنه او شرها ما المنهي عنه

غير مقصود بالذات بالنهي فيفيد اما عدم هذا الفرد او عدم ذلك الفرد وتعلق بمفهوم احدهما بالعرض بناء على ان كلما اتصف به الفرد اتصف به الطبيعة في الجملة فيفيدها النحو من الترك عموم السلب وهو المراد ههنا والثالث ان يتعلق الترك بالمجموع من الاشياء فيفيد عدم الاجتماع وذلك فيما اذا كان العطف فيه بالواو نحو لا تاكل السمك واللبن اي مجموعهما وهذا النحو ليس بالحقيقة من انحاء تعلق الترك باحد الاشياء والرابع ان يكون الترك نفسهما بالذات الا ترك هذا وترك ذلك لا المتروك الا بالعرض وذلك اذا كان العطف باو والمقصود عدم الجمع نحو لا تاكل السمك او اللبن والاظهر انه من عطف الجملة على الجملة ليعاد في الشقوق معنى الترك ويكون الترديد بين التروك ولا يخفى عليك ان مال الانحاء الثلثة الاخيرة واحد انما التفاوت في الطرق فان المقصود في الكل منع الجمع هكذا ينبغي ان يحقق هذا المقام مسئلة المندوب بل هو مامور به فعند الحنفية لا يكون مامورا به الا مجازا وقيل في شرح المختصر عن المحققين نعم انه مامور به حقيقة وهو قول القاضي الباقلاني وجمهور الشافعية لنا ان الامر حقيقة في القول المخصوص الفعلي وذلك القول حقيقة في الايجاب فالامر حقيقة فيه قال في الاسرار الالهية قدس سره ان كون اللفظ حقيقة في لفظ لا يلزم ان يكون حقيقة فيما هو حقيقة فيه بل هو حقيقة مطلقا سواء كان هذا اللفظ حقيقة او مجازا الا ترى الفاتحة حقيقة في القول المخصوص ان كان فيها الفاظ مجازية والحق ان يقال الواو في قوله وذلك القول للحال حمل القول المخصوص الحاصل ان الامر حقيقة في القول المخصوص حال كونه للوجوب فالمندوب ليس مامورا به لعدم الحتم هناك لكن ينبو عن هذا التوجيه بعض عبارات الكتب الاخر نعم انه دليل مستقل والثاني لو كان المندوب مامورا به لكان تركه معصية لانها مخالفة الامر والنهي اللازم باطل فانه لا حرج على تارك المندوب اليه قيل لو كان المندوب مامورا لما صح قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل وضوء رواه النسائي ولانه يفهم منه انه ما امرتهم وندبهم اليه والقول بالتجوز خلاف الاصل لا يصار اليه مثال هذه العبارات سابقة الشافعية قالوا اولا انه اي المندوب طاعة اجماعا والطاعة فعل المامور به قلنا لا نسلم انه فعل المامور به فقط بل هو فعل المندوب اليه ايضا وقالوا ثانيا ارباب اللغة قسموا الامر الى امر ايجاب وامر ندب ومورد القسمة مشترك فالامر مشترك بين امر الندب وامر الايجاب قلنا هم قسموا ايضا الى امر تهديد وامر اباحة الى غير ذلك فيلزم ان يكون المهدد عليه والمباح مامورين به ولم يذهب اليه ذاهب هذا نقض ثم اشار الى الحل بقوله فهم توسعوا عن حقيقة الامر وقسموه اخذا بالمعنى المجازي فقد يرد اليه ما قسموا مدلول الامر انما قسموا صيغة الامر اليهما فلا يلزم ان يكون امر الندب امرا حقيقة فان قلت فيلزم انه صيغة امر قلت لا باس به فانه حقيقة امر في اصطلاحهم كذا في الحاشية مسئلة المندوب ليس بتكليف لانه في سعة من تركه ولا تكليف في السعة خلافا للاستاذ ابي اسحق ولما كان كلامه الظاهر فاسدا ولا يليق بشان هذا التحرير ان يتفوه به اوله لا كلامه واشار اليه المص وقال لعله اراد وجوب اعتقاد الندبية اي مندوبية المندوب فلا شك انه تكليف ولهذا جعل المباح تكليفا لان اعتقاد اباحته وجب لكن ذلك حكم اخر لا يلزم منه كون المندوبية والاباحة تكليفا فالنزاع لفظي ولو جعل نفس خطاب الشارع بالاباحة كان او بالندب او بالتحريم او بالكراهة لا مطلق الخطاب الذي يعم للقصص فانه بعيد جدا تكليفا لم يؤد النزاع حينئذ اليه الى اللفظ فقط فافهم مسئلة المكروه كالمندوب لا نهي ولا تكليف والدليل عليه هو الدليل الذي مر في عدم كون المندوب مامورا به وتكليفا والاختلاف ههنا هو الاختلاف هناك فتذكر مسئلة الاباحة حكم شرعي لانه خطاب الشرع تخيير او الخطاب هو الحكم الشرعي والاباحة الاصلية تفرع منه اي من الخطاب بالتخيير لانه كلما عدم فيه المدرك الشرعي للحرج في فعله وتركه فذلك اي عدم المدرك الشرعي مدرك شرعي لحكم الشرع بالتخيير والاباحة الاصلية لا يكون الا في موضع عدم المدرك الشرعي للحرج في الفعل والترك بل يحكم بخصوصه هذا هناك مدرك شرعي للحكم بالتخيير فالاباحة الاصلية فيها حكم بالتخيير فهي باقية الى بعد الشرع للمعتزلة فانهم يقولون بالاباحة وغيرها من الاحكام قبل الشرع وقد تقدم منا ايضا التحقيق هناك فتذكر مسئلة المباح ليس بجنس للواجب لانهما نوعان متباينان من الحكم فان المباح المساوي فعله وتركه شرعا والواجب الماذون في الفعل الممنوع عن الترك وقيل انه جنس له لان المباح هو الماذون في الفعل وهو جزء حقيقة الواجب لانه الماذون في الفعل مع الحرج في الترك قلنا لا نسلم ان ذلك اي الماذون في الفعل

تمام حقيقة المباح بل هو المتساوي فعلا وتركا فالماذون في الفعل جزء الحقيقة ولعل النزاع لفظي فمن جعله جنس الواجب اخذه بمعنى جائز الفعل ومن جعله مباينا له اخذه بمعنى جائز الفعل والترك مسئلة المباح ليس بواجب بالضرورة خلافا للكعبي من المعتزلة واحتج بان كل مباح ترك حرام اي يلزمه ترك حرام وكل ترك حرام ملزومه واجب ولو مخيرا فكل مباح واجب ولو مخيرا قلنا الصغرى ممنوعة اما اولا فلجواز انعدام الحرام بانعدام المقتضي وهو الارادة القديمة والحادثة مثلا بناء على ان علة العدم عدم علة الوجود وح لا يكون عدمه مستندا الى فعل المباح الذي هو المانع لوجود الحرام كيف لا وان عدم المقتضي كاف في عدم الحرام فوجود المباح بعد ذلك لا دخل له في عدم الحرام قال في الحاشية انه لا بد لترك الحرام من احد الامرين اما عدم الارادة او فعل المباح فكل واجب لو تخيرا ثم قال وفيه ما فيه وجعل المقتضي للعدم بالذات هو عدم الارادة واما المانع فعله بالعرض لا ينسب اليه العدم الا عند وجود المقتضي وبان العدم لشيء محض لا يصلح للمطلوب ولذا اريد الكف فلا نزاع في وجوبه قال شيخ البديع وغيره الحق انه لا مخلص عنه بعد تسليم ان مقدمة الواجب واجب فان فعل المباح مقدمة لترك الحرام الذي هو الواجب وهذا ليس بشيء لان المقدمة لا يجب الا ما هي مقدمة وفعل المباح ليس مقدمة الترك الا عند وجود القصد الى الحرام واما قبله فلا يتوقف الترك على فعل المباح فانه ينتفي بانتفاء المقتضي لا بفعل المباح الذي هو المانع فح لا يلزم وجوب المباح الا حال القصد الى الحرام ونحن نلتزمه على هذا ينبغي ان تقيد مسئلة وجوب احد اضداد الحرام بما اذا كان مقصودا في وقت التقييد لا مطلقا فلا يرد ان ح يبطل ما ادعيتم من وجوب احد اضداد الحرام وان الحرام وان قول الكعبي لازم لما ادعيتم فلا تيشي مسلم خالفه واما ثانيا فلان فعل المباح انما يكون تركا اي للحرام لو قصد بفعله تركه وذلك لا يلزم فانه ربما يفعل افعال مباحة ولا يخطر بالبال ترك الحرام نعم لو الحرام وتخيله ثم قصد بفعل المباح تركه فانه يكون واجبا في هذا الحال كما في الصحيح وعد الاجر عليه ونحن نلتزمه لا شناعة فيه فانقلب فعل المباح مفوت للحرام البتة سواء قصد به ترك الحرام او لم يقصد فح لا وجه لمنع الصغرى ولو منع الكبرى بانا لا نسلم ان كل مفوت الحرام واجب بل اذا قصد تفويت الحرام كان له وجه فان كونه مفوتا اول المسئلة بل انما يكون مفوتا اذا انتسب اليه العدم ولا ينسب الا اذا قصد عدمه مع وجود الارادة واما عند عدمها فينسب عدم الحرام وفواته اليه لا الى المباح فتامل فيه فانه لا يبقى ح كثير فرق بين هذا السند وبين السند الاول واما ثانيا تسليم كونه مفوتا فلا وجه لشرط قصد التفويت لانه وجوب ينبغي لا يشترط فيه النية كما تقدم والزم عليه اي على الكعبي بانه اي وجوب المباح مصادم للاجماع فان الاجماع القاطع دل على ان الاشياء المباحة متحققة البتة فاجاب بانه اي الاجماع على الاباحة بالنظر الى ذات الفعل فانها بما هي هي مباحة اي لا حرج في نفس فعله ولا في تركه وهذا اي وجوبها بالنظر الى الاستلزام من ترك الحرام الذي هو الواجب بنفسه وهذا بالعرض ونوقض الكعبي بانه يلزم ان يكون كل حرام واجبا لان كل حرام ترك الحرام اخر ويفعل ضده وكل ترك حرام واجب ولو تخييرا واجيب بان له ان يلتزم باعتبار الجهتين فمن جهة نفس ذاته حرام ومن جهة انه ترك حرام واجب ولا شناعة فيه وقد اخترعه جواب حسن فتذكر

مسئلة المباح قد يصير واجبا كالنفل بالشروع فانه يصير واجبا خلافا للشافعي كما مر اولا بالاباحة ما اذن في الفعل وهو اعم من المندوب والا لما صح وعلى الوجوب بالشروع ثم انه على هذا التقدير ايضا لا بد من دعوى جزئية كما يدل عليه قوله قد يصير وعلى هذا فلا يتاتى خلاف الشافعي الامام فانه يقول بوجوب الحج والعمرة بعد الشروع فاذن الاولى في عنوان المسئلة ما في كتب مشائخنا النفل يجب بالشروع خلافا له لنا الجواز عقلا بان التخيير ابتداء اي في ابتداء الفعل لا يستلزم عقلا ولا شرعا بقاءه اما عقلا فظاهر واما شرعا فالحج النفل بعد الشروع فيه لا يبقى الخيار والوقوع بالنهي عن ابطال العمل بقوله تعالى لا تبطلوا اعمالكم فوجب الاتمام صيانة للمؤدى عن البطلان فوجب القضاء بالافساد ولان ما وجب في الذمة يبقى مضمونا بالمثل عند الفوت واورد عليه اما اولا فلان معنى قوله تعالى من قابل النهي عن ابطال العمل بالرياء والسمعة والنفاق واشباهها كما هو المروي عن الصحابة رضوان الله تعالى عليهم واجاب عنه مطلع الاسرار بان هذا تخصيص للنهي عن مطلق الابطال بلا مخصص فان الابطال كما يكون بالاشياء المذكورة يكون بالافساد ايضا [illegible]

الحصر في هذا الابطال بل نقل ما هو ابهم دما ثانيا فلان بطلان العمل في الافساد غير مسلم اذ يجوزان يثاب الرجل على بعض الصلوة وان لم يثبت ثواب الصلوة مما بطل عمله ولعل هذا مكابرة فان بعض الصلوة لا اصلا لها من الثواب بما هو بعض من الصلوة في العلوم اظهر ثم هٰهنا كلامان عويصان الاول ان الدليل لو تم لدل على وجوب الاتمام فتركه يكون اثما وقد صح عن رسول الله صلعم في صحيح مسلم افساد صوم النفل بالاكل ولا ينفع ح ما في فتح القدير انه عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام بعله قضاه فان الكلام في نفس الافطار فانه محتمل على تركه الواجب فانقلت لعله يكون الافطار في صيام التطوع رخصة مطلقا كما انه رخصة في الفرض في حق المسافر قلت فاين الوجوب فان الواجب ما يأثم تاركه ولا مخلص عنه هذا العبد الا بابداء عذر او باثبات المنسوخية او القول بان الوجوب حق الصلوة على من استاهل في الاخر فتدبر الثاني ان بعض الصوم لما لم يكن صوما لم يكن فيه ابطال العمل فانه ما عمل لا بعض الصوم وليس بعمل فالافطار لا يوجب ابطال العمل فتامل فيه لنا ايضا ما رواه الترمذي عن ام المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله تعالى عنها قالت كنت انا وحفصة صائمتين فعرض لنا طعام فاشتهيناه فاكلنا منه فقالت حفصة يا رسول الله انا كنا صائمتين فعرض لنا طعام اشتهيناه فاكلنا منه فقال اقضيا يوما آخر مكانه فهذا يدل لانه فصيحة على وجوب القضاء ويلزم منه وجوب الاتمام فان القضاء تلو الاداء ولكنه معارض بما رواه ابوداود والترمذي عن ام هانئ قالت لما كان يوم الفتح فتح مكة جاءت فاطمة فجلست عن يسار رسول الله صلعم وام هانئ عن يمينه فجاءت الوليدة باناء فيه شراب فناولته فشرب منه ثم ناوله ام هانئ فشربت منه فقالت يا رسول الله لقد افطرت وكنت صائمة فقال لها أكنت تقضين شيئا قالت لا قال لا يضرك ان كان تطوعا الا ان تحمل على عدم المضرة الاخروية من الاثم لما كان باعطاء رسول الله صلعم وكان تبركا من فضيلته او كان ح عذرا بالمغفرة واما القضاء فلازم لنا ايضا القياس على النذر فان النذر واجب صيانة للايجاب عبادة اليه تقول فلان يجب بالشروع والتسليم اولى واعترض بانه جعل الشرع الايجاب سببا للوجوب في الوجوب مختصا به واما الشروع فليس في معناه الا ترى ان الحرمة يثبت بالتحريم ولا يثبت بالكف عنه وليس النذر موجبا الا ان فيه صيانة ما جعل اليه فولا حتى يكون صيانة الفعل اولى بل لان الايجاب عهد مع الاغلاظ بدمن ايفائه فتامل فيه ولنا ايضا القياس على الحج بل الاستدلال بدلالة النص وجوب الاتمام في الحج والعمرة وهذا اجود ما استدل به في هذا المقام وانما قالوا تارة ان الموجب هناك انه يجب الاتمام في فاسدها ولا يظهر ملائمة بين هذه العلة وبين وجوب القضاء وتارة قالوا الاتمام في الحج على خلاف القياس فلا يقاس عليه فنقول كلا فانا نفهم المناط ان العبادة الناقصة يجب الكمال لها سواء كان حجا او عمرة او صوما او صلوة واما العبادة التي بعضها ايضا عبادة كالاعتكاف في ظاهر الرواية فلا يجب الاتمام لانه غير ناقص فتدبر

وكل الامر الى الله عز وجل مسئلة الحكم منه رخصة وهي ما تغير من عسر الى يسر اي الحكم واليسر النازل بعد ذي العسر ومنه عزيمة ولها تفسيران الاول الحكم المتغير عنه فح لا يكون عزيمة الا حيث يكون رخصة وثانيهما ما لم يتغير من العسر الى اليسر بل حكم ابتداء لكن كون الحكم عزيمة او رخصة من احكام الوضع صرح به في البديع وما قيل بعض الرخص اجتهد بعضها حرامة فكيف يكون الوضع فيها ففيه ان مصداق الرخصة وان كان حكما تكليفيا لكن الكلام في كون الرخصة رخصة او عزيمة ولا شك انه ليس فيها الا الوضع فتامل وهي اي ما يطلق عليه اسم الرخصة اقسام اربعة من حيث كونها رخصة وفي ايسر الاول ما استبيح اي عومل معاملة المباح في عدم المواخذة مع قيام الدليل المحرم اياه وقيام حكمه وهو الحرمة كاجراء كلمة الكفر على اللسان عند الاكراه فانه باق على الحرمة ودليل حرمته لم يخرج عن الدلالة ولم يصير مباحا اصلا لكن الشارع اذ هو غفور فضل قبل العذر وعد بالعفو وانه لا يخلف الميعاد وفيه العزيمة اولى هي في هذا النوع العمل بالعزيمة اولى لانه اطاعة للرب عز وجل فان الحكم باق فلو صبر وعمل بالعزيمة ومات بهذا العذر كان شهيدا ماجورا كما ينادي عليه تسميته حيث ومن هذا النوع الاكراه على الجناية على الصيد والاحرام واتلاف مال الغير حتى لو قتل كان شهيدا ماجورا ان شاء الله تعالى ومنه كل مال الغير في المخمصة قال الشافعية الرخصة ما شرع من الاحكام مع قيام المحرم لولا العذر ويظهر منه انه يصير مباحا بالعذر ويخرج الدليل المحرم عن الدلالة وقد صرح به في المحصول حيث قال ان اجاز فعل ان جاز مع قيام المقتضي للمنع اه فالاول الرخصة والثاني العزيمة فعلى هذا يلزمهم ان يكون اجراء كلمة

الكفر على اللسان عند الاكراه مباحا فالصيانة المقتول يكون عاصيا لانه اوقع نفسه في التهلكة بالكف عن المباح وقد قال الله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة ولعل في كلامهم تسامحا والله اعلم بمرادات عباده والثاني ما تراخى حكمه سببه بقاءه على السببية واراد بالحكم السبب وجوب الاداء لا نفس الوجوب والا لخرج عن السببية ولم يبق بينه وبين الثالث فرق الى زوال العذر الموجب للرخصة كفطر المسافر والمريض فان سببية الشهر باقية في حقهما حتى لو صاما بنية الفرض اجزء لما روى مسلم والبخاري ان رسول الله صلعم لحمزة ابن عمرو الاسلمي ان شئت فصم وان شئت فافطر وتأخر الخطاب عنهما في قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر واعلم انه روي عن بعض الصحابة كابن عمر واختياره الشيخ الاكبر صاحب الفتوحات المكية انه لا يجزي الصوم لهما ان صاما انما ويؤيده ظاهر الاية ويشهده ظاهر حديث ليس من البر الصيام في السفر رواه الشيخان ولا يدفعه ان الحديث ورد فيما اذا اضر الصوم الا ان خصوص السبب لا عبرة به بل العموم اللفظ والجواب ان الاثبات معارض قوي بخصص الاجلي وهو الذي يقدم وما روى الدارقطني عن ام المؤمنين عائشة قالت كل قد فعل النبي صلعم صام وافطر واتم وقصر في السفر لكن ترك اخره لما كانت الصلوة ركعتين ركعتين اضرب في السفر رواه الشيخان وما روى مالك والشافعي والشيخان وابو داود عن انس قال سافرنا مع النبي صلى الله عليه وسلم في رمضان فصام بعضنا وافطر بعضنا فلم يعب الصائم على المفطر ولا المفطر على الصائم وما روى مسلم والنسائي والترمذي عن ابي سعيد قال كنا نسافر مع رسول الله صلعم في شهر رمضان فمنا الصائم ومنا المفطر فلم يجد المفطر على الصائم ولا الصائم على المفطر وكانوا يرون انه من وجد قوة فصام فحسن ومن وجد ضعفا فافطر فحسن في العزيمة اي الاخذ بها اولى قيل اي فيه هذا النوع لانه اشتغل الذمة لقيام السبب فالاولى ان يخلصها ويرضي ربه وقيل ان يطالب لكن انما يكون اولى ما لم يستضر بها فلو مات بها اي مرض ثم لانه اوقع نفسه في التهلكة باختيار ما لم يطلب الله تعالى منه ثم انهم قيدوا انما لا اثم بما اذا علم بالرخصة وذلك ظاهر لانه ان لم يعلم فهو مطيع في ظنه والله تعالى لا ينظر الى صور الاعمال انما ينظر الى القلوب والثالث ما نسخ عنا تخفيفا كما كان على من قبلنا من اخر على الامم السابقة والحكم الناسخ رخصة كفرض موضع النجاسة واداء الربع في الزكوة الى غير ذلك من كون التوبة قتلا وتحريم السبت وعدم جواز التيمم وعدم جواز الصلوة الا في المسجد وعدم حل الغنائم والرابع ما سقط اليه الحكم مع العذر مع مشروعية في الجملة اي مع عدم ذلك العذر ويسمى رخصة اسقاط كسقوط حرمة الميتة للمضطر فان الله تعالى استثناه عن دليل الحرمة والاستثناء تكلم بالباقي بعد الاستثناء فلم تتعلق به الحرمة لهذا العذر وكذا المكره وسمي هذا النوع لو لم يأت اثم النية وعند بعض الفقهاء سقوط حرمة الميتة من الاول وروي عن الامام ابي يوسف ثم انه لابد للاثم من العلم بالاباحة النية لما عرفت قالوا تسمية النوعين الاخيرين الرخصة مجاز وليس فيهما تغير من العسر الى اليسر بل اليسر اصلي فلا رخصة حقيقة والنوع الثالث اتم في المجازية اذ لم يبق الحكم الاصلي مشروعا اصلا فلا شائبة لكونه عزيمة بخلاف النوع الرابع فانه فيه شائبة الرخصة لكونه مشروعا في غير صورة العذر كالاول في الحقيقة اي كما ان النوع الاول اتم في كونه رخصة حقيقة لان الحكم الاصلي باق من كل وجه ففيه التغير منه تغيرا قويا بينا بخلاف الثاني اذ كان الحكم الاول باقيا من جهة بقاء السبب لا انه ليس الخطاب باستعماله ففيه تغير ضعيف من الاول كذا قالوا وقد نقل صاحب الاسرار الالهية قدس سره عن جدي المولى قطب الدين السهالوي ان الرخصة يطلق على معنيين احدهما ما يعبر من عسر الى يسر وهو معنى واحد مشكك يصدق بالتشكيك على الاربعة فصدقه على ما ابيح مع قيام المحرم وحكمه في صورة العذر اشد ثم صدقه على ما بقي مشروعيته مع قيام العذر كصوم المسافر ثم على ما بقي مشروعا في غير صورة العذر من نوعه كصلوة ظهر المسافر ثم على ما بقي مشروعا في جنسه كتعيين المبيع فانه لم يبق مشروعا في السلم لكنه مشروع في الفعل ثم على ما لم يبق مشروعا اصلا كالاصر والاغلال التي رفعت عنا رحمة الله تعالى وثانيهما ما ابيح مع قيام المحرم سواء بقي حكمه اولا وبهذا المعنى في الاخيرين مجاز انتهى منقولا بالمعنى واعلم ان مشايخنا قسموا العزيمة الى فرض وواجب وسنة ونفل والرخصة الى ما سمعت وليس مقصودهم ان الرخصة لا ينقسم الى هذه الاقسام بل قسموا العزيمة لانه الاصل ويعلم الرخصة بالمقايسة وكان الرخصة تقسيما اخر تخصيصا لانه بعضوانه وليس غرضهم تقسيم العزيمة مطلقا

بل العزيمة المشروعة التي فيها الثواب فلذا لم يقسموا الى المندوب والحرام والمكروه وكيفما دخل في الاقسام لان الكف فعل وبعد وقع نوع من الاطناب لكنه لا يخلو عن الافادة **فرع** قالوا سقوط غسل الرجل مع الخف من القسم الرابع من الرخصة وهو رخصة للاسقاط لان الخف اعتبر شرعا مانعا من سراية الحدث اليها واذا لم يسر فلا يشرع ما وضعه الشارع لازالة الحدث وصار كالبطن والفخذ وفيه انه انما يتم لو لم يكن الغسل في الرجل هناك مشروعا لان شان النوع الرابع ذلك لكنه مشروع بعد ان لم ينزع خفيه فانه لو غسل قدميه مع كونه في الخف تم الوضوء ولهذا اي لمشروعية الغسل بطل مسحه لو خاض في النهر بعد ما كان توضأ ومسح على الخف ودخل الماء في الخف فعلم ان الغسل مشروع ومن ثم لا يجب الغسل ثانيا بانقضاء المدة وهذا ايضا انه المشروعية والا وجب الغسل بانقضاء المدة وكذا الحال في الشرع واجيب بمنع صحة الرواية ببطلان المسح بل نقول لا يبطل المسح وحكى هذا الشيخ الهمام في فتح القدير واما عدم وجوب الغسل بعد النزع فلقوله وان الغسل انما يلزم بعد النزع وبعد انقضاء المدة لانه قد حصل فالغسل بعده تحصيل الحاصل ورد هذا الجواب بالوجه الاول بان الرواية مذكورة في الكتب المعتبرة كالظهيرة وغيرها فلا وجه لمنع الصحة وفيه انه وان كانت مذكورة فيها لكن ذكر في فتاوى الامام محمد بن الفضل لا يبطل المسح على كل حال ومثله في المجتبى ولما تعارضت الروايات فالترجيح لقوة الدليل وهي دليل عدم بطلان المسح فرواية البطلان بضعفها ضعفت ورد جوابه بالوجه الثاني بان الاجماع على ان المزيل للحدث لا يظهر اثره في محدث على ذلك المزيل فالغسل الذي وجد قبل النزع وقبل انقضاء المدة لا يؤثر في ازالة الحدث الذي حدث في القدم بعد احد هما كيف وليس هذا الا كالاكتفاء بالتوضي السابق على البول بعده وهذا مخالف للروايات الدينية بل الحق في الجواب ان يقال المعتبر في رخصة الاسقاط نفي المشروعية للعزيمة في نظر الشارع بان يكون العمل به اي بالحكم الاصلي الذي هو العزيمة اثما لا عدم ترتب الاجزاء اني وبطلان هذا اي الاثم ممنوع وانما حكمت تلك بالاجزاء توالي لا بعدم الاثم فان قلت كيف يكون الاتيان بهما وقد صرح في الهداية ان الاخذ بالعزيمة اولى اجاب بقوله وما قالوا ان العزيمة اولى فالمراد انه اولى لا سقاط سبب الرخصة اي ينزع الخف لا يبقى رخصة المسح ولهذا العليم ينظر الى ان دليل على اولوية العزيمة ههنا ولو باسقاط سبب الرخصة الا ان الغسل اشق والعبادة الشاقة اكثر ثوابا هذا واعلم ان الجواب وان صح في هذا الموضع لكن لا تصح الرواية المذكورة فانه لما لم يدخل المتخفف في خطاب غسل الرجل وصار وضوءه شرعا من غير غسل الرجل ولم يسر الحدث الى القدم صار غسل الرجل كغسل الظهر والبطن فكيف يجري الغسل حتى يبطل المسح ولا يجب شيء بالنزع ولا انقضاء المدة بل الحق ان الرواية غير صحيحة ولا تعمل بها فالطريقين الانصاف والله اعلم باحكامه **مسئلة** الحكم بالصحة في العبادات على معنى انه لا يتوقف بعد تصور الطرفين في الحكم على الشرع وتصور الطرفين والاركان متوقفا على الشرع لانها اي الصحة تستتبع الغاية وهي اي الغاية عند المتكلمين موافقة الامر وان وجب القضاء كالصلوة بظن الطهارة المراد بالموافقة اعم من ان يكون بحسب الواقع او بحسب الظن بشرط عدم ظهور فساده لانا امرنا باتباع الظن ما لم يظهر فساده والمسقط القضاء هو الموافقة الواقعة ولهذا وجب القضاء على من صلى بظن الطهارة ولم يظهر خطاؤه في نفس الامر وان كانت صحيحة هكذا افهم من الحاشية ولا يخفى ما فيه من الوهن فان المامور بالصلوة انما امر بالطهارة الواقعية لكن لما كان العلم بها متعسرا اكتفى بالظن فصلوة الظان فاسدة في نفس الامر ولم يوجد موافقة الامر في الواقع وهو فيه مشغولة في القضاء وانما لا يأثم بل يؤجر لجهده الى الامتثال والله تعالى تجاوز عن الخطاء والسهو وعدان نثبت على الفقه موافقة الامر وسقوط القضاء متلازمان عند التحقيق فتدبر ولان عند الفقهاء كونه مسقطا لوجوب القضاء سواء كان تحقيقا كما في اكثر الصلوة والصيام او تقديرا كما في العيد والجمعة والحاصل فراغ الذمة وهذا الاسقاط في الاداء بكما امر وبعد ورود الامر ومعرفة الحقيقة الصلواتية المامور بها يعرف ذلك اي استتباع الموافقة وسقوط القضاء بلا توقف على الشرع اصلا ومن زعم انه ان اريد بكونها عقلية انه لا مدخل للشرع اصلا فظاهر ان الامر ليس كذلك للتوقف على تصور امر الله تعالى والا فمسلم انه عقلي فقد اشتبه عليه توقف الطرفين على الشرع توقف الحكم عليه وقيل انها من احكام الوضع فان صحة عبارة عن استتباع الغاية ولا يستتبع عليه لا بعد تمامية الاركان والشروط ولا توقف عليه لا بعد حكم الشرع ان حقيقة الصلوة مثلا تتم بهذه

والشروط وهو خطاب الوضع وجوابه لا شك على ان معرفة حقيقة الصلوة مثلا بهذه الاركان وشرائطها لا يمكن الا بتوقيف الشارع لكن الصحة اتيان
المكلف فعلا مطابقا لتلك الحقيقة وهذا الحكم غير متوقف على الشرع بعد تعقل الطرفين فتامل قيل الحكم بالصحة بمعنى الموافقة كما عند المتكلمين عقلي وبمعنى
الاسقاط للقضاء شرعي وضعي اقول الاسقاط فرع التمامية من جهة الاركان والشرائط المعتبرة عند الشارع وهو اي كونه تاما فرع بالموافقة للامر كما هو
متغير مع الاركان والشرائط وهو عقلي فالصحة بمعنى الاسقاط ايضا عقلي وهذا انما يصح اذا اريد الموافقة الواقعية ويحكم بعدم صحة صلوة الظان الطهارة خطا
غير مطابق لما قررنا فتذكر وقيل الحكم بالصحة في المعاملات وضعي اتفاقا لان صحتها ترتب ثمراتها عليها وترتب الثمرات على العقود موقوف على التوقيف
من الشارع البتة اقول جعل العقود اسبابا لا ريب فيه من الوضع لكن الصحة ليست هذا بل هو الاتيان بها كما جعلها اسبابا وجعل ذلك الاتيان هو المناط لاستتباع
الثمرات وهو اي الاتيان بها كما جعلها اسبابا بعد ورود الشرع بان هذا حقيقتها واركانها وشرائطها يعرف بالعقل ثم انه يظهر من كلام القوم ان الصحة في
العبادات بمعنى وفي المعاملات بمعنى اخر وليس كذلك بل الصحة عبارة عن الاتيان على وجه اركانه وشرائطه التي اعتبرها الشارع هذا يشمل العبادات والمعاملات
كلها وهو الموجب لترتب الثمرات فانه اذا وجد الحقيقة باركانها وشرائطها ترتب عليها اثارها واحكامها بالضرورة لكن تلك الاثار مختلفة ففي العبادات سقوط القضاء
وترتب الثواب في الاخرة وفي العقود ثبوت الملك الذي وضعت له في الفروع وزوال الملك وهذا المعنى للاتيان بوجه عقلي لا يتوقف الحكم بها على حقيقة بعد معرفتها
على توقيف من الشارع ثم ان للصحة عندنا معنى آخر في المعاملات هو كونها مشتملة على شرائطها واركانها مع عدم مطلوبية الفسخ من الشارع ويقابله الفساد ان ثبتت
قلت المعاملة المشروعة باصله ووصفه والفاسد المشروعة باصله دون وصفه وظن ان هذا المعنى وضعي شرعي فان مطلوبية الفسخ وعدم المشروعية بالنظر الى
الوصف لا يعرف الا بعد ورود الشرع والحق انه ليس كذلك فان شرعية هذا الوصف دون ذلك وكون هذا مطلوب الفسخ دون ذلك مسئلة الشرعية لكن الصحة
ان هذا غير مشتمل على الوصف الغير المشروع وغير مطلوب للفسخ وهذا شرعي وبعد معرفته ذلك غير متوقفة على الشرع هذا ثم الحق في هذا المقام ان صحة الجزئي
الذي صدر من المكلف عبادة كانت او معاملة هذا بيانه كما شرح ولا شك انه عقلي كما بينا وصحة الكليات عبادة كانت وان للصحة بالمعنى الاعم المشهور او
بالمعنى الاخص للمعاملات المصطلح عندنا فقط ليست الا اعتبار الشارع حقيقة وجعلها عبادة مترتبة عليها الثواب ومعاملة سببا للملك او زوال مطلوب الفسخ عنده متناولها
على وصف وغير مطلوب الفسخ عنده عن نهاية عنه ولا شك في شرعية هذا وكونها من خطاب الوضع واشار الى هذا والمصنف بالتامل وقال فتامل ٭ ٭ ٭ ٭ ٭ ٭ ٭

الباب الثالث في المحكوم فيه وهو الفعل مسئلة لا يجوز التكليف بالممتنع بالذات مطلقا كالجمع بين الضدين في ذاته لا بالنسبة الى قدرة دون قدرة او الممتنع
بالذات من المكلف وان كان ممكنا بالنسبة الى قدرة الله تعالى كخلق الجوهر من القدرة الحادثة وجوز الاشعرية التكليف بالممتنع بالذات بالنحوين
المذكورين ضرورة واختلفوا في وقوعه فمنهم قال انه واقع ومنهم من قال لا واما الممتنع عادة وهو الممكن في ذاته وبالنظر الى قدرة المكلف لكن في العادة لا يقدر
من المكلف كحمل الجبل فيجوز التكليف به عندنا خلافا للمعتزلة فانهم لا يجوزونه عقلا ولا يجوز عندنا شرعا لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها والاجماع منعقد
على صحة التكليف بما علم الله انه لا يقع وان كان هذا الذي لا يقع محالا بالغير وفي شرح الشرح بل على وقوعه ايضا لنا لو صح التكليف بالممتنع لكان مطلوبا
لانه معنى التكليف والطلب موقوف على تصوره وقوعه كما طلب الا اي وان لم يتصور ذلك المطلوب لما طلب ذلك بل شيئا آخر وهذا ضروري فلا حرج لو جاز التكليف
بالممتنع لكان متصورا كما طلب اي من جهة الوقوع وتصور وقوع المحال من حيث انه محال في الخارج معلوم باطل بالضرورة فجواز التكليف بالمحال باطل قطعا فقلت
هذا استدلال في مقابلة الضرورة اذ لا استحالة فيها اذا قال المكلف اوجد اجتماع النقيضين او المحال قلت ان هذا الذي ذكرتم في التكليف الحقيقي والطلب حقيقة
واما التكليف الصوري الذي من غير طلب حقيقي بان يتلفظ بصيغة الامر ويقول اوجد المحال اوجد اجتماع النقيضين كما هو لا يكون ذلك اجتماع النقيضين واقعا
فان الاخبار به حقيقة غير صحيح وان كان التلفظ به صحيحا كذا ههنا الطلب حقيقة غير صحيح وان كان التلفظ بصيغة الامر صحيحا لا نقول باستحالة هذا التلفظ

بهذا الدليل وانما قيل كلام اهل الحق بامتناعه لمدرك اخر دال عليه لو تم المدرك لتم امتناع هذا التلفظ والمدرك الاخر هو ان التلفظ بما لا يقصد معناه هزل وهو مستحيل على الله تعالى وان التكليف بالمح تنقيص نقص مستحيل عليه تعالى وهذا المدرك شامل للصوري والحقيقي الا انه مختص بتكليف الله تعالى فلا يرد بعض الفضلاء ابحاث على هذا المسلك اشرنا الى دفعها اجمالا والان نفصل تفصيلا فقال اولا ان تصور وجود المحال غير لازم للطلب والتكليف اقول مرزاجان في الجواب ذلك المنع مكابرة اذ لا معنى للطلب الا ايقاعها الا استدعاء حصوله واستدعاء الشيء لا يكون الا بعد تصوره بالضرورة وقال ثانيا سلمنا لكنا نقول

ان التصور بوجه ما كاف للطلب وهو غير محال نقول في الجواب علم الشيء بالوجه هو علم الوجه حقيقة وبالذات اذ لا علم حقيقة الا به لكنه فكان المطلوب هو الوجه لان ما هو مستدعى والاستدعاء انما تعلق بما هو معلوم وقد فرض انه غيره وكيف لا يكون غيره والمحال انما هو ذو الوجه لا الوجه وقد اشار الى جواب هذين الاشكالين في الدليل بقوله والطلب موقوف على تصور وقوعه كما طلب الا المطلوب فذلك الشيء بل شيئا اخر وهذا ضروري ثم ان ما ذكره غير واف فانا لا نسلم ان علم الشيء بالوجه ليس علما به اصلا كيف العلم ما به تمييز الشيء عن اغياره والتمييز حاصل نعم هو علم ضعيف حيث لا يدرك الحقيقة ولا تميز عند الذهن حق التمييز لكن اشتراط الاستدعاء بهذا النحو من الادراك ممنوع نعم اصحاب الصور يقولون ان العلم بالوجه علم به حقيقة دون صاحبه لان الحاصل بالذات صورته لكنا معشر اهل الحق لا نساعدهم في الحصول العلم عند ما حالة انجلائية اخرى ولو تنزلنا قلنا على راي اصحاب الصورة الوجه في علم الشيء بالوجه وان كان معلوما بالعرض لكن هذا العلم العرضي لم لا يكفي للتكليف كيف وقد خرج بهذا العلم عن كونه مجهولا مطلقا ثم هو ملتفت اليه بالذات والالتفات الذاتي كاف البتة هذا فالصواب ان يجاب بانه لا بد ههنا من التصور كما طلب واقعا وهذا النحو من التصور بالوجه كان او بالكنه لا يتصور في المحال اذ لا حقيقة له يصح اتصافه بالوقوع والحق عنوانات فرضية من غير معنون اصلا وقال ثالثا سلمنا ذلك لكن لا نسلم استحالة تصور المحال واقعا بل نقول ان تصور العقل ماهية المحال متصفة بالوجود في الواقع سواء الصفة في الواقع وصدق العلم اولا وكذب ليس بمحال بعد كيف وتصور الكواذب لا يستحيل اقول في الجواب ان اراد عدم استحالة التصور المفصل عنها فلا يضر ولا كلام لنا مع الغفلة عن الاستحالة بل المقصود ان المح من حيث انه معلوم الاستحالة لا يتصور وجودها ايقاعا في الخارج فانه يرجع الى تصوره موجودا وغير موجود فان الكلام في الطلب الحقيقي وهو لا يكون الا بتصور الايقاع واشار الى هذا الدفع في الدليل بقيد الحيثية في المحال وقال رابعا ان في الامر بالصلوة لم يتصور بالامر متصفة بالوجود في الواقع والا انقلب علمه جهلا اذ لم يوجد الصلوة بعد تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فقد صح الطلب من غير تصور وقوعها ايقاعا في الخارج فانتقض مقدمة من دليلكم اقول في الجواب لا نسلم عدم تصورها ايقاعا بل تصورها الآمر على ما سيقع لان ماهيتها لا تنافي في ثبوتها فلا استحالة في تصورها كذلك وان حرر النقض بالعاصي فلا يتوجه هذا الجواب اذ لم يتصور صلوته على ما سيقع لانه لا يقع منه شيء بل الاولى ان يقول يتصور حقيقتها ويصفها بالايقاع ثم يطلبها ولا يلزم من هذا وقوعه فان العلم التصوري لا يقتضي وقوع معلومه وهذا لا يتصور في المحال اذ ليس حقيقة بتمثيل وتوصف بالايقاع فانه لا يصلح الاتصاف به واشار الى هذا الدفع في الاستدلال بقوله قوله وتصور وقوع المح من حيث هو مح باطل اي وتصور وقوع الممكن صحيح وقال خامسا ان قولنا اجتماع النقيضين مح قضية موجبة يستدعي تصور المح الموضوع مثبتا فامكن تصور المح فانتقض قوله وتصور وقوع المح اقول في الجواب الحكم فيه على الطبيعة باعتبار الفرد كما هو محقق في السلم وتقريره ان المح لا يتصور ولا يحكم عليه ايجابا ولا سلبا واما الحال هذه القضية فالعنوان فيما يمكن يا مل مح الا فلا يحكم عليه بالاستحالة لكن يصح الحكم عليها باعتبار موارد تحققه فان الانتفاء ثابت للعنوان بحسب ان موارد تحققه منتفية وقد استوفينا الكلام المتعلق بهذا في شرحه فاطلبه هناك ولولا الخوف غيرنا لاستوفينا الكلام فيه وان شئت ان يظهر لك حقيقة الحال في امثال هذه الفصل فاطلب من حواشينا المتعلقة بالحواشي الزاهدية على شرح المواقف لكن ههنا ان هذا غير واف فيما هو بصدده فان له ان يقول لم لا يكفي تصور العنوان الكلي باعتبار موارد تحققه للتكليف في طلب موارد تحققه تصور العنوان وان شئت قل تصور المكلف العنوان وكلف بايقاعه

٢٠

في ضمن مواده تحقق فالمطلوب في الجواب ما اشار اليه بقوله على انه فرق بين تصوره اي المحال ايقاعا وبين تصوره مطلقا فالاول مع لازم على تقدير التكليف به لانه طلب ايقاع ولابد من تصور المطلوب كما طلب بخلاف الثاني فانه ليس مستحيلا وهو اللازم في القضية المنقوض بها اذ لابد للحكم من تصور العنوان لا تصور ايقاعه فتدبر واشار الى دفع هذا النقض بزيادة قيد في احتجاج الاشعرية قالوا ولا لو لم يصح التكليف بالمحال لم يقع وقد وقع لان العاصي مامور والفعل منه محال كيف لا وقد علم الله تعالى انه لا يقع منه الفعل فالفعل منه خلاف العلم وخلاف علمه تعالى ممتنع فالفعل منه ممتنع وكذا من علم الله تعالى موته ومنع عنه قبل تمكنه اذ المعلوم محال والجواب انه لا يلزم منه الامتناع بالذات ولا يمتنع تصور الوقوع منه بل يفيدان الواقع عدم الوقوع ويجوز ان يكون الوقوع ممكنا غير واقع والعلم لا يجعل شيئا والا لبطل الامكان فان تعلق العلم بامكان المعلوم او امتناعه تابع للمعلوم فانه ليس سببا للامكان ممكنا في ذاته تعلق العلم به ممكنا وان كان ممتنعا تعلق به ممتنعا كيف لا والامكان لا يكون بالغير لان الكلام في الامكان بالذات وما قيل انه يلزم من جواز الفعل مع تعلق العلم بالعدم جواز الجهل فان السائر اذا قدر الممكن وقوعه فلو فرض وقوعه كان العلم مخالفا له وهو الجهل فجواز الفعل باطل ولزم امتناعه فممنوع لزومه فان العلم حاك عن الواقع المحقق لا عن الواقع الموصى وجواز الوجود وانما يوجب جواز الفرض دون الوقوع المحقق بل يقول امكان وقوع خلافه انما يوجب امكان تعلق العلم به من الازل فلا امكان للجهل وايضا يستدعي استدلال الاشعرية ان يكون كل التكليف تكليفا بالمحال لوجوب تعلق العلم باحد النقيضين من الفعل وعدمه وخلاف العلم محال فهو اما واجب ان تعلق العلم بالفعل وممتنع ان تعلق بالعدم ولا شيء منهما بمقدور فاستحال الامتثال من المكلف ولزم كون كل تكليف تكليفا بالمحال اعلم ان الاشعري ذهب الى ان القدرة مع الفعل وان افعال العباد مخلوقة لله تعالى فالزموا ملزمة تكليف المحال اما من الاول فلانه لما لم يكن القدرة حال التكليف الذي هو قبل الفعل صار الفعل غير المقدور ومستحيلا بالنسبة الى المكلف واما من الثاني فلان افعال العباد لما كانت مخلوقة الله تعالى لم يكن مقدورة للعبد فاستحالت منه بل الاشعرية التزموا التكليف بالمحال والحق انه ليس بلازم والالتزام من غير لزوم اما عدم اللزوم من الاول فان القدرة انما يجب في زمان الايقاع اي ايقاع الفعل حتى يحقق الامتثال لا زمان التكليف فلم يكن التكليف بما هو غير مقدور حال الايقاع واما عدم اللزوم من الثاني فان التكليف عنده اي الاشعري لا يتعلق الا بالكسب كما هو عندنا ايضا وهو فعل مقدور للعبد لا بالايجاد الذي هو غير مقدور له وفيه كلام عظيم في علم الكلام يطول الكلام بذكره لكن ينبغي ان ينبه بان الاشعري لا مخلص له عن القول بالتكليف لغير المقدور فان الكسب عنده ايضا من الله تعالى وللعبد قدرة متوهمة فقط لا دخل لها في شيء من الافعال فتامل وانصف وقالوا ثانيا كلف الله ابا جهل بالايمان وهو التصديق بما جاء به النبي صلعم وسلم كلها ومنه اي بعض ما جاء به انه لا يصدقه فقد كلفه بان يصدقه في ان لا يصدقه وهو محال كيف لا وهو ای التصديق بعدم التصديق انما يكون بانتفاء التصديق اذ لو كان التصديق تحقق التصديق وصدق به فكيف يصدق بعدمه فاذن التصديق ملزوم لعدم التصديق وملزوم النقيض محال بالذات فكلف ابوجهل بالمحال بالذات والجواب ان لا تكليف لابي جهل الا بالتصديق في احكام الشرع انه من عند الله بالبعث والنشور والجنة والنار وعذاب القبر والشفاعة وغير ذلك وعدم التصديق اخبار منه تعالى اليه صلوات الله عليه وآله واصحابه وابوجهل غير مكلف بتصديق هذا الاخبار فلم يكلف بتصديق عدم التصديق فلا استحالة كذا قالوا فان قلت ان التصديق بالاخبار الشرعية ايضا مستحيل منه لانه اخبر خبره وخلافه محال قال ولا يخرج الممكن عن الامكان للعلم او خبر فانهما انما يقتضيان ان يكون متعلقهما واقعا لا لكونه واجبا ولهذا العذر تم الجواب اي بعضهم لو علم ابوجهل بانه لا يؤمن سقط التكليف لانه لا فائدة ح وظهر التعنت به المعه وقال وما قيل لو علم انه لا اصدقه يسقط منه التكليف ممنوع اي بان الانسان لم يترك سدى المحال فلا يسقط عنه التكليف ابدا قال في الحاشية وكيف يسقط وان علمه تعالى اذ لم يكن الا من المقدرة فاخباره به وعلم المكلف به اولى ان لا يكون مانعا فتامل وفيه انه لم يكن القائل بسقوط التكليف قائلا بانتفاء القدرة بل يقول ان الفائدة الا...

او لا فلان لا يصح التصديق به لعلم المكلف بعدم الوقوع كما سيأتي في الباب الرابع لكن الحق ما ذكره ههنا في الجواب انه مكلف بالتصديق بالجميع
اجمالا فهو مكلف ايضا بتصديق عدم التصديق اجمالا والتصديق بعدم التصديق انما يستلزم عدم التصديق اذا كان تفصيلا لا اذا كان اجمالا فان التفصيلي
الاجمالي ليس ملزوما بعدم التصديق فلا استحالة اقول التصديق بالجميع اجمالا لابد منه فان هذا الاجمال لابد ان يكون منطبقا على هذا التفصيل والا لم
يكن اجمالا له واذا كان منطبقا فالتصديق بالجميع محال لانه يتحقق منه التصديق وقد فرض ان لا تصديق منه لانه قد فرض انه تعلق بعدم التصديق
وهو مستلزم لعدم التصديق فتدبر فهذا الجواب ليس في حق الوضوح فان المجيب قد كان منع استلزام تعلق التصديق بعدم التصديق على عدمه في التعلق الاجمالي
وههنا اخذ هذا الاستلزام من غير بيان والاوضح ان يقال ان التكليف انما هو بالتصديق المطابق للواقع والتصديق الاجمالي بجميع ما جاء به لا يكون
مطابقا الا اذا لم يوجد منه اي من ابي جهل التصديق ولو كان اجمالا والا كان كاذبا فالتصديق الاجمالي ايضا ملزوم عدم التصديق ولو اجمالا وملزوم
النقيض محال بالذات فافهم وايضا يلزم على الجواب ان الايمان التفصيلي يكون فرضا عند الاستفصال فيلزم الاستحالة قطعا فتدبر مسئلة الكافر مكلف
بالفروع عند الشافعية ومشائخنا العراقيين خلافا للحنفية البخاريين وقيل للمعتزلة ايضا وقيل مكلف بالنهي فقط واما التكليف بالعقوبات والمعاملات فاتفاقا
بيننا وبينهم لعقد الامة عقد الذمة انما يقتضي ان يقام عليهم العقوبات كما تقام علينا وتنعقد وتفسخ المعاملات كما ينفذ ويفسخ عقودنا الا ما استثنيت ولا يلزم
منه ان يكونوا مكلفين ديانة حتى يترتب عليهم المؤاخذة في الآخرة بالفعل الحرام وارتكاب العقد الفاسد وان شئت فيطالب بالفرق بينها وبين العبادات
الا ان يقال ان التروك لها صحة من غير ايمان بخلاف العبادات وفي التحرير ذلك اي عدم كون الكافر مكلفا مذهب مشائخ سمرقند ومن عداهم من المشائخ متفقون
على التكليف بها في كتب الشافعية تحرير النزاع هكذا اذا انتفت شرائط وجوب الفعل ففقد الشرط الشرعي هل يصح به التكليف فعند الشافعية يصح وعند الحنفية لا وقالوا
يتكلم في جزئي من جزئياته وهو تكليف الكافر وانما لم يكن لهذا اثر في كتبنا وكان فاسدا في نفسه ايضا فانه لا يليق بحال من يدعي الاسلام ان يقول
بمنافاة فقدان الشرط الشرعي للتكليف فانه لا يكون المحدث مكلفا وكذا الجنب وان لا يكون احد مكلفا بالحج الا بعد الاحرام ولا بالصلوة الا بعد التحريمة ولا
بالصوم الا بعد النية ولا يلزم الاعتكاف بالنذر الا بعد الشروع في الصوم وكيف شاع لهم ان ينسبوا مثل هذا القول الشنيع الى هؤلاء الاكابر اولي الايدي
والابصار والعجب كل العجب من صاحب البديع حيث تبعهم في تحرير الخلاف اما والمعتمد ان محل النزاع فقال انما اختلفوا في انه اي الفروع في حق الاداء فرض
عليهم كالاعتقاد المفروض عليهم او انه فرض في حق الاعتقاد فقط فالعراقيون من مشائخنا قائلون بالاول اي مساواة الاداء للاعتقاد في الفرضية
كالشافعية القائلين به فيما يعاقبون عليهما اي يكون عليهم العقاب لاجل ترك الاعتقاد والفروع جميعا والبخاريون من مشائخنا قائلون بالثاني
فعليه فقط اي فيحكمون بعصيانهم معاقبين بترك الاعتقاد بالفروع لا بترك ادائها فقد بان لك ان هذه مسئلة مبتدئة ليست جزئية لمسئلة اخرى وبان لك ان
الفائدة انما يظهر في حق المعاقبة فلو فرض الاتفاق في المؤاخذة الاخروية كما يظهر من كلام بعض المشائخ لا يبقى الخلاف اصلا بوجه من الوجوه اللهم الا في
اللفظ واعلم ان الكل اتفقوا على ان الكفرة المنبئين على الكفر مخلدون في النار على حيث شاء بهم في الكفر يتفاوتون في الدركات فالمنافقون في الدرك الاسفل
من النار لكنهم اختلفوا في ان هذا العذاب الشديد في مقابلة الكفر فقط او في المقابلة المعاصي ايضا فالبخاريون قالوا بالاول والعراقيون بالثاني ثم ان
التكليف بالفروع انما هو لتهذيب الاخلاق الحميدة وتكميل الايمان والتقرب الى الله تعالى ونيل الدرجات والكافر لا يصلح لهذا كله فلا يصلح للتكليف فمثله
عند البخاريين كمثل مريض ايس من حيوته باعتبار الدواء فيه فيعرض الطبيب عنه فاعرض الله تعالى عنه بحيث يقال له [illegible] فاندفع ما قيل ان الكفر لا يصلح
مرقيا بانتقاط التكليف [illegible] واما الشيخ الامام [illegible] استنبطوا من الفروع الفقهية فانهم اخذوا من قول الامام
محمد فيمن نذر صوم شهر ثم ارتد والعياذ بالله ثم اسلم لم يجب عليه [illegible] الكفر يبطل [illegible] واداء العبادات [illegible] ولان التزام القربة قربة فيبطله الردة كما

فرض الفروع في الاداء

بيان

فان قلت ان الالتزام كان في الاسلام ويبطل بالردة كونه قربة لا نفس الالتزام فيبقى اثره وهو الوجوب قلت الالتزام لم يكن واجبا لانه قربة لا غير لا سيما على ههنا فان العلة هي انه ما اسلم قولا لما مر فاذا بطل بالردة كونه قربة بطل سببا للوجوب فما هو سبب والردة جاءت فذكره صاحب الاسرار الالهية قدس سره ان الاسلام يجب ما قبله فلم يبق بعد الاسلام عليه شيء وتامل فيه وههنا مسائل نقلها المصنف عن الشيخ سراج الدين انها بنيت على ان نعتبرهم بذلك وهي كافر دخل مكة واسلم ثم احرم لا يلزمه دم لانه لا يجب عليه ان يدخل محرما ولو كان له عبد مسلم لا يلزمه صدقة الفطر عنه لانه … لو حنث عليه لو حلف ثم اسلم لا يلزمه الكفارة وكتابية المطلقة الرجعية ينقطع رجعتها بانقطاع الدم في الثالثة بعدم وجوب الغسل عليها لعدم لزوم الاحكام بخلاف … وقال في حاشيته وفيه ما فيه اما في الاولى فلانه انما لا يلزم الدم لان الاسلام يجب جنايته مجاوزة الميقات واما في الثاني فلان المقصود انه لا يجب داء اذ لا فائدة فيه واما في الثالث فلان الاسلام يجب وجوب محافظة الايمان واما الرابعة فانما يتاتى اذا فرض انقطاع الحيض لاقل من عشرة قال صاحب الاسرار لا وجه لظهر الا عدم وجوب الغسل عليها ويمكن ان يقال ان علة وجوب الطهارة عندنا تمكن اداء الصلوة ولما لم يكن الاداء ومنها تيسير اصلا لم يكن لوجوب الطهارة فائدة فلم يجب فتامل فيه للتامل والا لصح التكليف تكليفهم بالفروع لصحت منه اداء وهي الموافقة الامر واللازم باطل اتفاقا قلنا منقوض بالجنب فانه لو كان الصلوة واجبة عليه لصحت منه واللازم باطل والحل انما اي العبادات يصح مقارنة الشرط هو الايمان كالمحدث يصح منه الصلوة اذا وجدت الطهارة والجواب انها لا يصح منه ابدا فانه بعد الايمان لم يبق في ذمته شيء فاي شيء يؤدى بخلاف الجنب والمحدث فتامل فيه وثانيا لو وجب الفروع عليه لامكن الامتثال وهو باطل اذ في الكفر لا يمكن لان العبادة بدون الايمان لا يصح وبعده لا طلب فلا امتثال قلنا الامتثال ممكن حين الكفر فانه ليس بضروري للكافر فيمكن ارتفاعه من زمانه وان لم يمكن بشرط الكفر والضرورية الشرطية بعدم صحة الامتثال لا ينافي الامكان الذاتي وينتقض بالايمان فانه لا يمكن الامتثال حين الكفر واللازم ليقيمان ولا حين الايمان لانه لا طلب فيه فتدبر وفيه ان الفرق بين نفس التكليف بالايمان والتكليف حال الكفر بان يحصل الايمان زمان حصوله بهذا التحصيل ولا يتصور ههنا اي حال الكفر بان يفعل العبادات زمان الكفر ببطلانه وحدوث الايمان لانه لا يبقى التكليف ح وكذا مع بقاء الكفر والحاصل ان الامتثال لا يمكن لا حال الكفر معه ولا حال الكفر باحداث الايمان ولا في زمان الايمان اذ لم يبق التكليف في الاخيرين وفقد الشرط في الاول فتامل وثالثا لو كان الكافر مطلقا لوجب القضاء لبقاء الوجوب بعدم تفريغ الذمة ولا يجب اتفاقا قلنا الملازمة ممنوعة فان الاسلام يجب اي يهدم ما قبله من الذنوب والجنايات فهو كانه قضاء عن الكل وقلنا انه اي القضاء بامر جديد ولم يوجد فانتفت نصوص القضاء عامة للمؤمن والكافر قلت قد ثبت من ضروريات الدين ان الاسلام يهدم ما كان قبله فهي مخصوصة ومن ههنا ظهر ان قوله او بامر جديد غير محرز وللمثبت الايات اي ظواهرها منها قوله تعالى كل نفس بما كسبت رهينة الا اصحاب اليمين في جنات يتساءلون عن المجرمين ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين اي يؤدي الزكوة فعلم ان ترك الصلوة والزكوة سلكهم في النار فهم مكلفون به وفيه ان هذا تاويل بعيد فان الذمة مكية والزكوة انما فرضت بالمدينة وما سواها من الاطعام مندوب فكيف يتصف سببا لسلوك النار بل سبب سلوكهم كونهم كافرين وبينوا كفرهم بالكناية اي ذكر لوازمه وامارته والمعنى والله اعلم ما تسألون عن سبب سلوكها النار مع انه لم يكن فينا علامة من علامات المؤمنين من الصلوة والاطعام بل علامات الكفار والخوض معهم وتكذيب يوم الدين الا ان يثبت وجوب صدقة ما سوى الزكوة قبل الهجرة فح يكون لهذا الاستدلال وجه ومن ههنا ظهر لك فساد الاستدلال بقوله تعالى ويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة فان هذه الاية ايضا مكية بل المعنى ويل للمشركين الذين لا يؤتون التطهير للقلب … ومنها قوله يا ايها الناس اعبدوا ربكم ولفظ الناس عام اللفظ والمؤمنين فالكل مامورون بالعبادة ومنها الفروع … قد روي عن الامام الهمام في الوصايا الناس على ثلثة انواع الكافر المجاهر والكافر المنافق والمؤمن وكذا العبادة ثلثة ايضا الاقرار والاخلاص والعمل فالاول مامور بالاقرار والثاني بالاخلاص

والثالث بالاسماعيل المعتزلية وهذا التوزيع هو المراد بهذه الاية ح لا دليل اصلا فتدبر ومنها قوله تعالى ولله على الناس حج البيت فلفظ الناس عام للكافر والمؤمن فوجب ان علم الكفار ايضا والتاويل في الكل بعيد لا بعد فيما ذكرنا من التاويلين واما الثالث فيأولون بالتخصيص ان ظهر مخصص لا بعيد الا فكما قال هذا والله اعلم مسئلة لا تكليف الا بالفعل خلافا لكثير من المعتزلة قائلين بتعلقه بالعدم ايضا وهو اي الفعل في النهي كف النفس ولما كان النزاع يرجع الى ان العدم هل يصلح لتعلق التكليف ام لا وكان مبناه ان العدم مقدور ام لا اراد ان يبين هذا المبنى لتنكشف المسئلة انكشافا فقال لا نزاع لاحد في عدم الفعل بعدم المشية فان علة العدم عدم علة الوجود والمشية من علل الوجود ولكن لا يصلح هذا العدم مناطا للتكليف والثواب بل النزاع في عدم اهل للمشية المتعلقة به بل عدمه في الواقع بهذه الصفة ام لا وهو اي هذا العدم الذي يتحقق به الامتثال في النهي ويترتب عليه الثواب لو تحقق فنحن نقول لا يتعلق به اي العدم المشية بالذات فليس العدم الناشي عن المشية متحققا في الواقع لانها اي المشية تقتضي المشية وهو ظاهر والعدم من حيث هو هو لا يقتضي المحض فلا تتعلق المشية به فلا سبيل اليه اي لعدم الا بتعلقها اي المشية بما هو وسيلة اليه وهو الكف عنه والعزم على الترك فالتخيير بالذات في حق المكلف المانع عنه توجه العقاب هو عدم الحرام الذي هو الشر بالذات في حقه لكن لما كان الكف وسيلة الى ابقائه امر المكلف به ومن ههنا اندفع لو كان المطلوب بالذات في النهي هو الكف لكان الحد مرتبا على عدمه لا فعل الحرام واذ ليس في النهي الا مطلوب واحد وقد قلتم انه الكف وذلك لان الشرية كانت بالذات في الحرام وهو الموجب للعقاب في الاخرة بالنار وفي الدنيا باقامة الحد فالخير بالذات عدمه وانما طلب الكف لانه وسيلة اليه ومانع عنه وهو اي كون الوسيلة التي هي الكف مقدورا يعني مقدورية العدم وهو ايضا معنى ان اثر القدرة الاستمرار فان باستمرار الوسيلة يستمر العدم والا اي وان لم يكن المعنى ما ذكر فلا يصح لان العدم من الازل بانتفاء علة الوجود فالعدم اصلا واستمراره باستمرار عدم علة الوجود لا بالقدرة او بالتحقق لعلة لا تحقق باخرى فاندفع ما ورد على الاستدلال على عدم مقدورية العدم بان العدم ازلي وثابت قبل القدرة فلا يكون اثرا لها بانه يجوز ان يكون استمراره وبقاؤه اثر القدرة وجه الدفع ظاهر فان البقاء انما يكون ببقاء العلة فبقاء العلة انما يكون ببقاء عدم علة الوجود فلا دخل للقدرة فيه فتعرف ولهذا اي لاجل ان العدم لا يكون الا باستناد مشية الوجود والمشية انما تتعلق بالكف عرفوا بان شاء فعل وان شاء ترك فعرفوا الترك الذي هو الفعل على المشية دون ان يقولوا ان شاء لم يفعل وان لم يشأ لم يفعل قيل فاذا كان الكف واجبا مطلقا فحين الغفلة عن المنهي عنه يلزم ترك الواجب وهو الكف فيما قصد بترك هذا الواجب فلما لا تكليف للغافل فحين الغفلة غير مكلف به فلا وجوب فلا عقاب وبعد الشعور يجب العزم فالا يعاقب على تركه بناء على عدم المقدور الواجب وفيه انه يلزم ان يكون الرجل الشارب للخمر اذا اكره … عنه لم يفعل عاصيا والانصاف ان الديني يحكم بخلافه الا ان يلتزم ويقال هذا العصيان مرفوع كما في الخبر الصحيح ان الله … الكسب والحق ان الجواب المذكور تنزلي والحق في الجواب ان الكف انما وجب لحصول حكمه عدم المنهي وحين الغفلة اذا تحقق عدم الحرام بنفسه سقط الوسيلة من غير عصيان لانتفاء سبب الوجوب هذا والحاصل اي حاصل البحث ان الامتثال الذي يترتب عليه الثواب لا يكون الا بالمقدور اي بالفعل المقدور … في النهي واما عدم الامتثال الموجب للعصيان فيكون تارة بعدم المقدور كما في ترك الواجب فان المقدور لا يستمر بعدم تعلق القدرة وقد كان قادرا على تعليقها فيكون مقصرا ويكون عدم الامتثال تارة بفعل المقدور ايضا اذا كان المقدور شرا وعدمه خيرا كما في فعل الحرام وذلك لانه كسب القدرة شرا فيكون مقصرا واما العدم المقدور بالذات الذي يترتب عليه العقاب فلعدمه اي لكونه معدوما غير متحقق لا دخل له في شيء من الثواب والعقاب … عدم الفعل مقدورا لم يترتب الاثم في ترك الواجب الا بالكف عنه والتاني … لان المؤاخذة … قدرته بالكلية واشار الى … فان الاثم قد يكون بعدم المقدور اذا كان واجبا وفي ترك الواجب قد علم الواجب المقدور وان لم يكن العدم في نفسه مقدورا المعتزلة قالوا من دعي الى زنا فلم يفعل يمدح على عدم الفعل بقوله تعالى

واما مخالف مقام ريه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي المادى من غير ان يخطر بالفعل الضد حتى الموج اليه قلنا مم انه يوجح على عدم الفعل بل يبح للكلف عنه هذا وهو ظاهر مسئلة تنسب الى الاشعري ان التكليف قبل الفعل وفيه الى ان هذا لم يثبت عنه نقلا ولعلهم اخذوه من قوله القدرة مع الفعل والشرط مع المشروط وفيه ما فيه وهو اى هذا القول المنسوب اليه غلط بالضرورة كيف لا يكون غلطا ح يلزم ح نفى تكليف الكافر بالايمان اذ الايمان لم يوجد بل لا يكون العاصي مكلفا اصلا لا شقاوة فوق هذا ويلزم ايضا نفى امتثال فانه الايمان كما تكلف وهو انما يكون باختيار الفعل بعد العلم بالتكليف ولا العلم بالتكليف ابدا قبل الفعل وايضا لا يصح نيته اداء الواجب فان وجوبه لم يعلم بعد ومع ذلك الفساد قد ذهب جماعة منهم صاحب المنهاج والله در الامام حيث قال هذا مذهب لا يرتضيه عاقل لنفسه بان يقول هذا مذهبي وقال في الاحكام في تقرير النزاع التكليف ثابت قبله اى الفعل البتة لا ينكره الاشعري وينقطع بعده اتفاقا وايده ايضا البتة وانما النزاع في بقائه حال اى هو باق حال حدوثه قال به الاشعري وابطل انه تكليف بايجاد الموجود ورد بان ايجاد الموجود بهذا الايجاد غير ممتنع والممتنع ايجاده بايجاد آخر وقال وهو باطل لانه لا يقول الطلب باق حين وجود المط وهو اى طلب الموجود باطل بالضرورة كما ترى وقد يأول بان المراد بالتكليف ايقاع المكلف في الكلفة ولا شك في بقائه ح لا يرد شيء والقول بانه لم يقل ببقاء الطلب بل ببقاء امتثال الذمة غير تام فان اشتغال الذمة بالامر تحقق مع الفعل فافهم وما يقال التصحيح ان التكليف يتعلق بالمجموع من حيث المجموع وهو يحدث شيئا فشيئا على التدريج فيلزم مقارنته بالحدوث ولا يلزم طلب الموجود لانه انما يوجد اذا وجد الجزء الاخير مع انه لا يتم في الآنيات اذ ليس حدوثها شيئا فشيئا فاسد لان الفعل اذا كان ممتدا كان الطلب المتعلق به منحلا الى الاجزاء حيث اجزاء الفعل كل جزء من الفعل تعلق به جزء من الطلب فكل جزء منه مسبوق بجزء من الطلب المتعلق به وهذا ظاهر فانقلت المطلوب بالذات ليس الا المجموع وانكان الطلب المتعلق به ذا اجزاء بالعرض والطلب المتعلق بالمجموع تحقق حال ابتداء حدوثه فتم مطلوب الخصم قلت ان الطلب المجموع بما هو قبل حدوثه فان حدوثه ليس الا اول الاجزاء ولم يوجد بعض اجزائه بعد وكذا كل جزء قبله فلا معنى اصلا فتأمل وتشكل الاشعرية قالوا الفعل مقدور ح اى حين وجوده لانه اثر القدرة واثرها مقدور واذا كان مقدورا فيصح التكليف به في هذا الحين اذ لا مانع من التكليف الا عدم القدرة وقد انتفى قلنا لا نسلم انه اثرها فانه لا تاثير للقدرة عندكم اصلا لا في الكسب ولا في الايجاد ولما كان هذا الجواب جدليا وفاسدا ايضا لانه اراد باثر القدرة ما يتعلق به القدرة المتوهمة التي هي مدار صحة التكليف عنده لم يكتف به واجاب بعد تسليمه قال ولو سلم انه اثر القدرة كما هو مذهبنا اذ لها دخل في الكسب فلا نم انه يستلزم المقدورية فانه يجب بالاختيار لان الشيء ما لم يجب لم يوجد والواجب لا يكون مقدورا ولما كان هذا ايضا فاسدا لانهم يجوزون الوجود من غير وجوب وترجيح المختار احد المتساويين ولهذا صححوا حدوث العالم مع كونه مستندا الى الباري عز وجل فانكسب قد عرفت ان الوجود من غير وجوب باطل وكذا الترجيح من غير رجحان وتصحيح الحدوث لا يتوقف على هذا بل يصح مع القول بالوجوب كما اشرنا سابقا لان الوجوب بالاختيار لا يوجب الاضطرار وعدم المقدورية كما بينا سابقا لم يكتف بهذا الجواب ايضا واجاب بوجه آخر وقال ولو سلم ان اثر القدرة مقدور لا نسلم ان لا مانع الا ذلك بل لزوم طلب الموجود ايضا مانع مسئلة القدرة شرط التكليف اتفاقا من اهل السنة القامعين للمبدعة واكثر اهل الاهواء ايضا لو افقنا وان خالفونا في كيفية تاثير القدرة لكن هذه القدرة موجودة قبل الفعل عندنا معشر الماتريدية وعند المعتزلة موجودة ومعه لا قبله عند الاشعرية لنا اولا انها شرط الفعل اختيارا وهو قبل المشروط تدبر فانه لقائل ان يقول ان تقدم الشرط على المشروط انما هو تقدم بالطبع لا بحسب الزمان وكان الكلام فيه ففيه غلط فاشتراك الاسم ولعل هذا مبني على ما قاله المتكلمون ان وجود المعلول من الفاعل المختار يكون بعد وجود الاختيار بعدية زمانية وان المراد بحسب اخره صريحا عن ارادة المريد ولهذا امتنعوا من ان يكون معلول المختار قديما ولنا ثانيا لو كانت القدرة معه لزم عدم كون الكافر مكلفا بالايمان قبله لانه غير مقدور في تلك الحالة ولا تكليف لغير المقدور ولا يصغي الى قول من يرى التكليف المحال اتفاقا واجيب من قبل الاشعرية شرط التكليف عندنا ان يكون هو اى الفعل نفسه متعلقا

للقدرة او يكون عنده متعلقا لها وههنا الايمان وان كان غير مقدور للكافر لكن ضده الذي هو الكفر مقدور البتة فيصح التكليف كذا في المواقف فافهمت
نعطے جواز يكون تكليف العاجز واقعا عندهم قاطبة فلا يصح نسبة الخلاف فيما بينهم فيه قلت ما سبق هو ما كان المكلف عاجزا عنه وعن ضده فلا تنافي فافهم
اقول الايمان مقدور للكافر البتة اذ ليس فيه خلق الجواهر اتفاقا فيما بيننا وبينهم فانه يستحيل ان يعطى قدرة خلقه بل الكافر عندنا كالساكن القادر على الحركة
وعندهم كالمقيد الغير القادر عليها لا بل عندنا كالمقيد اذ المقيد قادر بالفعل على الحركة لكن للمانع لا يتحرك لكن الكافر قادر على الايمان
لكن سوق العقائد منعه عن صرف القدرة اليه وعندهم كالزمن فانه غير قادر على الحركة اصلا والتفرقة بين ايمان الكافر وحركة الزمن ضرورية وانكارهم
مكابرة اعلم ان القدرة المتعلقة بالفعل المتجمعة لجميع الشرائط التي يوجد الفعل بها او يخلق الله تعالى عنده يسمى استطاعة وهو مع الفعل البتة كما روي
عن الامام الهمام في الوصايا ولعل مراد الاشعري هذا واما انكاره القدرة لساقا فالاشعري اجل من ان يتفوه به فضلا عن ان يجعله مذهبا لكن لما جاز النافي
نظر يتوهم مراده فهموا ان القدرة لا يكون قبل الفعل ونقلوا هكذا واشتهر فيما بينهم وقد صرح الامام فخر الدين الرازي الذي من متبعيه ايضا وهذا والله اعلم
الحال عبارة الاشعرية قالوا اولا انها متعلقة بالمقدور كتعلق الضرب بالمضروب ووجود المتعلق بهذا النحو من التعلق بدون المتعلق محال وهذا الدليل
ايضا يرشدك ان المراد بها الاستطاعة المذكورة قلنا اولا منقوض بقدرة الباري عز وجل فان الدليل جار فيهما مع انها ليست مع المقدور والا لزم
قدم العالم وثانيا لا نسلم انها متعلقة بل القدرة صفة لها صلاحية التعلق فلا يستدعي وجود المقدور وقالوا ثانيا انها عرض وهو لا يبقى زمانين فلو تقدمت
على الفعل لعدمت عنده فلم يتعلق بالفعل فانتفت فائدة خلق القدرة قلنا لا نسلم ان العرض لا يبقى زمانين وثم لم تقم عليه دليل ولو سلم عدم البقاء فالشرط
في التكليف القدرة الكلية اللتي ينقضي بتوارد الامثال التي المتقدمة على الفعل الاحري مثلين منها وقالوا ثالثا لا يمكن الفعل قبلا اي قبل نفسه فلا يكون مقدورا
قبله فاذن ليس القدرة قبل الفعل وهو فاسد كما ترى لانه منقوض بقدرة الباري عز وجل ايضا ووصف القبلية على النفس ممتنعة بالذات واما ثبوت امكان
وجوده في زمان قبل زمان وجوده فغير مستحيل بل هو ضروري لامتناع الانقلاب فتدبر **فرع** القدرة الواحدة تتعلق بالامور المتضادة خلافا لهم فانهم
لا يقولون بتعلق القدرة الواحدة بالامور المتضادة مطلقا لا معا ليكون نسبتها الى الضدين على السواء ولا بدلا في زمانين بل قدرة هذا الضد غير
قدرة الضد الآخر **مسئلة** قسم الحنفية القدرة المشروطة في التكليف الى ممكنة مفسرة بسلامة الآلات وصحة الاسباب وهو تفسير باللازم فان القدرة حقيقة
صفة بها انقدار فعل ان شاء لم يفعل وهذا للصفة ملزومة لسلامة الآلات فان عديم الرجل لا يقدر على القيام والى ميسرة فاضلة عليها فضلا منه تعالى
بالتيسير وهي صفة بها يقدر الانسان مع يسر فلابد هناك صحة اسباب التيسر ايضا والقدرة الاولى شرط في اداء كل واجب لكن لما كان الفعل بها مع العزم غالبا
وتوهما قالوا يجب على القادر الاداء بنوع اداء الواجب المشروط بهذه القدرة فقط عينا لا لاجل وجوب القضاء فان فات الواجب منه بلا تقصير لم يأثم
ووجب القضاء ان كان له خلف والا يكن له خلف كالعيد فلا قضاء لعدمه ولا اثم لعدم التقصير وان قصر وفوت القضاء اثم مطلقا سواء كان له خلف
ووجب القضاء اولا وان لم يكن الفعل بها مع العزم غالبا وتوهما وجب الاداء لا بعينه بل لترتب عليه القضاء كالاهلية في الجزء الاخير من الوقت بحيث لا يسع
الواجب خلافا لزفر فانه يقول لا وجوب في هذه الصورة فلا قضاء لا عتباره تقديرا يحتمله للاداء حتى يقدر المكلف قادرا على اداءه كيف والاداء اي فرق بين
الاداء في هذا الجزء وبين حمل الجبل فانهما لا يتصوران منه بالقدرة الموجودة وكلاهما ممكنان بالمتوهمة وقال في التحرير وانما يجب عليه انه لا قطع بالاخير
اي بكونه اخير الامكان الامتداد بايقاف الله تعالى الشمس كما حكي عن يوشع على نبينا وآله وعليه الصلوة والسلام حين غزى الجبابرة وكادت الشمس
تغرب فقال للشمس قفي حتى لا يدخل ليلة السبت فلما فرغ عن القتال وقتلهم غربت وعن سليمان على نبينا وآله الصلوة والسلام حين كادت صلوة العصر
تفوته اقول يلزم عليه ان لا يقطع بالتضييق لقيام احتمال الامتداد وقد يقطع وفيه انه يلتزم عدم القطع واي دليل على امتناعه ويلزم ايضا الامتداد

الا بازدياد الاجزاء يتسع الوقت ولانزاع فيه بل في التضييق او بالمد والبسط اي بامتداد الجزء الاخير وانبساطه فيلزم بطلان القول بالجزء ولانه قابل متمد وانقسم وفيه ان له ان يختار الشق الاول ويقول ان المفوت يمكن ان لايبقى اخير الاجزاء لامتداد وفيه القدرة شرعا بازدياد والاجزاء فيه يحتاج مان الوقوف في زمان الحركة من طلوع الظل شيئين الى الغروب واما قوله ولانزاع فيه فنعم فان الكلام في التضييق قلنا وليلزم ايضا المناط ههنا الاخير الواقعي لا الاخير العلمي فان النزاع انما وقع في ان الاول في الجزء الاخير الذي لايسع الصلوة في الواقع بل يجب عليه شيء واما طرء الامتداد او بابقاء الشمس يتسع الوقت ويجب الاداء عقيبا بالاتفاق وفيه ان المقصود لايقطع في التضييق الواقعي بالتضييق لاحتمال الامتداد بالاتفاق فصار القدرة على الفعل فيه متوهمة وتوهم القدرة هو الكافي في الوجوب ليترتب عليه القضاء وكلام الامام فخر الاسلام صريح فيما قلنا لانا نحتاج الى سبب الوجوب وذلك جزء من الوقت ونحتاج لوجوب الاداء الى احتمال القدرة لا الى تحقق القدرة وجود الان ذلك شرط حقيقة الاداء فاما سابقا عليه فلا لانها لاتسبق الفعل لكن توهم القدرة يكفي لوجوب الاصل ثم وعاتم العجز الحالي فيل النقل الى البدل المشروع عند فوات الاصل وقد وجد احتمال القدرة باحتمال امتداد الوقت بوقف الشمس كما كان لسليمان صلوات الله عليه تعالى اولى ان يقال لاقطع بانقضاء الاخير لاحتمال البقاء فان قلت لاينفع البقاء اذ لايحصل الصلوة مع امتداد ما في مثل هذا الصغير اجاب بقوله ولبطلان انطباق الكبير على مثل هذا الصغير ربما يمنع مستند الى ان مراتب الشرعة غير واقفة عند حد وفيه نظر اما اولا فلانه ان اراد بالبقاء بقاء ذلك الجزء بعينه فيلزم صحة البقاء على جزء الزمان وهو بديهي الاستحالة وان اراد بقاء الوقت بازدياد الاجزاء فيه وعليه ما اورد على التحرير واما ثانيا فلان انطباق الكبير على مثل هذا الصغير لاجواز له على فرض الجزء الذي للتجربة فانه يلزم منه الانقسام نعم يصح على راي الاتصال لان الشرعة غير واقفة عقلا على حد ايهم واما ثالثا فلان المحذور باق اولايبقى القطع بالتضييق على هذا اجاب في الحاشية بان العلم بالتضييق على العلم لوجوده لا العلم بالقضاء فتأمل وهو غير واقف لان حقيقة التضييق ان لايفضل الوقت عن ادائه وانقطع به لايكون الا بعد الانقضاء ضرورة فان قبله احتمال الفضل وهذا كله جدل فانه لايلزم من البيانين الامكان العادي الذي بالنظر الى قدرة المكلف وهو الشرط في التكليف سمعا والحق في تقرير الكلام القول بترتب القضاء اما على نفس الوجوب كما في النائم وهو انما يكون بالسبب وقد وجد وهو الجزء الاخير وورد ان الجزء الاخير لايصلح الاداء فلابد في السبب من الملايمة ولا اقل من امكانهما وبانه يشكل حينئذ تسبيب الاداء والقضاء واجاب مطلع الاسرار الالهية عن الاول بان المجامعة بين السبب والمسبب عنه وجيه كيف شهود الشهر سبب لوجوب الصوم مع انه لا امكان للمجامعة وعن الثاني انه قد سبق في مسئلة اتحاد السببين ان نفس الوجوب للاداء ثابت في الذمة هو وجوب القضاء وقد مر تحقيق فيه فتذكر لكن بقي ههنا كلام وهو ان اقتضاء السبب الى وجوب شيء في الذمة وان كان جبرا الكن لايكون الا الى ما يكون صالحا للوجوب وقد مر ان المحال العادي لايصلح للوجوب سمعا وان فائدة الوجوب صحة الاداء وهذا غير ممكن فان الوقت لايصلح له في العادة بخلاف النائم فان الاداء بعد الانتباه ممكن في العادة كما لايخفى هذا والله اعلم باحكامه او يترتب على وجوب جزء من الاداء كما في النفل اذا افسد لانه انما وجب قضاؤه صيانة لما وجب عليه فيها هو الجزء الادنى ذكره ههنا لما وجب الجزء من الواجب الذي يسعه الوقت الاخير بادراكه وجب قضاء الكل صيانة الا ان الشرع ... لان الشرع انما امرنا بالصلوة في هذه الاوقات الا باجزائها استقلالا بل في ضمن الكل ... فات شرط وجوبه فلم يجب اداء اجزائه التي يسعها الوقت الاخير بخلاف النفل المفسد فان الشروع ... صيانة بالاتمام ... قول الامام زفر رحمه الله تعالى لكن الا في المختار فتدبر والضعف واما القدرة الثانية فشرط لوجوب ... الوجوب ... الواجبات المشروطة بها حتى لو فاتت هذه القدرة سقط الواجب من الذمة بخلاف الممكنة ... الاثم وانما يقدر الصلاة في الذمة

مشغولة ولو اخذ في الآخرة ولذا حكموا ببقاء الحج مع فوات الزاد والراحلة فانهما قدرة ممكنة وكذا لا يسقط صدقة الفطر لفوات المال فان النصاب فيها
قدرة ممكنة ولا غنى ساله لا حين الغنى كذا قالوا كالزكوة فانها واجبة بالقدرة الميسرة فانه شيئ قليل من كثير لانه خمسة من مائتين فهذا اليسر مرة بعد الحول وهذا يسر
اخر وبهذا اي بكونها بالقدرة الميسرة سقط وجوبها بالهلاك اي بهلاك النصاب ولو وجبت مع الهلاك انقلب اليسر عسرا ولهذا انتفى الوجوب بالدين اذا لما
في مشغول بالحاجة الاصلية فلو وجبت لزم العسر العظيم ونصب الشريعة ههنا كلام جيد هو ان الذي ثبت من الشرع من اليسر في ايجاب الزكوة
لا مرد له لكن لا يلزم منه ثبوت يسر اخر وهو السقوط بالهلاك وليس فيه انقلاب اليسر عسرا فان اليسر الذي كان لم يفت لكن لم يثبت يسر اخر ولا باس
به نعم لو قام دليل من الشرع دال عليه لتم وايضا يقتضي الى فوات اداء الزكوة فان له ان يؤخر الى اخر العمر ويفوت في هذا التاخير القدرة الميسرة فسقط
الوجوب ولا تجبر عليه الا بدليل من قبل الشرع واعتبار نوع من اليسر لا يوجب ذلك وبما قررنا اندفع ما في التلويح بان مع انقلاب اليسر عسرا لانه كان يجب
بطريق ايجاب القليل من الكثير سهولة فلو وجبت على تقدير الهلاك يبقى عسرا فيه بل الاقتضاء الى الفوت من الشرع فلا باس فتامل مسئلة لا يشترط
القدرة الممكنة للقضاء اي لوجوبه عندنا لان الاشتراط اي اشتراط القدرة للوجوب انما هو لاتجاه التكليف لا غير وقد تحقق التكليف لايجاب
الاداء حين وجود القدرة ووجوب القضاء بقاء ذلك الوجوب لاتحاد السبب اي سببي وجوب القضاء فاذا لم يتكرر الوجوب في القضاء لا يجب تكرر
القدرة التي هي شرط الوجوب فاذا ليس القدرة المتجددة شرطا لوجوب القضاء ففي النفس الاخير يجب قضاء الواجبات التي في الذمة وفيه نظر من وجوه
الاول قد بينا ان مقتضى اتحاد السبب ليس الا ان الوجوب لتفريغ ذمة اشتغلت بالواجب لما ان وجوب الاداء فانه طلب مثله وان كان السبب فيهما
واحدا وكان التكليف بالاداء متضمنا اما عند غوائه ونحن القضاء كاشفا عنه وكذا نفس الوجوب واحد فهذا ليس من باب التكليف واذا كان التكليف
متجددا فلا بد من قدرة متجددة الثاني سلمنا ان تكليف القضاء بقاء تكليف الاداء لكن لا يلزم عدم اشتراط القدرة القضاء بجواز ان يكون بقاء
القدرة شرطا لبقاء الواجب كما انها شرط لابتداء الواجب الثالث ان الدليل على امتناع التكليف بالمحال ماض ههنا فان التكليف بما يتوقف على
تصوره اتقاعا وذلك مستحيل في النفس الاخير ايضا انه سفه وعبث فيستحيل عليه تعالى الرابع ان التأثيم لا للتكليف عليه ومع ذلك يجب القضاء ونفى
القضاء تكليف جديد فلا بد من القدرة وكذا المسافر فيه عن الصوم واليمين لو لم يجب القضاء الا بقدرة متجددة لم يأثم بالترك بلا عذر وقد اثم
على التأثيم بيان الملازمة ان للمكلف تاخير صلوة القضاء وصيامها الى النفس الاخير وقد فات هناك القدرة فلو سقط الوجوب لم يأثم اذ التاخير
كان جائزا ولا اثم في الجائز وفي النفس الاخير قد ارتفع الوجوب فلا اثم ايضا وفيه نظر اما اولا فلانه يلزم ان لا يشترط في الحج وسائر الواجبات الموقتة
غير القضاء القدرة فان له ان يؤخر الى اخر العمر وقد انتفت القدرة فيلزم ان لا يأثم اللهم الا ان يلتزم مع عدم اشتراط بقاء القدرة بقاء الواجب
ولو لم يكن قضاء كما يدل عليه الدليل الاول واما ثانيا فلان انما يجب التاخير الى اخر الاوقات من العمر التي تسع الاتيان بالقضاء فاذا
اخر عن ذلك الوقت الى النفس الاخير اثم بفعله التاخير الغير المشروع فيجوز ان يشترط القدرة للقضاء ويكون لا التاخير الى اخر اوقات القدرة
لا الى الوقت الذي يفوت فيه القدرة ثم انه لما ورد عليهم نص لا يكلف الله نفسا الا وسعها اجاب بقوله نخص لا يكلف الله الاية نفسا الا وسعها بالاول
فان قلت فاين المخصص اجاب بقوله وقد خصصوا نصوص قضاء الصوم والصلوة فانها شاملة للقادر وغيره كذا قالوا وفيه نظر ايضا فانه لم يخص تلك
النصوص بهذه الاية بل العقل ايضا على تخصيص تلك النصوص فان طلب الامتثال من غير القادر من الاستحالات العقلية فلا يجوز عليه سبحانه اقول
اذا وجب الواجب في الجزء الاخير لكن صار اهلا فيه وعدمت القدرة في القضاء فالتاثيم مشكل لعدم التقصير منه في ترك الاداء ولا في ترك القضاء
والله اعلم بالصواب وهذا غير وارد لانهم يؤثمون في هذه الصورة ثم اعلم انه قد تشتغل الذمة بالاداء وتبقيت بعد القضاء والوقت فامر تطهيرها

باتيان المثل فالوجوب الذي ثبت في الذمة واحد قطعا فيقول لا يشترط القدرة لبقاء هذا الاشتغال لانه بقاء وجوب سابق قد كان قادرا على تفريغها ولم يتفرغ فبقيت مشغولة في النفس الاخير فطولب بالايصاء لتفريغها والقدرة عليه ثابتة واذا لم يبق هذه القدرة ايضا بقي في مقابلة هذا الاشتغال التوجه للمغفرة او الاثم وهذا امر معقول ولا يرد عليه شيء ويتم الدليلان تقرير الاول ان اشتغال الذمة بالاداء باق حين القضاء وهذا امر يتفرع تلك الذمة ولا يشترط القدرة لهذا الاشتغال وليس هذا الاشتغال من باب التكليف وكذا النائم كانت ذمته مشغولة حال النوم وتقرير الثاني لو لم يكن في الذمة شيء فلا وجه للتأثيم وهو ظاهر ولا يحتاج الى تخصيص الكريمة لا يكلف الله اذ هذا الاشتغال ليس تكليفا وانما يكون لو طولبت مع عدم القدرة في تفريغها قال بعض المشايخ ان الاداء والقضاء سيان في اشتراط القدرة والاداء كما يشترط لوجوبهما اداء عينا واذا اخر الى النفس الاخير فتوقف بالقدرة المتوهمة لاحتمال امتداد هذا النفس لكن لا ان يجب عليه القضاء عينا بل يترتب عليه الخلف وهو الايصاء او الاثم بعد الموت وهذا ايضا قريب مما ذكر والحاصل ان نفس اشتغال الذمة بالقضاء لا يشترط القدرة لبقاء الاشتغال بكل الواجبات واما طلب ايقاعها تفريغا للذمة فيشترط القدرة له اداء كان او قضاء ابتداء او بقاء هذا هو الذي يقتضيه الفهم فان اراد هذا القدرة فكلامهم تام والا فمشكل والله اعلم بحقيقة الحال

الباب الرابع في المحكوم عليه

هو المكلف مسئلة فهم المكلف شرط التكليف عند المحققين والمراد بالفهم نفس التصور لا التصديق والا لم يمكن الكافر لعدم التصديق ويلزم الدور كذا في الحاشية ولزوم الدور لان التصديق بشرعية الحكم فالايمان موقوف على توجه التكليف وهو على الايمان ومن يقول بعقلية وجوب الايمان لا يخلص عما فيه وافقنا بعض المجوزين لتكليف المحال قيل اكثرهم وخالف بعض اخرون منهم لنا ان التكليف طلب لوقوع منه اي من كلفه امتثالا اي لاجل وقوع الامتثال كما يراه منكروا التكليف بالمحال او طلب لوقوع منه ابتلاء اي لاجل الابتلاء بانه يعزم على الفعل ويتهيأ له لا للامتثال كما يراه قائلوا التكليف بالمحال وهو اي الوقوع امتثالا او ابتلاء ممن لا شعور له محال لانه اي الايقاع امتثالا والابتلاء فرع العلم وطلب المحال محال على ما مر وهذا لا ينتهض من قائلي التكليف بالمحال لانه لا يسلم على رأيه طلب المحال محال فلا يمكن ان استدلوا ههنا فالاولى ان يقال ان فائدة التكليف الابتلاء عندهم وهذا منتف ممن لا شعور له فاستحال التكليف لاستحالة الفائدة فتأمل قيل اللازم الضروري ان التكليف بشرط عدم الفهم محال لا في زمان عدمه ليس الفهم محالا في زمان عدمه فكذا التكليف المشروط به فان اريد ان طلب لوقوع امتثالا او ابتلاء محال ممن لا شعور له بشرط عدم الشعور فاللازم استحالة التكليف بشرط عدم الشعور والمدعى استحالته في زمانه وان اريد ان طلب لوقوع منه محال في عدم الشعور فممنوع اقول في الجواب لما ثبت ان العلم من ضروريات حقيقة التكليف ولوازمه من ضرورة تصور الامتثال والابتلاء الذين هما فرعا العلم والشعور فوجوده بدونه اي وجود التكليف بدون الشعور محال لانه وجود المشروط بدون الشرط والمحال محال في جميع الاوقات فالتكليف بدون الشعور محال في وقت عدم الشعور فتم المطلوب واستدل لو صح تكليف العاقل لصح تكليف البهائم اذ لا مانع يتخيل الا عدم الفهم وهو لا يمنع على هذا التقدير فهما سيان قيل لا نسلم انه لا مانع يتخيل الا عدم الفهم بل المانع عدم استعداد الفهم ولا نزاع في اشتراطه وهذا غير واف لقضاء الضرورة ان الانسانية لا دخل لها في الباب الا لوجود الفهم فالانسان الغير الفاهم والبهيمة سواسيان والاستعداد المجرد من غير الفعلية لا يوجب الفهم حالا فلا يصح التكليف حالا والاصح تكليف البهيمة اقول انه لا نزاع في اشتراطه بل فيه نزاع ايضا فان المنازعين في اشتراط الفهم هم المجوزون للتكليف بالمحال لا غيرهم وتكليف من لا استعداد له ليس ابعد من التكليف بالمحال هذا وهو غير واف فان هذا القدر لا يكفي في ثبوت النزاع بل لا بد من النقل فان العلم فلا دخل لكونهم مجوزين والا فلا وجه له بل الحق في المنع على رأيهم منع بطلان الثاني فان تكليف البهيمة ليس ابعد من تكليف الانسان بالجمع بين النقيضين واذ قد اجازوه فليجيزوا ذلك واما على ما هو الحق في الواقع فلا مساغ للمنع فان بطلان الثاني مما ضروري ومجمع عليه على ما نقلوا انه لا نزاع فيه على ان عدم استعداده اي الفهم في البهيمة مع تماثل الجواهر كلها انسانا كانت او بهيمة لان كلها مؤلفة من جواهر فرده لا غير والنزاع

الفهم حيث مولف منها عند اكثرهم لعدم ثبوت الجزئيات فلا قصور في هذه الامثلة مع ان كل شيء مخلوق الله تعالى اختيارا والله قادر على كل شيء فهو قادر على اعطاء البهيمة الفهم فيها استعداد الفهم اليقظ فلا وجه لابداء مانع عدم الفهم فيها فتامل فيه اشارة الى انه يمكن ان يكون المنفي الاستعداد العادي وفي البهيمة استعداد العادي غير مسلم هذا المجنون تكليف العاقل قالوا اولا كمت السكران حيث اعتبر طلاقه وايلاءه وهو غافل فصح تكليفه قلت قلنا لا نسلم ان اعتبار الطلاق تكليف بل هو من ربط المسببات باسبابها فانه اذا اصدر سبب الطلاق من السكران شرع سببا وصارت الزوجية اجنبية كالصوم يجب في الذمة جبرا لشهود الشهر وان لم يكن مكلفا بالاداء كالحائض لكن على هذا يجب ان لا يكلف بالكف عنهما فلو حلط مالم يأثم ثم قال مطلع الاسرار لابد بالتزام ذلك فانه كالنائم عند العليم الخبير الا ان السكر محرم افضى الى القبيح فيؤخذ به بخلاف النوم اقول قد يشكل بصحة اسلامه فليس لا اشكال فيه من جهة انه لو صح منه كان آتيا للفرض فيصير مكلفا كيف وانه يجوز ان يكون حاله كحال الصبي يصح اسلامه مع عدم الوجوب عليه بل لان الاسلام اعتقاد واقرار والاعتقاد لا يتصور منه فرع العقل الا ان يقال يصح الاسلام من السكران الذي لنوع من العقل قضاء وديانة والذي لا عقل له يصح قضاء فقط وليس في الاقرار اشكال لا وهو ممكن منه فتامل والحق في الجواب ان السكران من محرم ليس مكلفا حقيقة بمعنى انه مطلوب منه شيء بل مكلف زجرا بمعنى انه يجازى مثل جزاء الصاحي لاجل الزجر فيصح عباراته من الطلاق والعتاق وغيرهما ويترتب احكامها من فرقة الزوجة وحرية العبد وغيرهما ولو اخذ ترك العبادات الواجبة فيلزم ما الاحكام كلها دنيوية واخروية والسر فيه انه يبالي ما اتى من فعل محرم فعله باختياره وكان يمكن ان يرتكبه فلا يبالي بهذه القبائح فالقبائح كلها باختياره حكما يسقط القبول منه لدوته للتكليف ولو جزءا لانه امكان ذو عقل يسير فاهم للخطاب لتكليف لتكليف والا فلا وجه للتكليف لا ترى والميت والمجنون سواء الا الردة لعدم القصد للسكران والردة عبارة عن الاعتقاد الفاسد فلا يتأتى ممن لا قصد له ولكانه لزوم بلا التزام لها ولزم والكفر ليس كفرا بل التزامه انما اعتبر القصد في ثبوت الردة دون الاسلام ترجيحا لجانب الاسلام فانه يعلو ولا يعلى فثبت تشبيهه ولا يرتفع بالشبهة اقول ان هذا في القضاء فقط قالوا ثانيا قال الله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى نهى حال السكر بالترك للصلوة وهو حال عدم الشعور اقول لا نسلم انه حال عدم الشعور بل فيه دليل على ان السكر لا ينافي فهم الخطاب في الجملة لما يتقيد حده باختلاط الكلام والهذيان وظاهر انه في هذه الحالة شاع البتة فان قلت قد اعتبر الامام الهمام في حد السكر عدم التمييز بين السماء والارض ولا شعور في هذه الحال اصلا اجاب بقوله ان اعتبار ابي حنيفة رح عدم التمييز في الحد للسكر الموجب للحد احتياطا منه لا لانه حقيقة عنده وانما احتاط فيه لان امر الحد اهم لان مبناه على الدرء ونحن مامورون بان ندرءه بادنى الشبهات فاعتبر درجة الشديدة فان الضعيف قاصر من وجه فان قلت اذا كان السكران فاهما فما معنى قوله حتى تعلموا ما تقولون قال بمعنى حتى تعلموا ما تقولون حتى تتيقنوا ما تقولون وهذا الذي ذكرنا التاويل فيه فان العلم في اللغة اليقين الواقف لا غير الا مجازا وفي بعض النسخ وهذا تاويل ولا يظهر له وجه ولعله من سهو الناسخ الا ان يريد ان هذا تأويل التفسير فانه بالراي حرام والقوم التزموا التاويل بانه نهي عن السكر لا عن الصلوة في حال السكر فالمعنى لا تسكروا حتى تصلوا حال السكر كقولهم لا تمت وانت ظالم اي لا تظلم فتموت ظالما هذا فان قلت لا يساعده شان النزول فان الخمر بعد نزول هذه الاية بقيت مباحة كما فصل في التفاسير قلت المعنى نهي عن السكر وقت الصلوة اي لا تسكروا وقت الصلوة فيصلون وانتم سكارى ووقع في تلك القضية فتركوا وقت الصلوة وابقيت بعد نزول هذه الاية مباحة الا في اوقات قرب اوقات الصلوة فتدبر مسئلة المعدوم مكلف خلافا للمعتزلة ولما كان المتبادر منه انه مكلف تنجيزا وهو بما في وهم تناول الخطاب [illegible] فسره بقوله والمراد به التعليق العقلي اي التعلق بشرط وجوده لا التنجيزي الشفاهي قيل الاشعرية ينقضون بهذا مخالفيهم لو كان المعدوم مكلفا [illegible] بانه يكون مكلفا [illegible] وعليهم ان المعدوم لو يجب عليه شيء اولا وان شئت قلت [illegible] بجواز الترك فان المعدوم

تارك من غير مواخذة مع القول بالوجوب عليه وعلى الثاني فالوجوب حادث فكذا الايجاب لانه متحد معه فلا التكليف ازلي ولا فيه التعلق داخل في حقيقة التكليف فاذا لا تعلق في العدم فلا تكليف واما نحن فلا يرد علينا لانا نجوز تعلق الامر بالمعدوم والايجاب من غير تحقق الوجوب وبالعكس اما الايجاب من غير وجوب ففي المعدوم واما العكس فالوجوب لسابقه على الشرع كما روي عن الامام الهمام ابي حنيفة هذا كلام بعض الاخبار الذي يعتقد الامال بالاعتقاد صاحب المكر رحمه الله قال مطلع الاسرار الالهية لا خلاف بيننا وبين الاشعرية اصلا فان معنى تجويزهم التكليف للمعدوم انه بحيث لو وجد بشرائط التكليف لتعلق به التكليف ولهذا المعنى النائم ايضا مكلف عندهم ونحن لا ننكر ذلك فان مراد هذا الحبر في التفسير الوجوب السابق ههنا انه ليس يجب على المعدوم ولا يلزم منه انتفاء الايجاب والتعلق الايجاد ذلك فان التغاير الذي بينهما يجوز انتفاء احدهما مع بقاء الاخير كيف الوجوب عندهم هو شغل الفعل المأخوذ مع التعلق بالمأمور ولما لم يمكن في العدم تعلق لم يكن هناك وجوب واما الايجاب فمعنى الفعل من هو قائم بالامر وهذا القيام حاصل ابدا واما الوجوب والايجاب الذان هما اعتباريان وبينهما مطاوعة فكلاهما منتفيان في الازل عندهم وان اراد الوجوب العقلي فحينئذ ان المعدوم في الازل يجب عليه المأمورات وجوبا عقليا لا استحالة لا لهذا ان يقال الوجوب والايجاب تعليان ثابتان في الازل ولا استحالة وكذا حال النائم والمتحير ان ليس في الازل الا المعنى الايجاب المتنجز لتعلق التنجيز فلا يتحقق الا عند وجود المكلف قوله وايضا فقد وجد الجواب عنه بوجهين ثم قال مطلع الاسرار واما الوجوب السابق على الشرع فمذهب مشائخنا الكرام كالشيخ الامام علم الهدى ابي المنصور الماتريدي لكن حاصله ان الاحكام مدركة قبل ورود الشرع ولا يلزم منه ان يكون بلا امر كيف والامر قائم بذاته تعالى ورود الشرع لم لا وانما الشرع كاشف فكذا العقل عندنا كاشف عن الاوامر في بعض الاحكام فتدبر لنا والا يكن المعدوم مكلفا لم يكن التكليف ازليا لتوقفه على التعلق ولو تعلقا واذ لم يكن المعدوم مكلفا لم يتعلق به في الازل فلا موجود فيه حتى يتعلق به والتالي باطل بجواز لي لان كلامه تعالى لان كلامه صفة له تعالى فيكون قائما به فيستحيل حدوثه لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى وفيه ما فيه لانه لا يتم على المعتزلة فانهم يقولون انه ليس صفة قائمة به سبحانه بل الله تعالى متكلم بكلام قائم بجسم قالوا ليس هذا من قبيل الاتصاف بالمشتق من غير قيام المبدء فان متكلم مشتق من التكلم وهو خلق صفة تعالى ولا يلزم منه كون الكلام صفة ولانه لا يتم على الكرامية القائلين لقيام الحوادث بذاته تعالى كذا في الحاشية والكلي على المستيقظ بان مخالفة الحمقاء لا يضر التامية كيف ومسألة كون الكلام صفة له تعالى غير مخلوقة قطعية لا وجه للترتب والارتياب فيه الا ترى كيف قال الامام ابو حنيفة من قال بخلق القران فهو كافر قالوا هو من الكفران لا من الكفر وكيف صبر الامام احمد على انحاء التعذيبات ولم يجوز خلافه على اللسان فضلا عن الانكار وانظر الى ما قال الامام الشيخ داود الطائي عند حلول هذه الحادثة قام احمد مقام الانبياء وسئل الامام الهمام جعفر ابن محمد الصادق كرم الله وجهه وجوه اباءه الكرام عن القران بل هو خالق او مخلوق فاجاب القران كلام الله غير مخلوق وبالجملة مسألة عدم خلق القران وكونه صفة قديمة مجمع عليها اجماعا قطعيا الاشعري مخالفة الحمقاء فيه وكذا لا يضر مخالفة الكرامية في امتناع قيام الحوادث به تعالى فتدبر المعتزلة قالوا لو كان التكليف قديما يلزم امر ونهي من غير متعلق موجود اذ قدم الامر ولا مأمور وذلك سفه وعبث وهذا لازم عليهم في الكلام اللفظي ايضا فانه قد صح في الخبر الصحيح الثابت في صحيح مسلم وغيره عن رسول الله صلعم انه كتب في التورية قبل ان يخلق ادم باربعين سنة فعصى ادم ربه فغوى وهذا خبر من غير متعلق وهو كذب فما هو جوابكم فهو جوابنا قلنا انما يلزم ذلك اي السفه والعبث لو كان الطلب في الازل تنجيزا لانقول اما لو كان يكون معلقا على وجوده مع صفة التكليف فلا يلزم كامر الرسول صلوات الله عليه وآله واصحابه اجمعين وسلم في حقنا وبذلك اندفع ما قيل انه لا يصح تعلق التكليف بالمعدوم لانه ان تحقق التعلق بدون المتعلق يلزم تحقق الاضافة لا يتحقق بدون المتضائف اليه والتعلق انما هو بين الامر والمأمور وذلك الاندفاع لان الامتناع المذكور في التعلق التنجيزي واما التعليقي فلا يحتاج الى تحقق المضاف اليه اذ ليس تعلقا متحققا بالفعل

فيلغى لا العلم فتدبر فانه جلى وبنكر قيل في الجواب السفه والعبث من صفات الافعال ولا يتصف لها الكيف والكلام النفسى من الصفات دون الافعال فلا يتصف بهما فلا لزوم السفه والعبث ثم اقول لا بل يتصف بعض الصفات ايضا كيف لا الامر طلب يتصف بهما اجماعا اعلم ان عبد الله بن سعيد القطان من الاشاعرة اى من اهل السنة والجماعة وكان مقدما على الاشعرى ذهب متخلصا عن هذا اللزوم لزوم السفه والعبث الى ان كلامه تعالى ليس في الازل امرا ولا نهيا او غيرهما من الاخبار والاستفهام بل يتصف بهذه فيما لا يزال بعد حدوث التعلقات والمتعلقات بل القديم هو الامر المشترك بينهما والاقسام حادثة وقد رأيت في كتب بعض المحدثين انهم حكموا بكون هذا الرأى مختارا واورد عليه ان هذه الاشياء من الامر والنهى وغيرهما انواع للكلام ويستحيل وجود الجنس الا في ضمن نوع ما فلا يتعقل قدم المشترك واجاب عبد الله بن سعيد بمنع انها انواعه بل انها عوارضه بحسب عروض التعلق وهو حادث ويجوز خلوه عنه وكان في الازل غير متعلق فلا يكون فيه امرا ونهيا ويمكن الاستشهاد بان كلامه تعالى واحد بعينه فلا يكون جنسا صادقا على الحقائق المختلفة اقول هذا الجواب غير تام فانا سلمنا انها ليست انواعا لكن لا شك في انها اقسام ووجود المقسم بدون وجود قسم ما محال اذ كان التقسيم باعتبار العوارض اذ قال لوجود المقسم بدون هذه العوارض فيلزم عليه القول بوجود قسم ما بدون هذه العوارض وهو بط لا يعقل مع انه فلزم خلاف الفرض فيه اذ قال ان القديم هو المشترك لهجت فتدبر اعلم ان كلامه تعالى واحد ازلى لا اختلاف فيه في ذاته ولا انقسام بل انما يتعدد وينقسم بتعدد التعلقات وبما قال القطان ان نفس في الازل تعلقا فلا تعدد ولا انقسام نعم هو صالح لان يتعدد فيما لا يزال بعروض التعلقات المتعددة نعم لو كان كليا صادقا على الكثير لا يمكن وجوده بدون قسم ما وهذا ظاهر جدا فح قوله وجود المقسم بدون قسم ما محال مطلقا مم وان خصص بالمقسم الكلي فغير نافع ولعل هذا هو معنى ما في الحاشية انه فرق بين القسم بالعوارض وبينها بعد عروض العوارض وههنا التقسيم من القبيل الثاني وعروض العوارض فيما لا يزال فوجود المقسم بدون الاقسام فيما لا يزال محال لكن الحق ان المعنى المقصود فيه التخاطب لا يعقل وجوده بدون قسم ما ولا يخفى ان قصد التخاطب بالفعل البتة يستدعى وجود الاقسام واما قصد التخاطب فيما سيكون فلا يستدعى الا تحقق الاقسام فيما يستقبل فان التخاطب لا يكون الا في التعلق التنجيزى فلا تعلق في الازل لا بمعنى صحة الافادة لا غير وهو لا يستدعى الاقسام بالفعل ولك ان تقول انه سبحانه تكلم في الازل المكلفين باعيانهم وانهم في وقت وجودهم بشرائط التكليف مامورون عن كذا ولا يعلم وعلى الثاني يلزم ان لا يتحقق التكليف فيما لا يزال ايضا لانه لم يعلم الله ذلك وهو بط فتعين الثانى فثبت الامر والتعين ايضا ليان فلزم وجود قسم ما وايضا لا يكون المعدوم مطلقا اى حين وجد الكلام لم يصر امرا ونهيا ولا شيئا من الاقسام اذ لا تعلق للكلام بالفعل بالمكلف وقد يجاب عنه بالتزام عدم كون المعدوم مطلقا عنده وهو فاسد لان اعتراض السفه والعبث انما كان على تجويز تكليف المعدوم اذ عند انكار ذلك لا توجه للايراد فلا يصح التخلاص عنه بهذا الوجه وقد كان القطان لما قال هذا الكلام مستخلصا عن الايراد المذكور الا ان يقال المعتزلة كانوا يوردون اعتراض السفه والعبث على قدم الكلام فاستخلص بهذا والحق انه لا خلاف بينه وبين الجمهور في ازلية التكليف التعليقى كما قال مطلع الاسرار الالهية لعله اراد بالامر والنهى المنفيين الامر والنهى المنجز لكن مع رجع الى ما ذهب اليه الجمهور ولا شبهة في ان عروض هذه العوارض فيما لا يزال قطعا وعلى هذا لا يرد عليه شئ من الوجوه المذكورة والمعتزلة قالوا لو كان الخطاب ازليا لزم تعدد عدم التناهى فان المعدودين غير متناه فكذا ما هو متعلق بهم من الخطاب فان المتعلق يريد غير المتعلق بعدد والجواب ان لا تعدد في الخطاب المتعلق بالذات وان تعدد العارض له بحسب تعدد المتعلقات تعددا اعتباريا فانه اى الخطاب صفة واحدة ازلية لا تعدد كالعلم والقدرة وانقسامه الى الاقسام والانواع بحسب التعلقات لا يختلف باختلاف الذاتيات هذا كانقسامها فان قلت هب ان التعدد فيه بحسب التعلقات اعتبارى لكن التعلقات ليست اختراعية محضة بل لها حظ من الثبوت الواقعى والا لزم كون الاوامر والنواهى اختراعية فيلزم فيها التسلسل قلت نعنى كونها واقعية ان الخطاب اذا

والطلب ... | ... المعدوم ... والا تعلق ... | ان التعدد بحسب التعدد في التعلقات

الى متعلقه صالح لان ينتزع عنه التعلق لان التعلق امر موجود في التعيين فتامل ثم الاتكال ساقط من الاصل لان المكلفين محصورون من وجود آدم عليه الصلوة والسلام و بين القيمة فهم متناهون ولذا التعلقات فتامل فيه مسئلة الفعل الممكن بالذات و في العادة احترز به عن المحال بالذات فان تكليفه غير صحيح والعادي اذ التكليف به غير واقع الذي تمت شرائط وجوبه احترز به عما لم يتم شرائط وجوبه اذ ظاهر انه لا يصح وجوبه وتكليفه به عند احد اذا علم الآمر انتفاء شرط وقوعه من المكلف احترز به عما جهل شرط وقوعه وزاد قوله عند وقته تنبيها على ان المعتبر في انتفاء الشرط ذلك الوقت الا لو عدم وقت التكليف ووجد في ذلك الوقت بل يصح به التكليف البتة يصح التكليف به قال الجمهور يصح التكليف به بل يقع خلافا للمعتزلة والامام في الحاشية منها بالتبادر الذهن اليه وقت سماع التكليف كالعلم والحيوة و هذا هو الذي يخالف فيه الامام و ههنا بالاتبادر كانتفاء الارادة للايمان الى جهل و هذا الخلاف فيه انما فعله هذا الاختلاف في المغني فانه ظاهر ان الحيوة والعلم من شرائط الوجوب وكذا التمييز واما شرائط الوقوع فالفرق بالتبادر وعدمه لا معنى له و في صورة الجهل من الامر يصح التكليف اتفاقا لا يقال كما قال في التحرير قد تقدم في مسئلة امتناع التكليف بالمحال لان الاجماع منعقد على صحة التكليف بما علم الله تعالى انه لا يقع ومعلوم ان كلما لا يقع فبانتفاء شرط من شروطه من ارادة قديمة المعتزلة فقد اتحدا ما علم الله انه لا يقع في الوقت وما علم الله انه ينتفي شرط من شروطه فحكاية الخلاف ههنا مناقضة لما نقلوا ههنا كما مر لا تفاق لانا نقول الاجماع كان بالنظر الى الامكان الذاتي والصحة دون الوقوع كما يدل عليه كلام بعض المحققين في شرح المختصر عند نقل الاجماع حيث قال الاجماع منعقد على صحة التكليف بما علم الله انه لا يقع وان ظن قوم انه ممتنع بغيره فالخلاف ههنا في الوقوع للتكليف بما علم انتفاء شرط من شروطه بعد الاتفاق على الصحة صحة ذاتية واعلم ان في كلام ابن الحاجب ههنا ايضا وقع لفظ الصحة فالمناقضة لازمة عليه نعم ارادة الوقوع من الصحة لدفع المناقضة غير بعيد لكن دليل المخالفين يابى عن هذا الارادة وقد قال في شرح الشرح عند نقل الاجماع بل على التحقيق والظاهر في كلام شارح المختصر ان ضميره يرجع الى ما علم الله يعني وان كان قوم ظنوا ان ما علم الله عدمه ممتنع بالغير لكن على صحة التكليف به انعقد الاجماع نعم ان يصح خلاف احد ممن يدعي التدين فضلا عن مثل امام الحرمين الذي له يد طولى في العلوم الشرعية كيف ويلزم ان لا يكون الكافر المصر الذي مات على كفره غير مكلف كابي جهل وكذا العاصي وينتفي فائدة تبليغ الرسل الى المصرين لعدم كونهم مكلفين بل يصير بعضهم وكفرهم ظلما لعدم كونهم عاصين في كفرهم تاركا المامورية المرتكبين للمنهي عنه واي شناعة فوق هذه الشناعات فالحق انه لا خلاف فيه هذا لنا لو لم يصح التكليف لما علم انتفاء شرطه لم يعلم احد انه مكلف قبل وقت الفعل لجواز ان لا يوجد شرط من شروطه جوازا مشعورا للمكلف والتالي باطل وكذا المقدم وقد انكر قوم العلم بالتكليف قبله فمنعوا بطلان اللازم وذلك الانكار باطل للاجماع على تحقق الوجوب قبل التمكن بل على تحقق العلم بالوجوب والاجماع عليه القاضي وربما يمنع ولذا زاد قوله بدليل وجوب الشروع بنية اداء الواجب اجماعا وهو فرع تحقق الوجوب بل علمه وربما يمنع الاجماع على وجوب النية باداء الواجب فان الحنفية يجوزون اداء الصوم باطلاق النية ونية النفل فانعقد الاجماع كان قبل الحنفية والشافعية قلت لو كان قبل ليعرفوه لانهم اصحاب فحص عظيم وما بعده فلا اجماع الا بدخولهم فالحق في الجواب ان في الواجب الموسع والعمري اجماعا بلا ريب وهذا القدر يكفينا في المط ثم ربما يورد ان اريد بالعلم الجزم فلا يتحقق قبل الوقوع لاحتمال الموت قبله وان اريد الظن القوي فلا نسلم الظن وجود الشرط مما يمكن بدا ايضا غير واف لان في اكثر الاوقات لا يتيسر الظن الضعيف فضلا عن القوي المعتزلة قالوا اولا عدم شرط غير ممكن لان وجود المشروط بدون الشرط مح والامكان شرط التكليف فانتفى شرطه وهذا الاستدلال يرشدك ايضا الى ان المقصود في هذه المسئلة الصحة العقلية لا الوقوعية قلنا ان اردتم ان ما عدم شرطه غير ممكن بالذات او بحسب العادة فمم فان الضرورة قاضية بان الامتثال من ابي جهل ممكن بالامكان وان اردتم

غير ممكن بسبب عدم الشرط لكن لا ينافي الامكان ذاتا وعادة والمشترط للتكليف الامكان العادي الاخص من الذاتي وهو لا ينافي الامتناع لغيره وقلنا
ايضا منقوض بجهل الامر بعدم الشرط في الواقع لان المعدوم الشرط في الواقع المجهول عند الامر غير ممكن في الواقع اذ لا دخل للعلم في الامكان والامتناع
فانه اي العلم بالامكان والامتناع تابع للمعلوم لانه سبب لكيف الامكان لا يكون من غير فاذا كان ممتنعا فقد فات شرط التكليف فلا يصح التكليف
به ايضا وفيه ان التكليف يصح بالمحال عندنا الحنفية لا لاستحالته وقد مر الاشارة لكن لا يصح ان يكون المحال مكلفا به في الواقع او صحة الايقاع من ضروريات
كونه مطلوبا فافهم وقالوا ثانيا لو صح مع علم الامر بانتفاء شرطه يصح مع علم المامور بانتفائه لان عدم الحصول مشترك ولا تخيل المانع الا هو وعلم من علي
علم والا لزم لبطل اتفاقا اذ لا يصح مع علم المامور قلنا اولا لبطلان اللازم ممنوع فانه قد مر ان الانسان لم يترك سدى وقلنا ثانيا انما لم يمكن عدم صحة
التكليف هناك لعدم الحصول بل لانتفاء الفائدة من التكليف وهو الابتلاء وعليه انه تحقق الابتلاء فان عزم وبكى لانعدام شرطه استحق الثواب
والا لا هذا فالحق ان علم المامور بعدم الوقوع غير مانع من التكليف بما قدم من المصنف مسئلة اسلام الصبي العاقل صحيح بدليل صحة اسلام امير المؤمنين
علي عليه السلام فانه كان ابن ثمان وهو ابن سبع او ثمان او عشر على اختلاف الاحوال الصبا وقبل رسول الله صلعم واعترض عليه بانه لا يدل على المطلوب فان النزاع انما
هو في صحة ايمانه في حق احكام الدنيا ولم يثبت بعد فان قبوله عليه السلام ايمانه كرم الله وجهه في حق احكام الآخرة مسلم وفي حق احكام الدنيا
ممنوع وانما تحقق لو ثبت عدم توريثه اياه اباطالب ايضا الدليل موقوف على كفر ابي طالب اما لو كان مسلما فقبول ايمانه كرم الله وجهه مع الابية لا يدل على
القبول في نفسه اجاب المصنف عن الاول بان صحة الايمان في حق الآخرة على صحته في حق سائر الاحكام ومن ثمه يحكم بالصلوة كالخز قبلنا بالاسلام
وقبول سائر الاحكام ورد بان الصحة في احكام الآخرة كصحة صلوة والصلوة عليه لا يستلزم الصحة في حق احكام الدنيا وايضا لا نسلم لا يفرق [illegible]
الشارع غير تام لان الشارع قابل القبول للاحكام دون الصبي والجواب ان مقصوده انه متى ثبت صحة الاسلام في بعض الاحكام ثبت في الكل
ظاهر الكيف والنصوص انقطاع الولاية بين الكافر والمسلم وبطلان التوريث والانكاح عامة في كل من صح اسلامه فبعد ثبوت تصحيح ايمان امير المؤمنين
الفرق بين احكام الدنيا والآخرة غير صحيح هذا ما عندي واما الاشكال الثاني ففساده ظاهر فان احاديث كفره شهيرة وقد نزل في رسول الله
صلعم في شان عمه ابي طالب انك لا تهدي من احببت كما في صحيح مسلم وسنن الترمذي وقد ثبت في الخبر الصحيح عن الامام محمد الباقر كرم الله وجهه
ووجوه ابائه الكرام ان رسول الله صلعم ورث طالبا وعقيلا اباهما ولم يورث عليا وجعفرا ولذا تركنا نصيبا في الشعب كذا في موطا الامام مالك
[illegible] في احكام الدنيا وفيه ان موت ابي طالب كان بعد بلوغ امير المؤمنين فلا يدل على التصحيح حال الصبا [illegible]
الاسلام امير المؤمنين مشكل جدا فانه سيجيء عن قريب قول البيهقي ان تعلق الاحكام التكليفية بعد البلوغ بعد غزوة الخندق واما قبلها فكان المناط
للتمييز وكان ايمان امير المؤمنين مكيا اول ايمانا عند البعض واذ كان غير صحيح عند الحذاق الا الاولية في الصبيان فايمانه ايمان المكلف
فلا يلزم من صحة صحة ايمان غير المكلف وفيه الكلام بل الاخرى ما لا يخفى ان الحجر من الشرع لم يوجد واللائق فيصح فينقطع الولاية بينه وبين
الكافر لعموم النصوص كما قررنا قال الامام فخر الاسلام ثبوت اصل وجوب الايمان عليه [illegible] وجوب الاداء فان التكليف [illegible] فاذا ادى
وقع فرضا مسقطا لما في الذمة كصوم المسافر فلا يتوجه الخطاب بايجاب الاداء لتفريغ الذمة [illegible] ونفاه
اي نفس الوجوب شمس الائمة لعدم حكمه وهو وجوب الاداء والشيء انما يجب ليثبت في الذمة لاجل حكمه [illegible] ان حكمه [illegible] اي حكم
نفس الوجوب وجوب الاداء [illegible] ثم انه ليس في الاسلام دليل على
ثبوت نفس الوجوب واما عدم وجوب التجديد فلعدم الاجل حصول المصلحة لا لنفس الوجوب وايضا لا فرق بين الايمان وبين سائر العبادات فتامل

فيه مسئلة العقل شرط التكليف ثم التفاوت الظهر بانه الآ التهم يتبين سائرنا لا يخلو عن الخطاب يحمل غيرنا الفهم لا بغيره وذلك متفاوت في الشدة والضعف ولا يناط
التكليف بكل قدر من العقول اي حاله فتعقضت ان يناط بقدر معتد به فانيط بالبلوغ عاقلا اي غير مجنون لانه مظنة كمال العقل فالتكليف دائر عليه وجودا
او عدما لا على كمال العقل ونقصانه فانه من البالغين من ينقص عقله من بعض المراهقين كالسفر انيط به الحكم لكونه مظنة المشقة والمشقة امر غير مضبوط فالحكم
دائر عليه وجودا وعدما وجدت المشقة ام لا قال البيهقي المحدث رح الاحكام الشرعية انما تعلقت بالبلوغ بعد الهجرة وقبلها الى عام الخندق كانت تتعلق
بالتمييز انتهى هذا تائيد لاناطة الاحكام بالبلوغ واذا ثبت اناطتها بالبلوغ فلا يجب شيء على الصبي ولو عاقلا خلافا لابي منصور وهذا الامام الشيخ علم الهدى
الماتريدي اعظم مشائخنا واكبر مشائخ العراق كذا في الحاشية وخلافا للمعتزلة في وجوب الايمان اي وجوب اداءه فانهم ذهبوا الى عقاب
تركه وخلافا للقاضي الامام ابي زيد حيث قال الوجوب جميع حقوق الله تعالى من الايمان وغيره عليه الا ان الاداء سقط بعذر الصبي بقصور البدن
والعقل انما قال السقوط في غير الايمان لنا اولا قوله صلى الله عليه وسلم رفع القلم اي الحساب المواخذة ثلثة عن النائم حتى يستيقظ وعن الصبي حتى
يحتلم وعن المجنون حتى يعقل واصحاب الامام علم الهدى يخصوص الصبي الغير العاقل في حق وجوب الايمان بالعقل وباحاديث دخول صبيان الكفرة
في النار فانقلت فلم يعرض الاسلام على الصبي بعد اسلام الزوجة وليس واجبا عليه وكذا امر باداء الصلوة وهو ابن عشر سنة اجاب عن الاول
بقوله وعرض الاسلام عليه بعد اسلام زوجته لصحة لا لوجوب فانقلت لما كان الصبي غير مكلف لا يتيا ولا الخطاب بحرمة النكاح مع الكفرة فمن اين
فساد النكاح حتى يحتاج الى العرض بل لا بد من دليل قلت قد بينا ان حرمة الايمان لانقطاع الولاية عن الكافر منصوصة في نصوص متنا فرة وهو يقتضي
فساد النكاح وعدم ثبوت التوريث وغيره فلذلك اجاب عن الثاني بقوله وضربه لعشرة على الصلوة تاديبا اي ضربه لاجل التاديب لا لاجل التعذيب للاعتياد
لا تكليفا اي ضربه لاجل ان يعتاد ويضا لا انهم مكلفون ولنا ثانيا عدم القبان نكاح المراهقة لعدم وصفه قال الامام محمد المراهقة فالم تصف الايمان
حين تسئل عنه لا ينفسخ نكاحها بخلاف البالغة فانه ينفسخ نكاحها فعلم ان المراهقة لم تكن مامورة بالايمان ولا يخفى على المستيقظ هذا الاصلح دليلا فانه قول
المجتهد لا قول صاحب الشرع ثم فيه تحريف الكلم عن مواضعه فان مشايخنا مثل الامام فخر الاسلام وغيره استدلوا على ان مذهب ائمتنا ذلك والدليل
يدل عليه ثم انه قد ثبت انه ينفسخ نكاح المراهقة بالكفر صريحا فعلم انها صيت عن الكفر صريحا وبعض شراح اصول الامام فخر الاسلام صرح بان الكفر
محرم على الصبي وهو مكلف بالكف وعلى هذا ينبغي ان يعض في صورة عدم الوصف ايضا وينفسخ النكاح ايضا والذي يظهر بهذا العبد ان الصبي
مكلف بالايمان لكن لا لكل صبي بلغ تميزه الى حد النظر الصحيح وهذا الحد غير مضبوط لما سبق فالمراهقة لا يفسد نكاحها عند عدم الوصف بالايمان
بالشبهة في البلوغ الى حد التميز وبالشبهة لا يرتفع النكاح القائم بيقين واما حالها في الاخرة فموكول الى الله فان بلغ في علمه حد التكليف
يعذبها والا لا واما عند الوصف بالكفر فقد علم انها صلحت للنظر لكن كابرت العقل حيث اتت بالكفر فعلم كونها مكلفة كافرة فحكم بانفساخ النكاح فليس
في هذا دليل على ان الصبي غير مكلف بالايمان عند ائمتنا اصلا فتدبر اقول وفيه انه لا يدل على نفي اصل الوجوب للايمان عن العاقلة والجواب
انه لم تقصد الدلالة عليه بل على نفي وجوب الاداء واما نفس الوجوب فالكان فلا يضرنا ولنا على القاضي خاصة انه لو كان كل من الحقوق الالهية
واجبا عليهم سقط الوجوب دفعا للحرج كما هو مذهبه لكان الصبي الآتي به موديا للواجب لانه صار مرخصا في لزوم الاداء بعذر كالمسافر اذا صام
واللازم وهو كونه موديا للواجب باطل بالاتفاق فان قيل يجوز ان يكون رخصة اسقاط فلا يكون المودي بها آتيا للواجب قلت اذا كان رخصة اسقاط
فهي غير واجبة عليه بل وجوبه منسوخ ونحن لا ننكره كما نقلنا عن البيهقي وانما النزاع في ان الوجوب ثابت عليه ام لا وايضا قال في الجواب وليس
رخصة اسقاط لعدم الاثم بالاتفاق في الاتيان وفيها ياثم في الاتيان كصلوة المسافر اذا اتمها فتدبر مسئلة الاهلية هي كون الانسان بحيث يصح

ان تعليق الحكم بكمال العقل والبدن كي يكون عاقلا بالغا فيلزم وجوب الاداء وقاصرة لقصور احدهما كالصبي العاقل فانه بدنه قاصرة والمعتوه البالغ لقصور
عقله فالثابت معها اي القاصرة صحة الاداء لا وجوبه كما قدم والتفصيل في الصبي وقياس عليه المعتوه ان ما يكون مع القاصرة اما حق الله وهو ما روعي
فيه جانب الشرع وهو ثلثة حسن محض اي الذي لا يمكن سقوط حسنه وقبيح محض اي لا يمكن ان يسقط قبحه بحال وبين بين اي امر فيه حسن وقبح
واما حق العبد وهو الذي روعي فيه مصالح العبد في الشريعة وهو ايضا ثلثة نافع محض في الدنيا وضار محض فيه ودائر بينهما قد ينفع وقد يضر الاول كالايمان
فانه حسن محض لا يسقط حسنه وفيه نفع محض لانه مناط سعادة الدارين اما السعادة الاخروية فظاهر واما سعادة الدنيا فلانه يصير بالايمان معصوم الدم
ومعززا بين الانام واذا كان نافعا فيصح منه قياسا واستحسانا لانه محل الرحمة فيصح ما فيه نفعه وان قيل لعل الشرع لم يعتبره وجعله كلا ايمان قال وحجر
من التبرع لم يعتبر بما لا يليق به فان الحكم لا يليق به ان يحجر عن مناط السعادتين فانقلت فيه ضرر ايضا من حرمان الميراث اذا كان المورث كافرا وحرمة
النكاح اذا كانت الزوجة كافرة اجاب بقوله وضرر حرمان الميراث وفرقة النكاح ليس مبنيا عليه بل بكفر القريب والزوجة فان كفرهما مع ايمانه الموجب
للمنافع الدينية او حينئذ لك وما اشتهر فيهم ان الحادث ينضاف الى اقرب الاسباب فليس ما نحن فيه اذا كان الاقرب صالحا وههنا الايمان غير صالح
لنسبة المضار اليه فلا يضاف الفرقة اليه ولو سلم ان كلا احد من الضررين حدث من ايمانه فهو بالتبع واما بالذات فسعادة ابدية وكم من شيء يثبت
تبعا للشيء ولا يثبت قصدا كالقبول لهبة القريب من الصبي مع ترتب العتق عليه ولا يملك الصبي العتق قصدا ولو سلم انه بالذات لكن الضرر اليسير يحتمل للنفع الكثير
وجواب اخر انا لا نسلم ان هذا ضرر فان قطع الولاية بين السعيد والشقي المورث لحرمان الميراث خير كثير وكذا قطع الانبساط بينهما فتدبر والثاني اي القبيح
المحض كالكفر والقياس ان لا يصح لانه ضرر محض والصبي محل الشفقة وعليه الشافعي وابو يوسف فابو يوسف في تصحيح الايمان موافق للامام
وفي عدم تصحيح كفر الصبي موافق للشافعي لكن يصح كفره استحسانا عندنا وهذا الخلاف انما هو في حق احكام الدنيا وفي احكام الاخرة يصح اتفاقا حتى
لو مات الصبي الكافر لا يصلى عليه اتفاقا والمشهور في تفسير الاحكام الاخروية التعذيب في الاخرة وهذا من العجائب فاي مرحمة في التعذيب مع ما تبينا
وعدم تجويز الفرقة او حرمان الميراث وايضا كتب الكلام مشحونة بالاختلاف في التعذيب صغار الكفرة فينسبون الى الامام التوقف والى الاشعرية
العفو لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وهذا ينافي الاتفاق الا ان يراد بالصبي غير العاقل الكافر بتبعية الام وهذا غير بعيد في قول
الامام لما مر انه لا عذر لاحد في الجهل بالخالق لكن يابى عنه استدلال الاشعرية وروي بسند جيد عن ابي هريرة ان الله يبتلي بالنار اياهم ويامر الدخول
فيه فمن اطاع يجده بردا ويعفو عنه ومن لم يطع يعذبه فلا اتفاق ايضا ولعله اراد اتفاق ابي يوسف والشافعي معهما ووجه الاستحسان ان الكفر
محظور مطلقا قبيح دائما وقد قام به فجعل شقيا فلا يسقط بعذر غير مسموع هو كونه محلا للرحمة لاجل الصبي وان هذه الشقاوة الكاملة تخرجه عن كونه
محلا للرحمة لان المرحمة تحل على الشقي الكامل في الشقاوة سعيدا واذا صح كفره واعتبر شقاوته تبين امراته المؤمنة ويحرم الميراث بالردة فانقلت فلم
يقتل بالردة قال وانما القتل بل قيد لانه ليس القتل لمجرد الارتداد بل بالحرابة وهو ليس من اهلها وقد ورد النهي عن قتل الصبيان في الخبر الصحيح المتفق
في الصحيحين فانقلت فلم لا يقتل بعد البلوغ قال ولا القتل بعد البلوغ ايضا لان في صحة اسلامه خلافا بين العلماء فمن قال باسلامه فكفره ردة عنده
ومن قال بعدم صحة اسلامه فكفره لا يكون ردة فاورث الاختلاف شبهة في ثبوت الردة والقتل يسقط بالشبهة كذا قالوا وفيه ان الشبهة الدارئة
للقتل هو الشبهة الناشئة في ثبوت السبب نفسه لا الشبهة الواقعة في كون السبب سببا والا لزم ان لا يثبت الحد في السبب المختلف ولا يثبت بخبر
الواحد وههنا السبب متحقق بلا مرد فلا يصح الدرء فتامل ولو اعتبروا سقوطه مرة شبهة في عوده لكان له وجه كما لا يخفى فتدبر والثالث هو الحسن والقبيح
كالصلوة واخواتها من العبادات البدنية فانها مشروعة في وقت كما عند الاوقات دون وقت اخر كوقت الطلوع في حق الصلوة وقس عليه

فلا یصیر واجبة الاعادة للحرج مع قبولها السقوط فی الجملة لکن یصح مباشرتہ ایاہا ای بعضہا فانہ یصح اعتیادہ الصوم للثواب والاعتیاد ولا عہدة علیہ فی الافساد لانہ لیس محلا للتکلیف فلا یلزم علیہ بالشروع ولا یلزم القضاء بالافساد ولا یلزم جزاء محظور احرامہ بالجنایة علیہ بخلاف ما کان من العبادات مالیة کالزکوة لا یصح منہ لان فیہ ضررا مع عدم الوجوب وانہ مم عن التبرعات المالیة والرابع وہو حق العبد النافع المحض کقبول الہبة یصح مباشرتہ منہ بلا اذن ولیہ لانہ نفع محض والولی انما جعل ولیا لان لا یتضرر بالعرامات فیخص الحاجة الیہ فیما یحتمل المضرة واما ما ہو نافع محض فلا یحتاج فیہ الیہ فیصح من غیر اذنہ وکذلک ای لاجل ان النافع فی حق الصبی یثبت من غیر اذن الولی یجب اجرة الصبی المحجور اذا استاجر نفسہ وفرغ من العمل مع بطلان العقد الذی عقدہ اذا کان الصبی حرا لان بطلان عقدہ انما کان لاحتمال ان یضرہ المشقة فاذا فرغ من العمل بقی النفع الذی کان فی العقد فلا وجہ لبطلان العقد فی ہذا فوجب الاجر المسمی دون اجر المثل واما العبد المحجور اذا اجر نفسہ فیجب لہ الاجرة بشرط السلامة بعد الفراغ من العمل لما بینا فلو ہلک فی ہذہ الاجارة فالقیمة واجبة لا الاجر لان المستاجر یصیر غاصبا بالاستخدام من غیر اذن السید فاذا ملک وجب القیمة علیہ ملک العبد بالضمان فظہر انہ استخدم ملک نفسہ فلا اجر وکذا استحق الصبی الرضخ بالخاء المعجمة وہو مال اقل من السہم من الغنیمة مع عدم جواز شہود القتال ای القتل بدون الاذن بالاجماع لان عدم جواز الشہود انما کان لدفع احتمال ضرر الموت او الخراج مع عدم الوجوب علیہ واما حال اخذ الغنیمة فنفع محض والخامس ہو الضار المحض کالطلاق ونحوہ فلا یملکہ ولو باذن ولیہ کما لا یملکہ علیہ ای علی الصبی غیرہ فتعطل ہذا الیسر امرأتہ لیس محلا للطلاق قالوا لانہ لما کان ضارا بالقطع وقد کان ولایة الولی لیندفع الضرر بانضمام رائہ ولا اندفاع ہہنا بطل الولایة فی ہذا القسم بالکلیة فتامل فیہ قال الامام شمس الائمة السرخسی زعم بعض مشائخنا ان ہذا الحکم ای حکم الطلاق غیر مشروع اصلا حتی ان امرأتہ لا یکون محلا للطلاق بل صارت فی ہذا الحکم کالاجنبیة وہذا وہم فان الطلاق یملک بملک النکاح فہو من لوازمہ فلا ینفک النکاح عن ملک الطلاق ولا ضرر فیہ ای فی ملک الطلاق حتی لا یملک الصبی بل فی عدم الملک ضرر وانما ہو فی الایقاع فانہ یبطل بہ ملک النکاح فلا یصلح الایقاع لکن ربما ینشأ من الزوجیة مضرات عظیمة فیجب للضرر فی الایقاع فلو تحققت الحاجة الیہ لدفع الضرر کان صحیحا فان ہذا اشبہ بالصواب واللہ اعلم باحکامہ فان قلت فاذا کان لا یملک ما فیہ مضرة اصلا فلم یملک القاضی اقراض مالہ من الملی فانہ تبرع لا نفع فیہ اصلا قال وانما یجوز اقراض القاضی مالہ من الملی لا لانہ تبرع بل لانہ حفظ لہ لانہ فی ید ضمین فلا احتمال للہلاک مع قدرة الاقتضاء بعلمہ فلا احتمال للجحود وہہنا بحث فان احتمال الجحود وان انسد لکن ہہنا احتمالات اخری کالعزال القاضی او افلاس المدیون او غیبوبیة منقطعة الی غیر ذلک قال مطلع الاسرار الالہیة المربانیة لا یوخذ بہذہ الروایة لظہور الجنایة الیوم فی القضاء فافہم بخلاف الاب فانہ لا یملک اقراض مال ابنہ الصغیر الا فی روایة وجہہا انہ نوع من الحفظ لانہ یصیر فی ید ضمین قادر علی الاداء ووجہ الاولی انہ یحتمل الہلاک بالجحود بخلاف القاضی فان علمہ ملزم فلا یضر الجحود والسادس وہو الدائر بین الضرر والنفع کالاجارة والبیع وغیرہما من المعاوضات ففیہا نفع لاحتمال الاسترباح مشوب باحتمال ضرر لاحتمال خسارة المال والبدل والصبی قاصر عن معرفة العواقب فلم یفوض لیہ ہذہ العقود ومر تحیلہ لئلا یقع فی ضرر بل ولی علیہ من ہو اشفق بہ فبانضمام رای ہذا الولی یندفع ذلک الاحتمال من ضرر فیملک ہذہ العقود معہ ثم عند الامام ابی حنیفة لما انجبر القصور الذی کان فی الصبی من نفاذ تصرفاتہ بالاذن الصادر من الولی کان البالغ فی نفاذ التصرفات فیملک العقود بالغبن فاحش مع الاجانب باتفاق الروایات کالبالغ ومع الولی فی روایة فی اخری لا تملک لان الولی متہم فی الاذن بجواز ان اذنہ کان خداعا منہ لاخذ مالہ ولا کذلک فی الاجنبی وعندہما لا یجوز العقود مع الغبن الفاحش وقولہما اظہر لان الاذن انما اعتبر شرعا لیامن عن الضرر فلما عقد مع الغبن علم ان اذنہ لم یقع فی محلہ ولا یدرک ان الاذن مظنة مظنة عدم الضرر وتخلف الحکمة عن المظنة لا یوجب عدم العلة کسفر الملک المرفہ

انه انفك عن الحكمة فيثبت الرخص فتدبر والله اعلم باحكامه ثم ههنا عوارض على الاهلية ذكرها مشايخنا الكرام والمصنف اهمل الاكثر منها واشار الى البعض في الجملة وانما ذكرها لشدة الحاجة في استخراج الاحكام الى معرفتها العوارض المعترضة على الاهلية سماوية ومكتسبة فمنها الجهل وهو على انواع الاول الجهل الذي يكون من مكابرة العقل مع وجود البرهان القاطع ظاهرا اشد ظهورا من ظهور الشمس على نصف النهار وهو جهل الكافر لا يكون عذرا اصلا بل يؤاخذ به في الدنيا بالاذلال بالقتل والنهب والاسترقاق او وضع الجزية ولعد قبولهم يكون جهتهم واقعة فيما فعلوا بالشرط انه يكون في دينهم الباطل جائزا الا كالربوا فانها محرمة في الاديان كلها بالاتفاق فلا يجد يسارهم واقعة للخطاب ايضا عندنا خلافا للشافعي رح كان الخطاب النازل لم يتوجه عليهم فيسقط بقوم الجزية في حقهم فيضمن بالاتلاف وينفذ نكاح المجوس مع المحارم فلا يفسخ الا بترافعهما الينا ويثبت نسب الاولاد منها ويجبر على اعطاء النفقة والحد ويصير محصنا بالوطي اذا اسلم بعده وقالا لا ينفذ ويفسخ جبرا ولا يثبت النسب ولا النفقة ولا المهر ولا الاحصان لان ديانتهم وان منعت من توجه الخطاب لكن لا يثبت حكما جديدا بل يبقى الحكم الاصلي والحكم في المحارم الحرمة فيبقى كما كانت في الربوا وهو الاشبه الثاني الجهل الذي يكون عن مكابرة العقل وترك الحجة الجلية ايضا لكن المكابرة فيه اقل منها في الاول لكون هذا الجهل ناشئة منسوبة الى الكتاب او السنة وهذا الجهل لفرق اتصاله من اهل الاهواء كالمعتزلة والروافض والخوارج وهذا الجهل ايضا لا يكون عذرا ولا تير كهم على جهلهم فان لنا ان نأخذهم بالحجة بقبولهم التدين بالاسلام فان غصبوا مال اهل الحق بالتاويل الفاسد يؤخذ منهم جبرا ولا يحرم اهل الحق بقتل مورثه الخارجي عن الميراث اذ لا جناية في هذا القتل ويؤخذ ويقتل بقصاص واحد الا انه اذا كان لهم منعة فينقطع الولاية عنهم فلا يؤخذ دون القتل للعادل في صف القتال ولا يحرمون عن الميراث ولا يضمن باثم لا باخذ حال القتال والاستعمال والضياع واما ان كان قائمة يجب الرد الثالث جهل ناشئ عن اجتهاد ودليل شرعي لكن فيما لا يجوز فيه الاجتهاد بان يخالف الكتاب او السنة المشهورة او الاجماع وحكمه انه وان كان عذرا في حق الاثم لكن لا يكون عذرا في الحكم حتى لا ينفذ القضاء به فلا يصح مع متروك التسمية عامدا ولا القضاء بحل المطلقة ثلثا للناكح زوجا اخر غير الذائقة عسيلته كما حكي عن سعيد بن المسيب الرابع اجتهاد فيما فيه مساغ كالمجتهدات وهو عذر البتة وينفذ القضاء على حسبه الخامس جهل ناشئ عن شبهة وخطاء كما وطي اجنبية يظن انها زوجته او وطي جارية ابنه او زوجته وهذا عذر في حق سقوط الحد السادس جهل له ضرورة بعذر وهو ايضا عذر كجهل المسلم في دار الحرب احكام الاسلام وللجهل احكام يجب بالاثم ويجيء ان شاء الله تعالى في الخاتمة مفصلا ومنها السكر وهو اما من مباح كما اذا سكر بالمعاصير التي يؤخذ من اشياء غير الخمر المأكولة لقوة البدن او بالخمر المشروب وقت الاكراه والمخمصة وحكمه حكم الاغماء الذي يجيء ان شاء الله تعالى واما من محرم كالخمر المشروب في حال الضرورة وحكمه انه لا يكون عذرا في حال فيؤخذ بعباراته حتى يقع طلاقه وعتاقه ويصح تمليكه وتطلق الا عبارة الردة اذ ركنها فساد العقيدة ولم يوجد ورأيت في بعض كتب الفقه الا الردة بسب الرسول صلوات الله عليه وآله واصحابه فانه يؤخذ به السكران ايضا ويؤخذ بالاقارير الا الاقرار الذي يصح فيه الرجوع كالاقرار بالزنا والشرب الخمر لا الاقرار بالقتل والقذف فانه يقتص ويحد كما اذا اقام البينة على ارتكاب الزنا حال السكر لكن يحد حال الصحو ومنها الهزل وهو التلفظ بكلام يعتاد ولا يريد معناه الحقيقي ولا المجازي والهزل اما في انشاءات او اخبارات او اعتقادات فالاول على انواع منها ما يحتمل الفسخ كالبيع فالهزل اما في اصله او قدر البدل وجنسه فان كان في اصله فان اتفقا على الاعراض فالعقد تام وان اتفقا على البناء فالعقد غير تام بل هو كالبيع بشرط الخيار المؤبد فانه قد رخيار بالسبب دون الحكم بل كما في الخيار المؤبد فانهما يبطل بكل وان اجاز اجاز في ثلثة ايام عنده وفي اي وقت شاء عندهما وينبغي ان لا تصح الاجارة عنده فرد وان اتفقا في السكوت فالاعتبار للعقد عنده لا للهزل اذ الاصل فيه ان يكون صحيحا وعندهما للهزل اذ الموجود لا يبطل لانه مبطل ولا مبطل ههنا اذ السكوت ليس اعراضا والعذر لان الاقدام على العقد ناسخ للمواضعة فتامل وان اختلفا في البناء والاعراض او البناء والسكو

والسكوت

او السكوت والاعراض فعنده القول قول من يوجب الصحة لان الصحة اصل وعندهما القول قول المواضعة لانها اصل عندهما وفي التحرير صور الاتفاق ثمانية
اعراضهما وبناؤهما وسكوتهما واعراض احدهما مع بناء الآخر او مع سكوت الآخر وبناء احدهما مع سكوت الآخر وصور الاختلاف ثمان وستون فانه ادعى اعراضهما او بناءهما
او سكوتهما او اعراض نفسه مع بناء صاحبه او مع سكوته او بناء نفسه مع اعراض صاحبه او سكوته او سكوت نفسه مع اعراض صاحبه او بنائه فهذه تسعة
واذا اخذ كل منها مع الثمانية الباقية من دعوى الآخر تكون اثنين وسبعين هذا والقول بالصحة مع دعوى كل منهما بناء الآخر دون نفسه بعيد كما لا يخفى
على المتأمل وان كان الهزل في القدر فالاعتبار للعقدة عنده في الصور كلها لانه لو اعتبر المواضعة في الزائد يكون الثمن هو الاقل يلزم اشتراط ما ليس ثمنا في العقد
فيفسد فيلزم ابطال الاصل للوصف وعندهما بالهزل الا في صورة الاعراض منهما والهزل اصل لا يعدو الا بمبطل وان كان الهزل في جنس الثمن بان
وضعوا ان يكون دراهم ويذكروا دنانير فالعبرة للعقد بالاتفاق لانه لو اعتبر الهزل بطل المسمى ويبقى البيع بلا بدل بخلاف الهزل في القدر والبناء عليه لانه
اذا عمل بالهزل يبقى البيع بالاقل الثمن والزيادة وان كان شرطا فاسدا الا انه لا مطالب له من جهة العبد فلا يورث الفساد ومنها ما لا يحتمل النقض فاما ان لا يكون
يلزم فيه المال اصلا فلا يؤثر فيها الهزل كالطلاق والعتاق والرجعة واليمين والعفو عن القصاص للنص في الرجعة والطلاق والنكاح وغيرها
مقيسة عليها ايجابا لانها انشاءات لا تحتمل الفسخ او يلزم فيه المال وكان تبعا كالنكاح فان كان الهزل في اصل النكاح فالعقد لازم وان كان في القدر فان
اتفقا على الاعراض فالمسمى لازم وان اتفقا على البناء فالالف بالاتفاق اما عنده فلانه يمكن العمل بالهزل ههنا لان الالف يكون مهرا والزائد شرطا
فاسدا لا يفسد به النكاح وان اتفقا على السكوت او اختلفا ولم يتفقا على شيء فالالف في رواية الامام محمد لما بينا وفي رواية الامام ابي يوسف المسمى
وهو الاصح لان العقل لا يجوز ان يصير العقل على الهزل فكانهما بدا لهما العقد الجديد وعندهما الاعتبار للهزل الا انه هو الاصل عندهما
وان كان في الجنس فان اتفقا على الاعراض فالمسمى اتفاقا او على البناء فمهر المثل اتفاقا لانه لا مسمى حينئذ فالنكاح بلا بدل فيه مهر المثل وان اتفقا
على السكوت او اختلفا فمهر المثل عندهما وعنده في رواية الامام محمد المسمى في رواية الامام ابي يوسف وقد يعدم الوجهان او يلزم فيه المال ويكون مقصودا
من العقد كالخلع والصلح عن دم العمد والعتق على المال فعندهما الهزل لغو ويجب المسمى لانه غير قابل لخيار الشرط عندهما وعنده يتوقف على اختيارها
اذ يصح خيار الشرط عنده فيها وان عرضا بطل الهزل وتم العقد وان سكتا او اختلفا فالقول لمدعي الجد عنده ولمدعي البناء عندهما لكن يبطل الهزل
ويجب المال ويقع الطلاق والثاني اي الاخبارات لا صحة لها اصلا لان الهزل قرينة على عدم الحكاية عنه وانما كان الحجة باعتباره فلا يصح الاقرارات
اصلا والثالث اي الاعتقادات لا يصح مع الهزل شيء الا انه يكفر بالهزل بالكفر لا لتبديل الاعتقاد بل لان الهزل استخفاف بالدين هذا ومنها السفه
وهو المكابرة على العقل فلا يستعمله وهو لا يمنع التكليف لانه لا ينافي فهم الخطاب واهليته الا انه يمنع المال الى ان يبلغ مظنة الرشد عنده وهي سن
الخمسة وعشرين سنة وعندهما حقيقة الرشد لنص التصريح في الكتاب العظيم ثم عندهما يجب النظر له فيجب الحجر بقضاء القاضي عند ابي يوسف و
يتحجر بنفسه عند الامام محمد والامام يقول الهبة هو محل النظر فانه مضيع العقل الذي هو عطاء الله تعالى ولا يستعمله والفقه فيه ابداء ومبتدا الحاكم بالحجر
فلا يتحجر ابلغ وفي التحرير الاشبه قولهما لان في منع المال ظاهرا على ان المقصود منه عدم التضييع وذلك بالحجر ابلغ وروايات في كتب الفقه الفتوى على
قولهما ومنها السفر وهو لا يمنع التكليف وتعلق الخطاب الا انه لما كان مظنة مشقة خفف الله تعالى ورخص رخصا كقصر الصلوة الرباعية وتاخير خطاب
الصوم وشرع المسح الى ثلثة ايام وغير ذلك مسئلة سفر المعصية اي سفر يكون الغرض منه فعل هو معصية كسفر البغاة وقطاع الطريق لا يمنع الرخصة
عندنا خلافا للائمة الثلاثة الشافعي ومالك واحمد فعندهم يمنع الرخصة واما كونه سفر طاعة فلم يعلم اشتراطه من حال الامن الخ ولنا الاطلاق
اي اطلاق النصوص عن التقييد وينبغي كونه للمعصية والمطلق يجري على اطلاقه الا لضرورة وليست قال الله تعالى فمن كان منكم مريضا او

سفر وهو اعم من كونه للمعصية او للطاعة فعدة من ايام اخر اي فواجب عليه عدة من ايام اخر وفي صحيح مسلم عن ابن عباس فرض الله الصلوة على لسان نبيكم في الحضر اربعا وفي السفر وهو مطلق ركعتين اتباع الائمة الثلثة قالوا الرخصة نعمة فلا تنال بالمعصية قال المعصية لا تكون موجبة وسببا للرخصة كالسكر من المحرم لا يكون سببا للنعمة الترفيهية قلنا مسلم ان النعمة لا تنال بالمعصية لكن المعصية ليست اياه وهي السفر بل مجاورة له الا ترى انه لو ترك الطاعة القلب في تلك السفر طاعة والسبب بعينه كنفس السفر لا مع كونه معصية فصار كالصلوة في الارض المغصوبة فانها لم يكن نفسها معصية سقطت الواجب بخلاف السبب المعصية نفسها كالسكر بشرب المسكر المحرم فانه لا يصلح سببا للنعمة وسره ان السفر لما كان مما ينبني عليه بعض العبادات كالجهاد والحج وغيرهما واكثر امور المعاش كالتجارة ونحوها وكان لا يخلو عن نوع مشقة في الاغلب اثبت الله تعالى عليه حكما اخف وجعله سببا للرخصة لهذا الخير الاكثر فلا يبطل سببيته لعروض معصية مجاورة اياه بتقصير من المكلف ولا يبطل الخير بمجاورة الشر وليس مقصود الشارع من شرع الرخصة الترفيهية بالمعصية بل بما هو في ذاته منبع الطاعة والمعاش وطلب الرزق الحلال فلا يرد ان اعطاء الشارع الرخصة بما يلزمه قصد منه المعصية لا يليق وشدد وادعى انه لا نظير له وقالوا ايضا قال الله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه اي في اكل الميتة فخص الرخصة في غير الباغي فيعم في غيره بالقياس قلنا تاويله غير باغ على نفسه بالتجاوز عن الحد في الاكل ولا عاد على غيره من المضطرين بان يأخذ منهم على انه لا يصح القياس فان هذا القيد لا يوجب نفي الحكم عن غيره بل ان افاد فالحرمة الاصلية وايضا الطلاق في الرخص لا يخرج مانع عن القياس ومنها الخطاء وانما صارت مكتسبة لانه من عدم التثبت الذي هو من تقصير

مسئلة المواخذة بالخطاء جائزة عقلا اي العقل لا يابى عن تجويز المواخذة على ارتكاب السيئة خطاء خلافا للمعتزلة لنا انه تعالى مدح المسلمين بسؤال عدم المواخذة بالخطاء قال الله تعالى قالوا سمعنا واطعنا غفرانك ربنا واليك المصير لا يكلف الله نفسا الا وسعها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا ولو لم يصح المواخذة عقلا لما مدحوا بهذا السؤال لانه سوال بما يستحيل والسوال بما يستحيل الخ المعتزلة قالوا المواخذة انما يكون بالجناية وهي بالقصد ولا قصد في الخطاء فلا جناية فلا مواخذة فيه قلنا لا نسلم انه لا جناية فيه بل فيه جناية لعدم التثبت والاحتياط الواجبين والخطاء لما كان مسببا عن عدم التثبت الذي هو الجناية صار جناية فيجوز المواخذة عليه ولنا نقول ان المواخذة لعدم التثبت فقط بل لا بفعل الخطاء حتى يرد ان النزاع في فعل الخطاء بل المواخذة عليه لكن لكونه مسببا عن فعل اختياري فتدبر ثم الخطاء وان كان جناية لكن فيه شبهة العدم لعدم الجناية ولذا لا يواخذ به سمعا كما قال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ان الله تجاوز عن امتي الخطاء والنسيان وما اكرهوا عليه فلا يواخذ بحد ولا قصاص لانهما يسقطان بالشبهة دون ضمان المتلفات من الاموال فانه يواخذ به جبر المتلف لا لكونه جناية الا انه يجب على الصغير ولما كان نوع جناية والقتل اعظم من الكبائر لم يهدر الخطاء فيه بل وجب الكفارة واما الدية فجزاء المحل ويقع طلاقه عندنا لانه انشاء ولا يحتمل الفسخ خلافا للشافعي رحمه الله تعالى ان اعتبار الكلام انما يكون بالقصد ولم يوجد في الخاطي فلا اعتبار لكلامه كما في النائم فلا يقع قلنا نعم اعتبار الكلام بالقصد لكن القصد عن معنى اللفظ امر خفي فلا يناط الاحكام على قصد المعنى فاقيم تمييز البالغ مقامه لانه مظنة القصد واذا كان المظنة موجودا لا ينتفي الحكم بانتفاء الحكمة بخلاف النوم فان تمييز البالغ منتف فيه ثم لا يخفى ان هذا [illegible] المدعي [illegible] القصد [illegible] المظنة واما الخبير العليم فيعلم القصد وليس دليل على اعتبار المظنة [illegible] الاكراه وهو وان كان عارضا على الاهلية مكتسبا لكنه من الغير

مسئلة الاكراه الملجئ وهو بما يفوت النفس او العضو ان لم يفعل الفعل المكره عليه وغيره اي الاكراه بغير ما يفوت النفس او العضو غيره اي غير الملجئ كالحبس والضرب ونحوهما لا يمنع التكليف بالفعل المكره عليه ونقيضه مطلقا وقال جماعة يمنع الاكراه التكليف في الملجئ منه دون غيره وقالت المعتزلة يمنع التكليف في الملجئ بعين المكره عليه ونقيضه يمنع في غيره في عين المكره عليه دون نقيضه اي لا يمنع [illegible] بعين المكره عليه لنا الفعل الخ

المكره عليه لان ضده ممكن في ذاته كما كان قبل والفاعل يمكن عليه فيه وكيف لا يمكن والحال انه يختار اخف المكروهين من الفعل وما يوعد به فان رأى
الفعل اخف مما يوعد به يختاره وان رجح اي ما يوعد به اختاره فالفاعل قادر فيصح التكليف ولذا قد يفترض ما اكره عليه والافتراض نوع من التكليف كالاكراه
بالقتل على شرب الخمر فانه يفترض عليه الشرب فيأثم بتركه وقد يحرم ما اكره عليه كالقتل مسلم ظلما اي كالاكراه على قتل مسلم ظلما فانه لا يحل بحال فيؤجر
على الترك لانه وجد الداعي الى الحرام فكف عنه لله ولاجراء كلمة الكفر على اللسان اي كما يؤجر في الاكراه على اجراء كلمة الكفر على اللسان اذا كف عنه
لا يأثم ههنا ان فعل وان كان حراما لانه عومل به معاملة المباح كما قد مر ويأثم في الاكراه على القتل بفعل القتل لانه ما عومل فيه معاملة
المباح قال المفصلون بين الملجئ وغيره المكره عليه واجب لو قوع لان المكره الجأ الفاعل الى الفعل وضده ممتنع وقوعه والتكليف
بهما محال قلنا لا نسلم ان المكره عليه واجب بالذات وضده ممتنع بالذات بل الوجوب فيه والامتناع قد يكونان بالشرع كما في القتل
وشرب الخمر وقد يكونان بالعقل فان العاقل من شانه ان يختار ما يراه اخف والايجاب والامتناع بالشرع او العقل لا ينافي الاختيار للفاعل
بل مرجح لجانب الفعل والترك لا موجب فتامل فانه دقيق قالت المعتزلة لا يمكن الامتثال في التكليف بعين المكره عليه اذ اكره
على عين المامور به فالاتيان به لداعي الاكراه لا لداعي الشرع فلا اخلاص فلا يثاب عليه ولا امتثال فلا يصح التكليف بلا تنازع الفائدة بخلاف
ما اذا اتى بنقيض المكره عليه كلف به فانه ابلغ في اجابة داعي الشرع حيث صبر على التعذيب في سبيل الله قلنا قد اعترفتم بصحة التكليف بضد المكره
عليه والتكليف بالضد يقتضي المقدورية اي كونه مقدورا والقدرة على الشيء قدرة على ضده فالقدرة على الضد قدرة على ضد الضد
الذي عين المكره عليه فصار المكره عليه مقدورا وكل مقدور يصح التكليف به وهذا غير واف فان الخصم لم يجعل المانع من صحة التكليف انتفاء القدرة
حتى يرد ما اورد بل جعله ما لعله آخر وهو انتفاء فائدة التكليف وهو الامتثال مع الاخلاص في النية وهذا التحرير واقع لما قيل العلوية في الجواب انا لا نسلم
بعين المكره لداعي الاكراه لم لا يجوز ان الذين بذلوا انفسهم في سبيل الله للقدمون على فعل لا لداعي الشرع والعمل بالنية والعالم هو الله تعالى
فتامل فهو الاحق بالقبول والتفصيل في الاكراه ان الضابطة عندنا ان يكون المكره في الفعل او لا يمكن الاول هو الاقاويل فان الشخص لا يتكلم السببية
اخبارات او انشاءات فالاخبارات لا يفيد الحكم في كلا نوعيه لان الحجة فيها باعتبار المحكي عنه والاكراه قرينة ظاهرة على انه قصد المطابقة والانشاءات
اما ان لا يقبل الفسخ كالطلاق والعتاق ونحوهما لا يؤثر فيه الهزل فهي تقع احكامها ولا يؤثر فيه الاكراه لانه لم يؤثر الهزل مع انه لا اختيار للحكم فيه فالاكراه
ان لا يؤثر الاكراه مع ان فيه اختيار فانه انما اكره عليه بايقاع الطلاق لا بمجرد التلفظ بكلمة الطلاق وهو قد قصد المكره عليه ايقاعا لنفسه ويلزمه
فتامل فيه فانه محل تامل واما ان يقبل الفسخ كالبيع والاجارة ونحوهما فهي تفسد والثاني وهو ما يكون آلة للمكره فنظر ان جعله آلة لغير محل الاكراه ولغير ذلك
غير اقتصر الضمان على الفاعل كما في الاكراه على قتل المحرم الصيد فانه وان كان يصح جعله آلة الا انه تغير محل الاكراه فانه لو جعل آلة لكان هذا الفعل جناية
على احرامه دون احرام الفاعل والاكراه كان بالجناية على احرام المكره فيقتصر عليه الجزاء وانما يجب الجزاء على المكره لانه جنى جناية اخرى
هي الدلالة على الصيد ولما اذا اكره على تسليم المبيع بعد الاكراه على البيع فانه لو جعل الفعل للمكره فيصير عقيبا لا تسليما للمبيع ومحل الاكراه هو التسليم
فيقتصر عليه ويكون نافذا كما في البيع الفاسد فتامل فانه موضع تامل وان كان جعله آلة لا يغير محل الاكراه ينسب الى المكره ويلزمه الضمان فيجعل الفاعل
آلة كما اذا اكره على قتل انسان مسلم فالقصاص على الملجئ دون القاتل وكما اذا اكره على اتلاف مال المسلم فالضمان عليه دون المتلف كالاكراه
على الاعتاق فانه من حيث صدر عنه من انشاء التصرف لا يصح جعله آلة اذ ليس لاحد ان يعتق عبد غيره ومن حيث انه مزيل للملك اتلاف
يصح جعله آلة فيجب الضمان على الملجئ وعلى هذا فقس وعندنا تنقيح الاكراه قسمان على الحق او على الباطل فان كان على الحق

كالاكراه الحسي يعني الالجاء فيدخل الاكراه الدائر بين المديونين على البيع فلا يؤثر فيه ويثبت ما اكره عليه وان كان على الباطل فينتظر انه ان اتى المكره عليه فلا يثبت بالاكراه عليه ان وجد نفاذا على الملجئ كما في الاتلاف ونحوه بعد عليه والا بطل فالتصرفات كلها تبطل عنده اختيارا كان او انشاء وقابلا للفسخ او لا فان الاكراه قد قطع الفعل عن الفاعل من غيره لا ينفذ وان كان لا يبيح بعد على الفاعل ويثبت حكمه كالاكراه على القتل فيقتص من القاتل انما يقتص من الملجئ لانه مسبب فصار كانه قتله بيده كاكراه الرجل على الزنا فيحد الى عنده هذا كله في احكام الدنيا واما في احكام الاخرة فالاكراه ان كان على الباطل فان كان يباح المكره عليه حقيقة كالميتة فيوجر على الفعل ويأثم بالترك وان كان لم يبح ولم يعامل معاملته بل بقي حراما كما كان قبل الاكراه يأثم بالفعل ويوجر على الترك كالاكراه على القتل والزنا لاجل انه لم يبح لكن عومل معاملة المباح يوجر على الترك ولا يأثم بالفعل كالاكراه على اجراء كلمة الكفر على اللسان او تاخير الصلوة عن الوقت او الافطار في الشهر المبارك والجناية على الحرام او اكراه المرأة على الزنا ونحو ذلك والاكراه على اتلاف مال المسلم فهو ايضا باق على الحرمة وعومل معاملة المباح لكن قال الامام محمد ارجو ان لا يأثم بالاتلاف وان صبر كان شهيدا ومأجورا هذا كله في الملجئ واما غير الملجئ فيأثم بجنية هذا ولما كان مسائل الاكراه بل سائر العوارض مبنية على انتفاء الحرج في الدين اورد مسئلة عقيب الاكراه متصلة بين العوارض فقال مسئلة لا حرج في الشرع عقلا كما عند المعتزلة او شرعا كما عندنا وهو اي الحرج كل ما يشق على العبد ما ليست من التابع اعتباره فلذا اي فلاجل انه لا حرج في الدين لم يجب شيء من الاحكام على الصبي العاقل لقصور البدن او لقصوره وقصور العقل ولا على المعتوه البالغ لقصور العقل خلافا للابي زيد الامام القاضي لان العبادات واجبة سقطت اداؤها للعذر ولاجل ان لا حرج في الدين لم يجب قضاء الصلوة في الحيض والنفاس دون الصوم فانه يجب قضاؤه لقول ام المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله تعالى عنها فنؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلوة كذا في الصحيحين وفي قضاء الصلوة من الحرج ما لا يخفى لان الشهر عادة لا يخلو من الحيض وهو ايضا لا يكون اقل من ثلثة فيبلغ الصلوة كثيرة في قضاءها حرج عظيم ولاجل ذلك شرعت العبادات في المرض على حسب الطاقة قاعدا ومضطجعا لما روى البيهقي والبزار عن جابر رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم عاد مريضا فراه يصلي على وسادة فاخذها فرمى بها فاخذ عودا ليصلي عليه فاخذه فرمى به وقال صل على الارض ان استطعت والا فاوم ايماء واجعل سجودك اخفض من ركوعك ولاجل ذلك انتفى الاثم في الخطاء مجتهدا وقد ثبت باجماع قاطع معاضد باحاديث صحاح وقد اومى اليه بقوله ولولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم اي لولا سبق الكتاب بان لا مؤاخذة في الخطاء في الاجتهاد لمسكم العذاب في اخذ الفداء والله اعلم بمراده وكذا انتفى الاثم في النسيان لما روينا من قبل وكذلك انتفى الاثم لمن اكل ناسيا فلا يفطر به الصوم ولا اثم ايضا لما روى الشيخان عن ابي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم من نسي وهو صائم فاكل او شرب فليتم صومه فانما اطعمه الله وسقاه ولذلك خفف في السفر لانه مظنة المشقة فشرعت الصلوة الرباعية ركعتين لما مر وشرع فيه مسح الخف الى ثلثة ايام ولياليها والاحاديث في ذلك مشتهرة مستفيضة كما عن امير المؤمنين على رضي الله عنه جعل رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ثلثة ايام ولياليهن للمسافر ويوما وليلة للمقيم ولذلك اي لعدم الحرج في الدين ثبتت الرخصة للمسافر بالشروع في السفر قبل تحققه والقياس يقتضي ان لا يرخص الا بعد تحقق السفر بالخروج ثلثة ايام لان الشيء لا يثبت قبل تحقق سببه لكن لم يعتبره الشرع وجعل مناط الرخصة الشروع للحرج والدليل عليه التوارث من رسول الله صلعم ومن خلفائه الراشدين رضوان الله تعالى عليهم اجمعين ولو اقام المسافر قبل تمام المدة للسفر صح كونه مقيما ولزمت عليه احكام الاقامة من الاخذ بالعزيمة ولو كان في المفازة مع انها ليست محلا للاقامة لانه دفعها اي الرخصة فان سببها الذي هو السفر لم يتقرر فهذا له نية السفر يصير متعاطيا من اتيان سببها فلا يمنع المفازة فانها تمنع لابتداء الاقامة دون بقائها وبعدها اي بعد مدة السفر لا يصح الاقامة الا فيما يصح فيه من العمران لانه

رفع للكفر بعد تحققه وتجديد اقامته فلابد من موضع يصلح لابتدائه هذا واما العوارض السماوية فمنها الصغر فانه اذا لم يبلغ حد التمييز يمنع وجوب العبادات البدنية والمالية ولا يمنع وجوب ضمان المتلفات لانه يجبر التالف ولا وجوب المؤنات من العشر والخراج وصدقة الفطر ويؤديها الولي عن ماله ولا يصح اسلامه لعدم ركنه وهو الاعتقاد ولا اعتبار لردته لذلك واما البالغ حد التمييز فيجب عليه اداء الايمان عند الشيخ الامام علم الهدى الشيخ ابي المنصور الماتريدي وسائر مشائخ العراق ويصح ايمانه باتفاق مشائخنا ويصح اداء العبادات من غير لزوم ولا يجب الغرامات والمؤنات ويدفع عنه الاجزية وبينونة المرأة الكافرة لاسلامه او المؤمنة للارتداد ليس لاصل الجزاء بل الاختلاف الديني مفسد للنكاح ويعرض الاسلام على المميز عند اسلام زوجته دون غير المميز بل يؤخر والصبي غير المتميز مؤمن تبعا لاحد الابوين او الدار وكذا الصبي مرتد بارتدادهما ولحاقهما معه في دار الحرب كذا المميز الساكت تابع لاحدهما دون المظهر للاسلام او الكفر ومنها الجنون وفي العدة فالجنون القليل لا يسقط شيئا من العبادات فيجب قضاؤها وحد القلة في حق الصلوة ما لم يمتد يوما وليلة لانه مظنة التكرار وعند الامام محمد اذا بلغ ستا اعتبار الحقيقة وفي الصوم الشهر وفي الزكوة والحج الحول وعن ابي يوسف الاكتفاء بالاكثر والكثير منه مثل الصغر الا انه يعرض على ابويه الاسلام عند اسلام امرأته ولا يؤخر كما في الصبي لانه ليس له نهاية معلومة والمسلم الذي جن التحرير بعد الاسلام يحكم باسلامه ابدا ولا يتبع احدا ولا يحكم بردته بردة ابويه والعته مثل الصبي مع التمييز فلا يجب عليه شيء من العبادات وفي التحرير التقرير نقلا عن التقويم انه يجب عليه العبادات احتياطا ومنها النسيان وهو عدم الاستحضار وقت الحاجة وهو عذر في حق الاثم مطلقا واما في حق الحكم فيجب الضمان في حقوق العباد واما في حقوق الله تعالى فان كان مع مذكر فلا عذر كاكل الناسي في الصلوة اذ هيئتها مذكرة والصيد المحرم ناسيا اذ الاحرام مذكر وان لم يكن هناك مذكر يكون عذرا كالاكل في نهار شهر رمضان ناسيا وسلام المصلي في القعدة الاولى ناسيا وترك التسمية عند الذبح ناسيا ومنها النوم وهو فترة تعرض الانسان مع بقاء العقل يوجب العجز عن ادراك المحسوسات واستعمال العقل وعن الافعال الاختيارية ولما لم يمكن النائم فاهما للخطاب اخر عنه وقدم افعاله في حق الاثم واما في حق الحكم فيجب الضمان في حقوق العباد فيجب ضمان مال تلف بانقلاب النائم وكذا دية انسان قتل بانقلابه عليه ولا يعتبر اقواله ايضا حتى لا يصح طلاقه وعتاقه وبيعه وغير ذلك لا يوصف كلامه بجزاء واخبار بل كالحان الحيوانات فلا يعتبر قراءته في الصلوة ولا يسقط به الفرض صرح به الامام فخر الاسلام ولا يفسد القهقهة الصلوة ولا الوضوء صرح به هو ايضا وقيل يفسدان لعدم فرق النص وعن الامام الهمام يفسد الوضوء دون الصلوة كسائر الاحداث فيتوضأ ويبني وقيل لا يفسد الوضوء وتفسد الصلوة وفي التحرير هو المختار عندي لان نقض الوضوء لكونها جناية ولا جناية فبقي مجرد كلام فيفسد به الصلوة لان الكلام يفسدها مطلقا لعدم فرق النص كالساهي ثم النوم يسترخي منه الاعضاء وهو سبب لخروج شيء فجعل الشرع الموجب للاسترخاء ومنه حدثا اقامة للسبب مقام المسبب في غيره الا من ينام عيناه ولا ينام قلبه كالرسول صلعم فليس في حقه حدثا ومنها الاغماء وهو آفة يصير بها العقل في كلال ويتعطل بها القوى المدركة فيجعل قلبه كالنوم في عدم توجه الخطاب ووجوب القضاء من غير فرق الا انه لما كان فوقه في ارخاء الاعضاء جعل حدثا في كل حال ومنع بناء الصلوة على ما صلى قبله والكثير منه يمنع وجوب الصلوة كالجنون دون غيرها لندرة الاغماء شهرا هذا ومنها الحيض والنفاس وهما لا ينافيان التكليف الا انه لا يصح معه من العبادات التي شرط ادائها الطهارة فاخر عنهما خطاب الصوم وطواف الزيارة الى زوالهما وسقط عنهما الخطاب بالصلوة وطواف الوداع للحرج وسقط نفس وجوب الصلوة ايضا حتى لم يبق محلا للوجوب لعدم الفائدة لانها اما وجوب الاداء واما وجوب القضاء وقد انتفيا ومنها الرق وهو عجز شرعي مانع للولايات من الشهادة والقضاء وغيرهما وهذا العجز غير متجز فلا يصح ان يقال شهادة نصفه غير مقبولة دون النصف الآخر وكذا القضاء فكذا العتق هو القوة الشرعية المنافية لهذا العجز غير متجزية وعلى هذا قالا فلا يتجزى الاعتاق لان العتق مطاوعه فلو تجزى لزم تجزيته وقال الامام التصرف الصادر من السيد في الاعتاق ازالة الملك ولما كان الملك متجزيا كان الازالة ايضا متجزية وليس نفس الاعتاق سببا للعتق حتى يلزم من وجوده وجوده بل اعتاق الكل موجب للعتق كالوضوء متجز وسبب لزوال الحدث وهو غير متجز فالرق في معتق البعض كامل فهو كالمكاتب عنده وحر عندهما ثم الرق ينتصف الكرامات ولهذا يحل له نكاح اثنين ويكون طلاق الامة تطليقتين وعدتها حيضتين بالنص الذي رواه الدارقطني طلاق الامة تطليقتان

وعدتها حيضتان ويكون قسمها نصف قسم الحرة ويكون حلها قبل الحرة ومنفردة دون بعدها ومعها وكذا يتنصف الحدود فحد العبد نصف حد الحر لان
الغرم بالغنم والرق يمنع مالكية المال لانه مملوك لغيره فذليل مهان فكيف يكون مالكا بخلاف مالكية النفس فانها مبقى على اصل الحرية فيصح اقاريره بالحدود والقصاص
والسرقة هالكا وقائما في الماذون وفي المحجور عند الامام فيقطع ويرد المال وعند ابي يوسف يقطع ولا يرد وعند الامام محمد لا يقطع ولا يرد هذا كله اذا كذبه المولى ولا يصح
اقرار المولى في حقه بحد او قصاص وكذا يملك هو ملك النكاح وانما يحتاج الى الاذن لانه يجب به المال في الذمة والرقبة وهي ملك المولى ولهذا يملك طلاق امرأته وكذا
يملك دم نفسه فلا يحل للسيد قتله ولا اتلاف عضو من اعضائه ولذا يقتل الحر به عندنا واما عند غيرنا فانما لا يقتل لاجل كرامة الحر والرق ايضا يمنع مالكية المنافع بل المنافع
كلها للسيد الا ما استثنى منها كالصوم والصلوة فلا يخرج للجمعة والعيدين والحج الا باذن السيد وكذا الجهاد لا يخرج له الا باذن السيد او باذن الشرع عند النفير العام
وانما يصح امانه ماذونا لانه مالك للغنيمة فينفذ عليه بالذات وعلى غيره بالتبع والرق يمنع الولايات فلا يصح الشهادة على احد ولا قضاءه ولا حكومته وكذا الامارة
والرق ينقص الذمة فلا يجب على ذمته شيء الا بضم مالية رقبته اليه فلا يجب باقراره المال في الحال الا في الماذون للضرورة ويجب الغرامات لاجل الجنايات في
الذمة فيؤدي في ضياع رقبته الا ان يفدي المولى وكذا يباع رقبة الماذون فيما بقي من الدين بعد الاداء من الكسب او لم يكن كسب له ولا يجوز تبرعاته من اكسابه لانه ملك
المولى او الدائنين ولا يقبل هديته الا اليسير بالنص ولا يجوز له التسري من آبائه ولو كان مكاتبا **مسئلة العبد اهل للتصرف وملك اليد** عندنا خلافا للشافعي رح فانه
عنده ليس اهلا لهما وانما له التصرف وملك اليد خلافة من السيد لنا انهما اي ملك التصرف وملك اليد انما يكونان باهلية التكلم وصحة الذمة وهي كون الانسان محلا للخطاب
به من الاحكام والاول اي اهلية التكلم انما يكون بالعقل وهو لا يخل بالرق بالضرورة ولذا كانت روايته ملزمة للعمل للخلق ولو لم يكن كلامه معتبرا لكون عقله مختلا لم يعتبر روايته
بل يصير كالمعتوه والثانية اي الذمة انما يكون باهلية الايجاب عليه والاستيجاب له ولتحققها خوطب بحقوقه اي حقوق الله تعالى من الصلوة والصوم والكف
عن المحرمات الا ما يفوت به خدمة السيد كالجمعة ونحوها ويصح اقراره بالحدود والقصاص ويجب نفقته على السيد واذ قد ثبت اهلية التكلم المعتبر والذمة الصحيحة
له صار اهلا لملك التصرف وملك اليد وانما الحجر عن التصرف بحق المولى في رقبته وفي منافعه ولو جاز له التصرف من غير اذنه صارت الرقبة
هالكة في الدين ولا يقدر على الاستخدام بسببه فاذنه فك الحجر ورفع المانع عن صحة التصرف لا اثبات الاهلية كما هو مزعوم الشافعي الشافعية
قالوا لو كان العبد اهلا للتصرف في شيء لكان اهلا للملك فيه لان التصرف سبب له فان الشيء يملك بالبيع والشراء ومسبب عنه فان الملك
يبيح التصرف ولذا لا يباح في ملك غيره ووجود الشيء يستلزم وجود سببه ومسببه فالتصرف ايضا يستلزم الملك استلزام السبب والمسبب واللازم
باطل اجماعا فالملزوم مثله فليس اهلا للتصرف واذا لم يكن اهلا للتصرف لم يكن اهلا لليد لان اليد انما يستفاد بملك الرقبة او التصرف وقد انتفيا
قلنا لا نسلم الملازمة ومن كون التصرف سببا للملك لا يمتنع انفكاكه حتى يجب الملازمة اذ التخلف فيه لمانع وهو كون رقبته مملوكة للسيد لا لعدم
المقتضي هو التصرف وكذا لا يلزم من كون التصرف مسببا عن الملك لزومه له بل قد ينفك السبب عن مسببه اذا وجد هذا المسبب لسبب آخر

ويجوز تعدد الاسباب لاهلية التصرف والحاصل منع اللزوم بين اهلية التصرف واهلية الملك بابداء المانع مع سببية اهلية التصرف لاهلية
الملك وبابداء سبب آخر لاهلية التصرف غير اهلية الملك فيما يكون مسببا واذا لم يثبت الاستلزام بين اهلية التصرف واهلية الملك لم يثبت
ما بني عليه من قوله واذا لم يكن اهلا للتصرف آه فالكل جواب واحد وزعم ان حديث تعدد الاسباب جواب آخر ومنع لقوله لان اليد انما
يستفاد آه فيرد عليه ان حديث تعدد الاسباب لا يضرنا فان المقصود بيان اللزوم بين اهلية اليد واهلية التصرف وهو حاصل
وانما يضر هذا الحديث بعض المشائخ حيث اوردوا في تقرير كلام الشافعي ان ملك اليد يستفاد بملك الرقبة وعلى ما قررنا لا ورود لهذا
فافهم ثم اذا ثبت له ملك اليد دون ملك الرقبة وهو اعلى من ملك الرقبة فانه المقصود من ملك الرقبة وقد كان مالكية للنكاح

بكله فمالكية النقص من مالكية الحر انتقص ما يبنى على المالكية وهو الدية ولا ينقص على النصف كما في المرأة لان مالكيته ليس نصف مالكية الحر بل ازيد ولا ينقص قدر الربع لان مالكيته بدا اكثر من ربع مالكية الحر فالنقصان غير مقدر فتنقصنا بقدر نصاب السرقة فان له اعتبارا في الشرع في مقابلة اعضاء الانسان بخلاف سائر التنقيصات فانها لم يكن لاجل نقصان المالكية بل لنقصان الكرامة واما الدية فاعتبار المالكية الا ترى ان دية المرأة نصف دية الرجل لكونها مالكة للمال فقط دون النكاح وعلى هذا التقدير لا يرد ما اورد صدر الشريعة انه يلزم ح ان لا ينتصف شيء من النعم لاجل كون المالكية زائدة على النصف من الحر فتدبر ثم اورد من عند نفسه دليلا آخر وهو ان المعتبر فيه المالية دون الآدمية فيعتبر في الضمان قيمته الا انه نقص عن قيمة الحر لئلا يلزم شبهة المساواة بين الحر والعبد فتدبر فانه موضع تامل **فرع** لو اذن له المولى في نوع من التجارة كان له التصرف في انواع التجارات مطلقا في جميع الانواع لانه لما اذن فوت حقه في الخدمة وفي براءة رقبته من الدين والهبة و التصرف قد كان فيه من نفسه وارتفع المانع من جواز التصرفات مع قيام المقتضي فيجوز ويثبت يده على كسبه لكونه له والمانع قد زال بالاذن كالمكاتب فانه يملك مكاسبه يدا وانما يملك المولى حجره دون حجر المكاتب فان في الكتابة ليس للمولى ان يحجر عليه لا ان في كتابة المأذون عبده لا يملك الحجر عليه حتى يرد عليه انه مخالف للرواية فان المأذون غير مالك الكتابة لان فك حجره كان بلا عوض فيكون كالهبة فيصح رجوعه بخلاف الكتابة لانه اذا كان بعوض فهو كالبيع فلا يصح الرجوع هذا ومنها المرض وهو نوع من العجز ولا ينافي فهم الخطاب واهلية العبادات ولذا لا ينافي التكليف الا انه لما كان نوعا من العجز شرعت العبادات على حسب المكنة واخرت ما لا قدرة عليه او ما فيه حرج ثم هو سبب للموت وهو سبب الخلافة في المال حجر المريض عن التبرعات والتصرفات المشتملة عليه في كل المال لحق الغرماء والثلثين بحق الورثة لكن اذا اتصل به الموت واما التصرفات التي ليس فيها تبرع كالبيع بمثل القيمة والنكاح بمهر المثل لا يمنع منه التبرع اذا بطل للوارث علمنا انه يتعلق بالنظر اليه حق الورثة في الصورة ايضا فمنعنا من الاقرار له والبيع معه ثم انه يفسخ العقود المحجورة عليه ان كانت قابلة للفسخ والا فحكمها حكم المعلق كاعتاق العبد من التركة المستغرقة بالدين او قيمته يزيد على الثلث فانه يعتق بعد الموت ويسعى في قيمته في الاول والزائد على الثلث في الثاني هذا ومنها الموت **مسئلة** الموت هادم لاساس التكليف لانه عجز كله عن اتيان العبادات اداء وقضاء ولانه ذهب من دار الابتلاء الى دار الجزاء فلا يبقى على ذمة الميت الا ما كان متعلقا بالعين الا ههنا صفة بمعنى غير وهو فاعل لا يبقى ولا يصح ان يكون استثناء مفرغا متصلا فانه ليس على ذمة الميت ما كان متعلقا بعين ايضا ولا يصح ان يكون منقطعا ايضا لانه مفرغ فالحاصل انه لا يبقى على ذمة الميت غير المتعلق بعين كالعبادات مالية كانت او بدنية واما المتعلق بعين او مال فلا يبقى على ذمته ايضا لكن لصاحب الحق ان يأخذه من العين او المال كالودائع والغصوب فان للمودع والمغصوب منه ان يأخذه كما كان في الحيوة وعلى الورثة ان يردوه او غيرها كان متعلقا بمال تركه كالديون فان الدائنين لهم ان يأخذوا ما منه وعلى الورثة ان لا يتصرفوا من دون الاداء والوصايا فان الموصى له يكون خليفة في ملك الثلث والتجهيز وتقدم على الديون والوصايا بالاجماع واذا لم يبق في ذمة الميت شيء اصلا فلا يصح الكفالة بما عليه من الدين بعد الموت عند ابي حنيفة اذا لم يترك وفاء من المال لانها اي الكفالة ضم الذمة الى الذمة في المطالبة فيجوز للدائن مطالبة ايهما شاء ولا مطالبة ههنا على الاصيل فلا ضم فيها قال مطلع الاسرار قدس سره ههنا قولان الاول ان الكفالة ضم الذمة الى الذمة في المطالبة والآخر انها ضم الذمة الى الذمة في الدين فلا يتم هذا الاستدلال الا اذا صح القول الاول وما في الهداية الاول اصح دعوى من غير دليل وما في بعض شروحه ان جعل دين واحد على اثنين غير معقول ولا ضرورة ملجئة اليه وفيه انه يجوز ان يصير مثل الواجب على الكفاية فانه كان واجبا على الاصيل ثم بالالتزام وجب على الكفيل وايهما ادى سقط عن صاحبه كوجوب قبول الامامة الكبرى على كل واحد من الصالحين لها

وبقيام احدهم بها سقطت عن الآخرين بل حرمت هذا ولم يظهر لهذا العبد وجه التوقف على القول الاول فانه يمكن ان يقرر على القول الثاني
بانها ضم الذمة الى الذمة في الدين فالدين قد سقط بالموت فان ذمة الميت غير صالحة للاشتغال بالواجبات واذ لا دين في الذمة فلا ضم
فانه لا يرد عليه شيء الا ما يقرر في مذهبهما وعندهما يصح الكفالة عن الميت ولو لم يترك مالا ولا كفيلا وبه قالت الائمة الثلثة بحديث جابر قال
كان رسول الله صلعم لا يصلي على رجل مات وعليه دين فاتي بميت فقال عليه دين قالوا نعم ديناران قال صلوا على صاحبكم فقال ابو قتادة
الانصاري هما علي يا رسول الله فصلى عليه رواه النسائي وفي صحيح البخاري عن سلمة بن الاكوع ان النبي صلعم اتي بجنازة ليصلي عليها فقال هل عليه
من دين قالوا نعم قال صلوا على صاحبكم فقال ابو قتادة علي دينه فصلى عليه ولان الموت لا يبرئ الميت عن الدين ولذا يطالب به في الآخرة اجماعا ولو
لم يكن عليه دين لما طولب ولذا يصح التبرع بالاداء ولو لم يكن عليه دين فاي شيء يؤدي واذا ثبت على ذمة الميت دين فيصح الكفالة به بلا
المطالبة لانه في عالمنا بخلاف الاصيل والجواب انه اي قول ابي قتادة يحتمل العدة وفي التحرير وهو الظاهر اذ لا يصح الكفالة للمجهول وفي التقرير
وهو مشكل لما في لفظ عن جابر للحاكم وقال صحيح الاسناد فجعل رسول الله صلعم يقول هي عليك وفي مالك والميت منها بري فقال نعم فصلى عليه
اقول ظاهره ينافي الكفالة اذ المكفول عنه لا يبرأ كما ينافي العدة كذا في الحاشية فان قلت لعله اراد كانه بري توثيقا للكفالة قلت لقول هذا العينية
العدة اي كانه بري تاكيدا في العدة وايضا يحتمل ان يكون اقرارا بكفالة سابقة وفيه ما فيه اشارة الى ما في رواية صحيح ابن حبان فقال ابو قتادة انا
الكفيل به فاتى بالوفاء فصلى عليه صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وكان عليه ثمانية عشر درهما او سبعة عشر درهما وفي كونه منافيا للوعد كما في التقرير نظر
لجواز المبالغة في وفاء الوعد كما هو المتعارف كذا في الحاشية فان قلت هذا صرف عن الظاهر من غير ضرورة قلت الضرورة ما في التحرير من لزوم
جهالة المكفول عنه فتامل فيه والمطالبة الاخروية باعتبار الاثم اي اثم عدم ايصال الحق الى المستحق لا يفتقر الى بقاء الذمة اذ الاثم باعتبار عدم الامتثال
بالاتيان بالواجب والمراد من بقاء الذمة بقاء ما يتوجه اليه به المطالبة والا فالدين في الذمة باق ولذا يعطى الدائن حسنات المديون عوضا يوم القيمة
كما ورد في الخبر الصحيح وصحة التبرع انما هو لبقاء الدين من جهة من الدين له وهو الدائن فان السقوط بالموت لضرورة فوت المحل لا لانه وصل حق الدائن
فيظهر هذا السقوط في حق من عليه دون حق من له فيبقى من جهة والى ما حصل ان الدين وان كان ثابتا في ذمة الميت ولذا يؤدي في الآخرة لكن الميت
ذمته مشغولة بحيث يصير مطالبا بالاداء والكفالة تعتمد على هذا الشغل وعدم الاشتغال على هذا النمط بجهة قصور في المديون بعد موته لا الدائن ولذا
كما كان ان ظفر ولصحة التبرع يكفي هذا القدر من الشغل وبقاء حق الدائن فان يرد ان الدين امر نسبي بين الدائن والمديون فلا يتبقى لوجود ... احدهما
دون الآخر اذ لا يتعقل وجوده بدون احدهما والاحضر الاوضح ان صحة التبرع لسقوط الاثم لا لبقاء الدين هذا والله اعلم باحكامه

المقالة الثالثة في المبادي اللغوية

من لطف الله سبحانه احداث اللغات الظاهر التعين فانه جمع سالم للغات على خلاف القياس فجمع سندا له بناء على ان التاء عوض
قياسه ان يجمع سالما وان كان غير عاقل على اختلاف الرائين فيها اي من الاثنين تشعبت غصون الفنون من العربية والفارسية والتركية وتحصيل
من احداثه عرض عريض من افادة ما في الضمير واستفادة ما في ضمير آخر غيره وكيفيتها من الكيفيات والمزايا والصلاحية والآلات ...
والبيان والنظم والنثر وغيرها فحدثت فنون عجيبة فله شكر عظيم غير ممنون على هذه النعمة العظيمة ... جملة انحاءات الشكر لا ...
وهو اي اللفظ ... باعتبار التغير اللفظ الدال ووضعه هي اي الدلالة المفهومة من اللفظ الدال لكمال معناه مطابقة وفي جزئه تضمن ...
في دلالة المفردات التي يتحقق فيها الانسان مع ... مطلقا حتى يليق ... الالفاظ المفردة في مقابلة ... فان اللفظ المفرد لا يدل الا على
اجمالا والكل انما ... بالصورة وحدانية لا تفصيل فيها للاجزاء الا بعد التحليل اي بعد تحليل الذهن تلك الصورة فوقعت ...

ليس تصور الاجزاء في الذهن فليست الاجزاء متقدمة بنفسها الا بعد التحليل فليس للتضمن معنى للدلالة بعد الا بعد التحليل فهذه الدلالة من حيث انها على صورة الكل مطابقة ومن حيث انها متعلقة الى الاجزاء تضمن كذا قالوا وفيه نظر ظاهر فافهم ان اراد الاجمال في مدلول من اللفظ المفرد والتوحد الحقيقي بحيث لا يكون فيما كثرة الا بعد التحليل فلا نسلم ان اللفظ المفرد لا يدل الا على هذا الاجمال انما هو دعوى بحت مثل المدعى فلا بد من الابانة وان اراد وحدة الكثرة الملحوظة على انها واحد واحداً وعرض عند الوحدة الاجتماعية فنسلم ان المفرد لا يدل الا على هذا الاجمال ولا يلزم منه المطلوب من اتحاد الدلالتين فان الصورة في الحقيقة كثيرة وفيهم اشياء كثيرة معروضة لنوع من الوحدة فتدبر فان قلت فما يصنعون بالمفرد المشترك فانه يدل على اشياء كثيرة اجاب بتعدد وفي المفرد المشترك انما تتعدد الصورة عند انفهام المعنى لتعدد الوضع ونحن انما ندعي وحدة الصورة عند وحدة كما قالوا واما الوضع الواحد فكانه موحد الكثير فلا يحصل الكثير في الذهن الا بعد التوحد ومن ههنا لا ترى لفظا واحدا موضوعا لضدين بوضع واحد وان جاز وضعه لمختلفين كالبيت اذ لا يحصل من الضدين امر واحد والا لزم من وجوده في موضوع وجود الضدين المندمجين فيه بخلاف المتخالفين اذ لا استحالة في اجتماعهما فان قلت فما يصنع في البلقة الموضوعة للسواد والبياض الضدين قال واما البلقة فتفاوت المحل ارتفع الضدية ونحن انما نمنع وجود لفظ موضوع لضدين بما هما ضدان باعتبار اجتماعهما في محل واحد فلاح لك من هذا المقام اي مقام دعوى الاتحاد بين الدلالتين ان الصورة الواحدة يجوز تحليلها اي الصورة الواحدة الى حقائق مختلفة ونظيره في تجويز التحليل الى الحقائق علم الباري علما اجماليا بسيطا فانه علم لسائر الممكنات مع بساطته فيجوز التحليل فيه كما حقق في موضعه فافهم ولا تقدم ولا تأخر قال في الحاشية اعلم ان كلام اكثر المحققين في علم الباري تعالى وفي اتحاد المطابقة والتضمن مبني على تجويز تحليل الصورة الواحدة الى حقائق متخالفة والبديهة تأبى عنه كيف ومن المحالات عقلا ان ينتج المتباينان انتهى تفصيل المقام ان اتباع الفلاسفة قالوا ان الله تعالى يعلم الاشياء كلها دفعة واحدة من غير تجدد وتعاقب ازلا وابدا ومنشأ هذا الانكشاف هو ذاته تع كما ان المنشأ فينا الصورة الحالة فذاته كافية في انكشاف الاشياء منه سبحانه فهي كالصورة العلمية للاشياء كلها فورد على هؤلاء ان الاشياء متميزة في العلم قطعا والتميز فرع الوجود واذ لا وجود فلا علم فيلزم ان تكون الاشياء مجهولة في الازل ولا ينفع القول بان الزمان مع ما فيه قديم دهري حاضر عنده كما ذهب اليه البعض منهم فان علمه تع فعلي سابق على المعلومات فلا بد من التميز لها قبل وجوداتها ولو بالطبع فاجاب عنه بعض الفضلاء وتلقاه محققهم الدواني بالقبول بان تلك المعلومات موجودة في العلم بصورة واحدة اجمالية وهي مخلوقة بالايجاب لانها من الصفات هذا واليه اشار المص ههنا في الكتاب وههنا في الحاشية ولا ريب ان هذا الراي مبني على الانحلال والاتحاد قطعا فلا يرد عليه ان العلم الاجمالي هو اصل من الخلال البسيطة الى صور كثيرة لانه ليس معنى الاجمال ان المعلوم هو الصورة الواحدة المنحلة الى الكثيرة وان نسبة تلك الصورة الى الكثيرة نسبة المحدود الى الحد وكيف يكون هذا المعنى مرادهم ويلزم ان لا يكون الباري عالما على التفصيل والتميز وهو خلاف مذهبهم بل مذهب كل عاقل بل ارادوا بالعلم الاجمالي ان ذاته سبحانه مبدأ لانكشاف الاشياء مفصلة متميزة كل منها عن الآخر فالعلم اي مبدأ الانكشاف واحد بسيط والمعلومات كثيرة فلا انحلال اصلا وانما يرد هذا الوارد والمص لزوم انحلال الامر الواحد الذي هو العلم الى الكثير بل اراد انحلال الصورة الواحدة للمعلومات الحاضر عنده تع في العلم كما ذهبوا اليه تحاشيا عن لزوم تميز المعدومات المطلقة فافهم واما اتحاد الدلالتين فالبناء فيه ظاهر ولا شك في استحالة هذا الاتحاد فان اتحاد الاثنين مطلقا محال لانهما بعد الاتحاد كما كانا قبل فحال الاتحاد وعدمه سواء فاما ان حدث شيء وهو صفة او ذات فكون لا اتحاد واما فني شيء ذات او صفة فعدم واستحالة الاتحاد وايضا ان بقيا بعد الاتحاد اثنين فلا اتحاد والا فان عدما او عدم احدهما فلا اتحاد ايضا ولا يرد اتحاد الجنس والفصل في تركيب النوع فانه قول فلسفي لا نقول به ومع قطع النظر عن صحة الاتحاد واستحالته فلا يصح هذا القول في العلم وفي اتحاد الدلالتين فانه يلزم على الاول الحمل بين كل اثنين فيرتفع التباين راسا وفي الثاني الحمل بين الاجزاء في كل جهة حتى المقدارية لان الحمل هو اتحاد المتغايرين باعتبار في نحو من انحاء الوجود ولا شك في استحالته فظهر منه اندفاع ما يتخيل من وروده وان هذا الاشكال لا مخلص عنه فانه يلزم في التحرير

الاتحادي بين الجنس والفصل والقول باستحالته في نحو البيت دون المركب الذهني تحكم هذا ولا يبعد بناؤه على القول بالشبح دون حصول الاشياء بانفسها ان الكل اجمالا انما يتعقل بصورة شخصية لا تركيب فيها اصلا لكن تلك الصورة معدة لان يحصل صورتان شبحان للجزئين عند الالتفات اليهما وحق التحليل اصلا والحق ان هذا ايضا بعيد فانا لا نعرف القول بالشبح بل الحق عندنا هذا على النظر العقلي وقد بينا في حواشينا على الحواشي الزاهدية المتعلقة بشرح المواقف وايضا نسلم ان صورة الكل انما يتعقل هو اجمالا الا بالشبح او واحد وانه معد لحصول الصورتين لتعقل الاجزاء لكنه لا يلزم منه الاتحاد بين الدلالتين فان الفهم الذي حصل بالشبح الاول للكل غير فهم الجزئين بهما بالشبحين الاخيرين للجزئين فلا اتحاد في الدلالتين هذا ما حصل لهذا العبد الى هذا الآن ولعل الله يحدث بعد ذلك امرا فان قيل كيف قالوا باتحاد الدلالتين وقد قالوا ان التضمن تابع للمطابقة وهو التبعية يقتضي الاثنينية المنافية للاتحاد قال ما يقال انه اي التضمن تابع لها اي للمطابقة فتوسع منهم لانهما لما كانت لا يتميز منها الا باعتبار التحليل وهذا الاعتبار تابع لاعتبار نفس الكل قيل التضمن تابع للمطابقة فان قيل قد حقق ابن سينا في الشفاء ان الجزء الماخوذ لا بشرط شيء اقدم من المركب وتلقاه المتاخرون هذا بالقبول فكيف يتحد الدلالتان بل كيف يصح الحكم بتبعية التضمن المطابقة اجاب بقوله وما في الشفاء من ان الطبيعة لا بشرط شيء هو الجزء تتقدم على الطبيعة بشرط شيء هو الكل تقدم البسيط على المركب فالمراد منه احقية نسبة الوجود اليه عقلا فان العقل اذا حلله واعتبر الجزء لا بشرط شيء ونظر الى ان المركب لا يحصل الا بانضياف زيادة اليه وصيرورته بشرط شيء حكم بان الاحق بالوجود هو الاول دون الثاني وهذا حق وهو لا ينافي التحصيل لهما في الذهن معا كما في الخارج يتحصلان معا وكذا لا ينافي ان يكون الطبيعة الماخوذة لا بشرط تابعة لها ماخوذة بشرط شيء في الانفهام من اللفظ هذا والدلالة على الخارج عما وضع له اللفظ التزام وقيل لا مطلقا بل اذا كان الخارج لازما ذهنيا ويرد عليه انواع المجازات فانها واقعة قطعا ولا لزوم ذهني هناك مع كون الدلالة فيها على الخارج التزاما وقيل هناك ايضا لزوم ذهني فان للقرينة دخلا في تلك الدلالة بل الدلالة المجازية لازمة للفظ اذا وجد القرينة معه فيكون المعنى المجازي لازما ذهنيا له مفهوما معه وفيه ان شارطي اللزوم العقلي ارادوا كون الخارج لازما ذهنيا للموضوع له واللزوم الذي ظهر من جهة القرينة هو لزومه للفظ مع القرينة اذ لا يجعل القرينة المعنى المجازي من لوازم الحقيقي بل من لوازم اللفظ معها واين هذا من ذاك الا ان يقال ان المعنى الموضوع له يفهم من اللفظ ولو كان مع قرينة وانما هي صارفة عن ارادته والارادة غير الفهم والمعنى المجازي لازم للفظ حين القرينة فالمعنى الموضوع له والمجازي متلازمان عند وجود القرينة في الانفهام من اللفظ فافهم ثم اورد عليه المص بقوله والقرينة قد يكون خفية فلا يعلم فلا يفهم المعنى المجازي فلا لزوم ذهني واعترض على هذا القائل ايضا بانه لو اعتبر القرينة تخرج اللفظ عن كونه لفظا بل هو مركب من اللفظ والقرينة فانها قد تكون عقلية وان اريد اللزوم في حال مقارنة القرينة من غير ان يؤخذ شرطا كما في المشروطة ما دام الوصف فظاهر انه ليس لازما في زمان القرينة فان القرينة غير لازمة فما بال المشروط بها وان اريد بشرط القرينة كما في المشروط بشرط الوصف فاللزوم للفظ من حيث الاقتران معها فالتقييد داخل وهو ليس بلفظ واشار المص الى رده بقوله واعتبار القرينة في ملزومية اللفظ للمعنى المجازي لا يخرج اللفظ عن كونه لفظا على ما قيل فان اللفظ لفظ دال لكن لزوم المعنى المجازي ليس له فقط بل له مع القرينة الا ترى من الجائز ان يكون المركب من الجوهر والعرض عند من جوز التركيب منهما جوهرا فتفكر وهذا التائيد ليس في محله فان المركب المذكور ليس له محل فيكون جوهرا لصدق الرسم عليه واما المركب من اللفظ والقرينة فلا يتلفظ به الانسان فلا يكون لفظا بل الاولى الاقتصار على ما قيل فانه من البين ان اعتبار شيء في شيء لاجل الاتصاف بصفة لا يلزم منه دخول ذلك الشيء في حقيقته فاعتبار القرينة في كونه ملزوما للمعنى المجازي لا يلزم منه دخولها في جوهره وحقيقته كذا قالوا ثم اعلم ان من اعتبر اللزوم الذهني في الالتزام لا مخلص له عن هذا الاشكال الا اما باخراج المجاز عن الالتزام وادخاله في المطابقة بارادة الوضع العام من النوعي والشخصي واما باخراجه عن الدلالة الوضعية باشتراط كلية الفهم للدلالة حين العلم بالوضع كما قال شارح المختصر التحقيق فيه انه فرع تفسير الدلالة وانه هل يشترط فيها انه متى سمع اللفظ فهم لكن الاول اولى فان كما قال المصنف المجازات واقعة فهذا الاصطلاح المخرج لدلالتها خطأ واما بالارادة من اللزوم الذهني كون الخارج له نوع علاقة مع الموضوع له بحيث يكون

الانتقال

الانتقال منه اليه وان امكن الانفكاك بينهما في التعقل ثم لمطلع الاسرار الالهية رح كلام على المص مفصل بتمهيد مقدمة هي ان اهل الميزان قسموا الدلالة الوضعية الى ما كان على تمام الموضوع له وهو المطابقة والى ما كان على الجزء المنفهم في ضمن انفهام الكل وهو التضمن والى ما كان على خارج لازم فهي له التزام والقصد انما هو في المطابقة فقط عندهم والاخيرتان دلالتان تبعيتان لها والدلالة المجازية اما ان تخرج من الدلالة باعتبار الانفهام الكلي كما نص عليه السيد قدس سره الشريف واما ترجع الى المطابقة كما قيل واما عند اهل العربية فالقصد معتبر في الدلالات كلها فالالتزام ما قصد من اللفظ خارج عن معناه وكذا التضمن ما قصد من جزء معناه فالدلالات المجازية داخلة في التضمن والالتزام واذا تقرر هذا فنقول ان في كلام المص اضطرابا فانه ان بني كلامه على اصطلاح اهل العربية كما هو الاليق فالتضمن عنده دلالة اللفظ على الجزء المقصود من اللفظ بان استعمل اللفظ فيه مجازا فح لا يصح دعوى الاتحاد بين الدلالتين كما لا يخفى بل لا يصح اجتماع الدلالة المطابقة معها كما لا يخفى وان بني كلامه على اصطلاح اهل الميزان فالتضمن الدلالة على الجزء المنفهم في الكل فيصح دعوى الاتحاد بناء على رأيهم من ان ههنا فهما واحدا للكل بصورة وحدانية فهي من حيث الوحدة دلالة مطابقة ومن حيث التحليل الى الاجزاء تضمن لكن حينئذ الالتزام الدلالة على الخارج التابعة للمطابقة وح لا بد من اللزوم بينه وبين الخارج الموضوع له والا لما صح الدلالة وح لا وجه لايراد انواع المجازات نقضا على الشارط فالمص اخذ في التضمن اصطلاح اهل المنطق وفي الالتزام اصطلاح اهل العربية هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام ثم وضع الاصول من اللغات للمعاني من حيث هي هي من غير لحاظ كونه في الذهن او الخارج لانه اي الوضع للتعبير عما في الضمير اي عن شيء معلوم مراد افادته وكونه في الضمير ليس في الضمير اي ليس معلوما مراد الافادة لان هذا الوصف ليس ثابتا لما هو في الضمير فليس الوضع للصورة الذهنية فاما للمعاني من حيث هي او الامر الخارجي كما قيل فقوله هذا معطوف على المجرور في قوله للمعاني يعني الصورة الذهنية بمراحل عن كونها موضوعا لها فهو اما الشيء من حيث هو او الامر الخارجي كما قيل واشار الى ان الحق هو الاول فانه كونه في الخارج ايضا قد لا يراد افهامه بتة وقيل النزاع مبني على ان المعلوم بالذات هو الحاصل في الضمير او في الخارج او مع قطع النظر عنهما والمعلوم بالذات هو الموضوع له حقيقة وهذا كلام خال عن التحصيل فانه لم يذهب ذاهب الى ان المعلوم بالذات هو الحاصل في الضمير مع العوارض الضميرية الذي هو الصورة الذهنية عنده فانهما فتدبر وقد جعل بعض الاعلام النزاع الواقع بين اهل هذه المذاهب لفظيا وقال من قال انها موضوعة للصور الذهنية اراد المعاني من حيث هي فان الصورة ربما يطلق عليها لغة ومن قال انها للامر الخارجي اراد المعاني من حيث هي لكونه متصفا بالوجود الخارجي ثم الواضع من هو اختلف فيه فقال الاشعري معرفة الوضع بالتوقيف الالهي فهو الواضع لقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها فتعليم الاسماء لآدم من الله عز وجل فليس هو الواضع ولا الملائكة لانهم عجزوا عن البيان و احتمال كون الجنة واضعين ابعد فالواضع هو سبحانه تعالى فان قيل المراد المسميات فالمعنى انه علم الله المسميات كلها آدم بل هو الظاهر لان الكمال معرفة الحقائق لا الالفاظ واوضاعها قال وليس المراد المسميات بدليل قوله تع انبئوني باسماء هؤلاء فان المسميات هي المشار اليها فح يلزم اضافة الشيء الى نفسه او ل بمسميات الحقائق فلا يلزم اضافة الشيء الى نفسه فالمشار اليه الحقائق والمضاف المسميات فان قلت هذا تاويل خلاف الظاهر اليه من غير ضرورة ويلزم تاويل آخر في قوله تع ثم عرضهم على الملائكة قلت التاويل لازم عليه بحمل قوله تع ثم عرضهم على الملائكة على التغليب والضرورة في هذا التاويل ان لا كمال يعتد به بالنسبة الى الانبياء والاولياء معرفة الالفاظ هذا وههنا تاويل آخر للآية عليه المحققون هي ان الملائكة تكلموا في آدم ليسفك الدماء وادعوا فضلهم لنفسهم بالتسبيح فاراد الله سبحانه ان يظهر فضله عليهم وفضل تسبيحه على تسبيحهم فعلم جميع الاسماء الالهية الكلية والجزئية فتسبيح كل موجود موجود ببعض بعض فان كل موجود يسبح ربه بما عرفه من اسمه وصفته ليسبح آدم الله تع ويدعوه لكل اسم اسم ويكون كاملا في المعرفة الالهية ثم عرضهم اي عرض الموجودات كلهم على الملائكة فقال انبئوني باسماء هؤلاء اي بالاسماء التي يسبح بها هؤلاء كلهم ان كنتم صادقين في انكم لا تليقون بالخلافة والا ان معرفتكم وتسبيحكم افضل من تسبيح آدم وعبر الموجودات بصيغة ضمير العقلاء لانها من حيث انها مسبحة عقلاء قالوا سبحانك واعترفوا بالقصور وعجزهم عن ادراك سر الامور لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم اذ خلق من شئت واجعله خليفة وعلى هذا ليس الآية من الباب في شيء وقال الاشعري بالتوقيف لقوله تع ومن آياته خلق السموات والارض واختلاف السنتكم وليس المراد اختلاف

عضو اللسان فانه لا اختلاف فيه يعتد به ليجعل آية بل المراد اختلاف اللغات وكونه آية لا يتصور الا ان يكون الواضع هو الله سبحانه كما لا يخفى فان قلت يجوز كونها آية باعتبار الاقدار على هذه اللغات المختلفة قال والاقدار رجوع اى القول بارادة الاقدار رجوع عن الظاهر فلا يلتفت اليه وفيه نظر فانه يجوز ان يكون المراد باللسان العضو وباختلاف الاختلاف في القدرة على التعبيرات المختلفة والمعنى والله اعلم بمراده من الآيات اختلاف السنتكم في افادة ما في الضمير يقدر بعضها على التعبير بلغة واخرى على التعبير باخرى وليس هذا كثير عدول عن الظاهر ولا باس به ايضاً كما انكم قلتم بالتجوز في السنتكم هذا لو قالت البهشمية الوضع بالاصطلاح من الناس لقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ولو كان الواضع هو الله تعالى لكان علمها بالتوقيف من الرسل فلا يكون اللغة قبل الرسول وقد شهد الآية خلافه واجيب بانه لا نسلم انه لو كان الواضع هو الله تعالى لكان علمها بالتوقيف من الرسل كيف انه تعالى علمها آدم اولا قبل الارسال ثم اختص كل قوم بلغة فارسل رسول ذلك القوم بلسانهم وقال الاستاذ ابو اسحق الاسفرائني بالتوزيع بان ما يحتاج اليه للتعبير عما في الضمير بالتوقيف وما زاد عليه يحتمل او بالاصطلاح على اختلاف النقل عنه وقال جماعة بالتوقف فانه لم يقم دليل على شيء من طرفي النفي والاثبات والحق ما فيه انه ان اريد جزم القول فالحق التوقف والا فالظاهر ما قاله الشيخ ثم اختلف في ان وضع اللفظ لمعناه هل لمناسبة بينه وبينه ام لا والحق اعتبار المناسبة بين اللفظ ومعناه والا فجعل بعضها بمعنى وبعضها الاخر ترجيح من غير مرجح وشان الحكيم يابى عنه وهذا ظاهر جدا عند كون الواضع هو الله تعالى حتى المناسبة بين اللغات وبين الامزجة التي اكتسبت هيولى كل قوم ارادتها فيه صلوح كمال لا كما يقول به الفلاسفة من تحت ارضها السماوية والارضية اى العارضة من خارج فاختصت لغة كل قوم بهم بحسب هذه المناسبة والا فاعطاء الهندية لاهل الهند والعربية للعرب ليس اولى من العكس ومن ههنا اى من اجل اعتبار المناسبة بين كل قوم ولغتهم رأينا لسان سكان الجبال صلبة ثقيلة لكون امزجتهم كذلك واما القول بالتناسب الذاتي بين الالفاظ ومعانيها بان يكون بين ذاتيهما مناسبة تقتضي عدم الانفكاك لو خلي وطباعهما والاكتفاء به في الدلالة بان يكون العلم بهذا التناسب يكفي في افهام المعنى منها كما ذهب اليه عباد ابن سليمان وغيره من اتباعه فهو بعيد لان المناسبة الذاتية بين الشيء والضدين كما يحكم به بداهة العقل واما الرد بانه يلزم ان لا ينفك اللفظ عن الدلالة اصلا فان مقتضى الذات لا ينفك عنها فغير وارد فانه اراد بالاقتضاء ما ذكرنا ولو اراد بالاقتضاء الذي يقابل الوضع والا كان من اعراض مفارقة لم يعلم وجه لا يرد عليه ما ذكر ثم بعد التحلو عن بعد ومكابرة وسمعت عن بعض الشيوخ سمعت من الثقات انه اراد بعض الشيوخ جدي المولى قطب الملة والدين الشهيد قدس سره انه لقيه اى لقي بعض الشيوخ رجل من البراهمة من جبال الشمال كان عنده قوانين يفهم منها كل لسان على وجه كلي هكذا سمعت ويمكن ان يرجع الضمير المنصوب الى عباد ابن سليمان وعلى كل تقدير يؤيد هذا النقل مذهب عباد ابن سليمان نحو تاييده ويجوز ان يكون فهمه لمعرفة تلك المناسبة التي وضعت الالفاظ لاجلها لا الاكتفاء بالمناسبة فقط فحينئذ احتيج الى الوضع والطريق الان في معرفة الاوضاع التواتر كالنور والنار والتشكيك فيه بان التواتر غير مفيد للعلم وان لفظ الله اكثر دورا مع الاختلاف فيه وامثالها سفسطة لا يلتفت اليه لكونه فيما لنا بالضرورة القاطعة والطريق في المعرفة والاحاد في الغير كنقل الاصمعي والخليل وقد يستمد العقل في اثبات وضع لكن مع اشتراك النقل كقولنا الجمع المحلى باللام يدخله الاستثناء وهذه المقدمة استقرائية وكلما يدخله الاستثناء يعم المستثنى منه لان الاستثناء لاخراج ما لولاه لوجب دخوله وهذه مقدمة عقلية مسئلة هل يجوز القياس في اللغة بان كان الواضع وضع لفظا معينا لمناسبة فيحكم لوجود تلك المناسبة في غيره بانه موضوع ايضاً كالخمر للنبيذ للتخمير قياسا على كونه بعصير العنب لمشتد والسارق الموضوع للآخذ خفية عن حرز للنباش قياسا عليه للاخذ خفية واما اذا ثبت من الواضع اعتبار قاعدة كلية باعتبارها تعمل مفردات في جميع اللغة فلا نزاع فيه فانه جائز كقياس ضرب على نصر كونه للماضي فجوزه شرذمة قليلة ومنهم القاضي ابو بكر الباقلاني قياسا على القياس الشرعي بجامع انه لاثبات المعلوم للمسكوت عنه قيل هو اي القياس في اللغة فاثبات القياس في اللغة بهذا القياس في اثباته فيه دور واجيب بان القياس عبارة

لفظ مسكوت عنه بالقياس على معلوم الوضع وهذا القياس لاثبات صحة القياس في اللغة وتحقيقه ان ذلك لم انما يتحقق لو كان القياس في غير الشرعيات حجة فلنا قياس مع الفارق اذ ثبت هناك اي في القياس الشرعي الحكم عقلاً لان المعنى يحدث المعنى او يجوز ان يكون علاقة العلية بين المعاني فيحدث المعنى العلة المعلول او الحكم لا يحدث المعنى اللفظ والا لزم الدلالة بالطبع فتفكر فالحق لا اي لا يجوز القياس في اللغة كيف وقد يحتمل التصريح منهم بالمنع عن القياس فان الخلاف انما هو في تسمية مسكوت عنه هل يجوز بالقياس ام لا وفيه احتمال المنع تام ثم يتشبث بالجواز بما في الاحكام الشرعية حتى لا يمنع القياس فيها ايضاً الا ترى انهم منعوا اطراد الادهم في كل ما وجد فيه دهمة والقاورة في كل ما وجد استقرار الاصل اي كل ما فيه قوة وغيرها مما لا يخفى قال صدر الشريعة اعتبار المناسبة امر مصحح للوضع لا موجب وليس ان كل ما يجوز يقع فلا بد من دليل يقوم بها وقوع الوضع من النقل وغيره وضاع القياس فافهم تقسيم وهو اي اللفظ الدال بالوضع مفرد ان توحد ولو عرفاً فنحو الرجل مفرد لانه لفظ واحد في العرف وقيل هو مفرد ان لم يدل جزء لفظه على جزء معناه والا فمركب فيهما اي في الاصطلاحين المذكورين فغير المتوحد مركب وقيل الدال جزؤه على جزء معناه مركب [illegible] اي المركب الذي جعل علما [illegible] على الاول لان اللفظ غير متوحد لا على الثاني بل مفرد عليه لان جزء لفظه لا يدل على جزء معناه العلمي واضرب بالعكس اي مفرد على الاول لان اللفظ واحد لكنه يدل على مسند ومسند اليه فلا بد من لفظين ما ظاهرها وهو العزة والمادة مجرده يدل على جزء معناه فمركب على الثاني بل رأى ابن سينا في الشفاء المخالف فيه جمهور اهل العربية فانهم يقولون ان اللفظ بتمامه يدل على المعنى الفعلي [illegible] المسند اليه [illegible] اجماعهم حجة عليه فانه تحكم من غير دليل بل التصحيح حكم بما قال ابن سينا فانه لا شك انه يفهم منه معنى يحتمل الصدق والكذب [illegible] الحروف التي فيه يكفي للدلالة عليه فاعدل عنه واعتبار المنوي الايجعله بصيرة احد كما في ضرب هذا المضارع الغائب فلا يدل على [illegible] احتمال الصدق والكذب الى ان يذكر [illegible] منسوبا اليه [illegible] فيه فظهر الفرق بينهما باوكد وجه فان قلت [illegible] الحاضر والمتكلم فينبغي ان يكون المعنى الفعلي [illegible] ان يدل الهمزة والتاء [illegible] المتكلم والحاضر والباقي على المعنى الفعلي قلت لا يلزم ذلك لجواز ان يكون شرط الدلالة وضع اجتماع [illegible] فلا يدل [illegible] على الانفراد على شيء كما لا يدل [illegible] على الانفراد على المخاطب [illegible] على الاصطلاح الثاني نحو ضارب فانه يدل بهيئته على المعنى الاشتقاقي من النسبة ومادته على الحدث فقد دل جزء لفظه على جزء معناه فيلزم ان يكون مركبا [illegible] الاجزاء التي هي الفاظ مرتبة [illegible] على جزء معناه وههنا ليس كذلك واجيب في البديع بمنع ان الدال على الذات المبهمة وعلى الحدث المادة بل الدال المجموع على المجموع وتعقبه [illegible] لا فرق بين ضارب وضرب [illegible] يلزم ان لا يكون هيئة الثاني واله على المعنى والزمان والمادة على الحدث ولعله يلتزم ذلك [illegible] قائم على بطلانه فافهم والمفرد اسم وفعل وحرف لانه اما ان يستقل معناه بالمفهومية وذلك اي الاستقلال اذا لوحظ بذاته من غير ان يلاحظ آلة للغير وحال من احواله فيصلح ان يحكم عليه ويحكم به او لا يستقل معناه بان يكون آلة لملاحظة غيره ومرآة لتعرف حاله [illegible] حاله من احوال معنى آخر ونسبة بين المعنيين فيلاحظ بملاحظة ذلك الغير بالتبع وهو المعنى الحرفي [illegible] لا يحكم عليه [illegible] بخلاف المعنى الاسمي فانه قد يكون كليا وقد يكون جزئيا هذا الشيء النسبي الذي [illegible] الوسط [illegible] انه نسبة وحالة بين الشيئين فمستقل فاذن قد ظهر ان الاستقلال [illegible] لوحظ [illegible] استقلاليا [illegible] وان لوحظ لا غير استقلالي لوحظ بما هو حالة بين الشيئين وهذا هو الذي رامه القوم ان الاختلاف بين المعنى الاسمي والحرفي بالكلية والجزئية وبما قررنا سقط ما اورد المصنف بان المعنى الاسمي قد يكون جزئيا والحرفي قد يكون كليا [illegible] وهو الحرف [illegible] يدل [illegible] معناه اما ان يدل بهيئته على احد الازمنة الثلثة وهو الفعل بمعنى الدلالة بالهيئة [illegible] فان وقع في مادة [illegible] لا يدل

على احد الازمنة وهو الاسم قالوا الفعل لاشتماله على النسبة غير مستقل فانها غير مستقلة ملحوظة بما هي نسبة بين الحدث والفاعل بل باعتبار الزمان ايضا غير
مستقل فانه معتبر فيه لا بنفسه بل على انه ظرف لها اي للنسبة فلا بد ان يلاحظ تبعا فاعتباره ايضا غير مستقل لكن باعتبار المعنى التضمني اعني الحدث
مستقل فعلى المعنى المطابقي لا يصير محكوما عليه وبه لان من شرطهما الاستقلال وهو غير مستقل وعلى المعنى التضمني يصير محكوما به لاستقلاله بهذا الاعتبار
لكن لا يصير بهذا الاعتبار ايضا محكوما عليه لانه اي الحدث معتبر في الفعل على انه منسوب الى الفاعل نسبة تامة فلو كان محكوما عليه يكون منسوبا ومنسوبا اليه وما اشتهر
بين الناس من ان الجملة تصير خبر المبتدء مع انها ايضا مشتملة على غير مستقل فمن باب التوسع وانما يكون خبرا بانسلاخها عن المعنى الكلي احتج ان الفعل لو وقع
مسندا باعتبار معناه مفهوما المعنى التضمني الحدثي استعمل فيه مجازا اطلاقا لاسم الكل على الجزء او استعمل في معناه المطابقي والمسند فيه المعنى الحدثي والاول فاسد لان من
يراجع الى الوجدان علم ان المفهوم حين الاطلاق ليس الحدث فقط بل الزمان والنسبة ايضا مفهومان وايضا لو كان الامر كذلك لكفى المصدر للاستعمال في هذا المعنى
ولا حاجة الى الصيغ الفعلية اصلا وايضا القول بان الفعل موضوع للمجموع مستعمل في الجزء دائما ارتكاب مسافة طويلة من غير فائدة بل بقي اولا انه موضوع
للحدث واما الثاني ففيه انه لا يتصور كون الحدث مسندا او تميز عند العقل واللحاظ عن الاجزاء الباقية فيلزم تخلف التضمن عن المطابقة وقد تقدم انه متحقق معها فالحق
ان المعنى الحدثي مطابقي له نظرا الى المادة فتدبر وتفصيله ان الفعل مادة موضوعة للحدث وهيئة موضوعة لانتسابه الى شيء آخر لم يذكر او في زمان
معين ومجموع المادة والهيئة للمجموع كما في المركبات بعينه الا ان هناك الفاظا مرتبة في السمع لا ههنا فالمعنى للمادة مفهوم بها فلا اشكال فتدبر وقال صاحب
الاسرار الالهية في تحقيق معنى الفعل انه معنى واحد اجمالي يفهم من لفظ الفعل صالح لان يحلل الى الاجزاء بل بسيط محض بعد ان يحصل صور اخرى وبعد التحليل
يصير حدثا وزمانا ونسبة فالاخيرة غير مستقلة والاول مستقل والوسط ان اعتبر نفسه فمستقل وان اعتبر انه ظرف للنسبة فغير مستقل وما قالوا انه محكوم به
نظرا الى المعنى التضمني فالمقصود انه بعد التحليل كذا ثم الفعل المستعمل في المحاورات يفهم منه معنى اجمالي مسند الى الفاعل وهذا المعنى الاجمالي مستقل بالمفهومية
قطعا واجزاؤه مندرجة فيه فلا يتخلف التضمن عن المطابقة بل هي متحدة معها واما في حال التحليل فهما غير متحدين قطعا هكذا ينبغي ان يفهم ويوجه ما قال ان اللفظ
المفرد لا يفهم منه الا معنى واحد اجمالي ولا شك في صحة كونه محكوما به استقلالا فتدبر والمركب ان افاد فائدة تامة يصح السكوت عليها ...
يكون احدهما مسندا والآخر مسندا اليه او عن اسم يكون مسندا اليه وفعل يكون مسندا اذ لا بد لها من الاسناد والمتقدم بين المسند والمسند اليه ... هذا
الحكم القول كما يا زيد لانه جملة مصححة للسكوت مع انه مركب من حرف واسم واجيب بانه غير مسلم انه مركب من حرف واسم بل انه ...
نائب عن الفعل منقول عن الخبرية الى انشاء الطلب هذا هو المشهور بين النحاة وذهب بعض النحاة الى انه لا نقل ههنا بل صيغة ... الانشاء
الطلب واختاره مطلع الاسرار الالهية لكونه اسلم من التكلفات واعلم ان وضع المركب للافادة اي لافادة ما ليس ...
حاصلا من قبل وصار منه هو الاولى وانه لم يكن وضع المفرد للافادة بل كان للافادة لزم الدور فان العلم بوضع اللفظ للمعنى من شرط الدلالة فان معرفة
المعنى من اللفظ موقوف على هذا العلم وهذا العلم على معرفة المعنى فمعرفة المعنى من اللفظ موقوف على معرفة المعنى فلو كان المعنى مفادا من اللفظ لكان معرفة
المعنى متوقفة على معرفته من اللفظ وهو الدور وفيه ما فيه اذ في وضع العام للعام لا يجب العلم بخصوص المعنى فيجوز ان يكون المستفاد من المفرد معنى
غير حاصل وهذه الاستفادة موقوفة على العلم بالوضع المتوقف على معرفة المعنى بوجه آخر فلا دور وايضا يجري هذه المقدمات في المركب الا ان يقال
من شرطه دلالته العلم بوضع مفرداته لمعانيه لا العلم بوضعه لمعناه التركيبي فتدبر فائدة ان الوضع قد يكون خاصا والموضوع له خاص خصوص الوضع ان
لا يلاحظ حين الوضع امور متعددة بمفهوم واحد كزيد ورجل فان خصوصهما وضعا لخصوص معينهما وفيه اشارة الى ان هذا القسم قد يكون الموضوع
له فيه كليا وقد يكون جزئيا وقد يكون الوضع عاما للعام اي الموضوع له عام وحاصل هذا القسم على ما يفهم من كلام المصنف ان يكون الموضوع له اعاما

ملاحظا بمفهوم عام معين الوضع كوضع ان كل فاعل موضوع لذات من قام به الفعل فذات من قام به الفعل عام جعل مرآة لمعنى عام هو ذات قام بها
الضرب والنصر وغير ذلك ولا يخلو هذا عن شوب تكلف فان وضع الافاعيل ليس الا لمخصوص حدث قائم بفاعل معين واقع في زمان معين كما في هذا
والامثلة فان وضع الماضي ليس الا ان كل لفظ على زنة فعل في مادة متصرفة فهو لحدث حدث مما اشتق منه منتسب الى فاعل معين في زمان الماضي فليس
هناك عام موضوع له بل الحق ان حاصل هذا القسم ان الالفاظ المتعددة الملحوظة بلحاظ امر كلي عام ولكن المعاني وكل من لفظ من الالفاظ الملحوظة بالامر الكلي موضوع
لمعنى من المعاني المخصوصة الملحوظة بالمفهوم الكلي ففي القسم الاول كلاهما ملحوظان بخصوصهما وفي هذا القسم كلاهما متعددان ملحوظان
بوجه كلي عام كما ان في القسم الثالث اللفظ ملحوظ بخصوصيته دون المعاني فانها امور متعددة ملحوظة بوجه عام ومنه وضع المركبات فانها وضعت لمعان تركيبية في
ضمن ضابطة كما يقال كل مركب احد جزئيه فعل والآخر فاعل فقد وضع للاخبار بان حدثه قائم به ليس الامر كما ظن البعض ان ليس للمركب وضع على حدة سوى وضع
المفردات بل اوضاع المفردات كافية وهذا الراي فاسد اشد فساد ايظهر بالتامل وقد يكون الوضع عاما للخاص اي للموضوع وقد تقدم شرحه
كوضع اسماء الاشارة والمضمرات والموصولات والحروف فان الملحوظ عند الوضع الامر الكلي العام كمفهوم الواحد المشار اليه الواحد الغائب المذكور او المتصف
بالصلة لكن لا يكون ملحوظا الا بانه موضوع له بل لان يجعل مرآة لملاحظة الافراد الغير المحصورة فيوضع لها بخصوصها فلا يلزم التجوز فيهما عند الاستعمال في
الخصوصيات لانها استعملت فيما وضعت لها والاشتراك لانها وان وضعت للكثير لكن بوضع واحد لا باوضاع كثيرة وفي المشترك اوضاع كثيرة وفيه
رد على من زعم انها موضوعة لمفاهيم كلية لتستعمل في الافراد لا للافراد والا يلزم الاشتراك بين المعاني غير المحصورة وعزي الى الفاضل التفتازاني
اما الوضع الخاص للعام على سطح النظر فهو ان يلاحظ الموضوع له العام المتعدد بوجه خاص جزئي ويوضع له اللفظ فلم يوجد بل لا يمكن لامتناع هذا النحو
من الملاحظة واما على ما بينا في ضابطة القسم الثاني والثالث فيخرج القسم الرابع ما لوحظ فيه الالفاظ بمفهوم كلي والمعنى بخصوصه ويوضع كل واحد
من الالفاظ بهذا المعنى مرة واحدة ولا شك في امكانه وعدم وقوعه وللمفرد انقسامات باعتبارات شتى جميع شيئيت كجرجي وجرجي فلنفصلها مع احكامها في
فصول الفصل الاول وهو اي المفرد مشتق ان وافق اصلا في المعنى بحروفه الاصول التي تبقى في التصريفات ولا يخفى ان اخذ الاصل في التعريف لا يخلو
عن شائبة دور فان اريد به ما يؤخذ منه بشيء لا ما يؤخذ منه شتق يحصل التعريف لفظيا وهو كذلك ولا بد للمشتق من تغير اي المبدأ الاصل اما بحركة فقط او حرف فقط او كل
منهما اما بزيادة او نقصان فهذه اربعة والتركيب اي التغيير المركب مما فوق الواحد حال كون التركيب ثنائي وهذه ستة حاصلة من اخذ التغيير
بزيادة الحركة مع الثلثة الباقية وبنقصان الحركة مع الاخيرين وبزيادة الحرف مع الاخير وحال كون التركيب ثلاثي وهذه اربعة حاصلة
من اخذ الاول مع اثنين من البواقي وحال كون التركيب رباعي وهذا واحد وهو الحاصل من اجتماع المفردات كلها يرتقي الى خمسة عشر كما بينا
والامثلة واضحة وهو اي المشتق مطرد كاسم الفاعل وغيره مما اندرج تحت ضابطة كلية وغيره اي غير مطرد كالقارورة وغيرها مما لا يندرج تحت ضابطة
والفرق بينهما ان المعنى الاصل ما داخل في التسمية فكلما يوجد فيه المعنى يوجد فيه المشتق فيطرد اوليس داخلا فيه بل شرط صحة التسمية بهذا الاسم فقط
فلا يطرد وهو اي غير المطرد لا يكون مشتقا الا باعتبار الاصل وهو ظاهر فان وجود المشتق منه غير شرط هناك في صحة اطلاقه حتى يقال للقارورة المنكسرة قارورة
مسئلة شرط صحة اطلاق المشتق صدق اصله المشتق منه عليه لامتناع تحقق الكل الذي هو المشتق بدون الجزء الذي هو الاصل هذا ظاهر على راي
الجمهور والاصح على ما سيختار ان لا تركيب في مفهوم المشتق فالمراد ما هو في حكم الجزء ونفي على المشهور خلافا للمعتزلة في صفات الباري تعالى عز وجل
قالوا العالمية له تعالى بدون علمه فاعتبروا الصدق العالم المشتق من غير تحقق اصله الذي هو العلم وانما قالوا هربا عن لزوم تعدد القدماء بالقول
لقيام الصفات اذ يستحيل قيام الحوادث بذاته تعالى وتعدد القدماء باطل الا ترى انه كيف ذم الله سبحانه وتعالى النصارى وقال لقد كفر

الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة فالقيل هذا يلزم عليهم ايضا فانهم قالوا القيام العالمية بذاته سبحانه قالوا واما العالمية فانما هي من النسب الاعتبارية دون الصفات العينية والجواب ان الممتنع انما هو تعدد القدماء التي هي ذوات قديمة وانما ذم الله القول بهذا فان النصارى انما يقولون بالثلاثة ثلاثة هو الاله لا يكون الا ذاتا قديمة واجبة واما الصفات التي يقول بها فواجبة الذات لا بالذات فانها محتاجة الى الذات فلا يكون واجبة واذا لم يكن واجبة لا يصح دعوى الوهية من احد من الحمقاء والعقلاء فلا يكون هذا مشمول الآية وليس المقصود من الجواب ان تعدد ذوات قديمة يستلزم الوجوب بالذات دون تعدد الصفات حتى يرد عليه ان التقدم والامكان للذات لا يوجب الوجوب لا ينافي الامكان الا ترى الفلاسفة يقولون بقدم الفلك وغيره مع القول بامكانه فتدبر مطلع الاسرار ههنا كلام يجب التنبيه عليه وهو ان العلم وغيره من الصفات يطلق على معنيين احدهما المعنى المصدري المفهوم للكافة والثاني ما به ينكشف الاشياء ويترتب عليه هذا المفهوم فالثاني عندهم في الباري عين الذات بل نفس الذات فان الذات بنفسها تنكشف الاشياء ولا يحتاج في انكشاف الاشياء الى امر آخر تقوم به كما يحتاج الى امر زائد على ذواتنا في انكشاف الاشياء فالمشتق من هذه المشتقات هو المعنى الاعتباري الذي للقائم بالذات لا بغيره والصدق المشتق قيام المبدأ قياما انضماميا الا ترى ان المشتقات الامور الاعتبارية كيف يصدق على الذوات التي تنتزع الاعتباريات عنها ولا يقولون بصدق المشتق من غير قيام المبدأ وهذا الى ما قيل ان المعتبر في صدق المشتقات القيام الاعم من القيام بنفسه بمعنى سلب القيام بالغير وهذا هو التحقيق فانه عسى ان يكون صحيحا لكن عبارات امثال الزمخشري والسكاكي مع تقليدهما في شناعتهما من الاعتزال لا يساعده مسئلة اطلاق المشتق كالضارب لمباشر الضرب في الحال حقيقة اتفاقا فان قلت كيف يصح هذا الاجماع مع اجماعهم على ان المشتقات لا يدل بالوضع على الزمان اصلا قلت لعل ذلك الاجماع على وضعه مفردا وهذا في حال التركيب لافادة المعنى فتدبر واطلاق المشتق باعتبار المستقبل اي اطلاقه على ما ليس مباشرا لكنه سيباشر في المستقبل مجاز اتفاقا كذا قالوا اقول فيه اي في نقل الاتفاق نظر فان ابن سينا واتباعه ذهبوا الى تحصيل معنى القضية الى ان معنى كل ج ب كل ما يصدق عليه ج بالفعل في احد الازمنة الثلاثة فلا اتفاق والجواب ان ليس مقصودهم بيان اللغة بل بيان ان القضية المعتبرة في المنطق المستعملة في الفلسفة هو ما اعتبر صدق العنوان عليه بالفعل ولم يسلم انه حسبان في اللغة فلا اعتبار لهذا فاي حجة في حسبانه فانه ليس من الرجال بهذا المقال فلا يعتد اجماع رجال هذا الشان فان قلت فما تصنع بقول اتباعه في ترجيح اعتباره على اعتبار الفارابي انه موافق للعرف واللغة ومنهم من صرح ان هذا الشان قلت انهم ارادوا انه قريب من العرف واللغة صرح به بعض منهم فتدبر واما اطلاق المشتق باعتبار الماضي في المباشرة اي على من باشر في الماضي لكنه غير مباشر في الحال فقيل وهو الاصح المختار مجاز مطلق سواء امكن بقاؤه كالاعراض الباقية من السواد والبياض او لم يكن بقاؤه كالسيالة من الاعراض كالحركة ونحوها وقيل حقيقة مطلقا سواء امكن بقاؤه او لم يكن وهو مذهب ابي علي الجبائي وابنه وقيل بالتفصيل بين امكان البقاء فقالوا فيه الاطلاق باعتبار الماضي مجاز وغيره وقالوا فيه حقيقة لنا التكاذب عرفا بين قولنا زيد قائم وزيد ليس بقائم فان اهل العرف يدركون بين القولين متناقضين متكاذبين ولو صح للماضي حقيقة كما زعموا وقد صح للحال بالاتفاق فيجتمعان حقيقة اذ لا منافاة بين سبب القيام في زمان كالحال وثبوته في آخر كالماضي فيبطل التكاذب بينهما فانهم واستدل على المختار بانه يصح النفي اي يصح نفي المشتق عن مباشر الآن في الماضي وصحة النفي من امارات المجاز واما صحة النفي فانه يقال انه ليس بكاتب في الحال فصدق الاطلاق وهو ليس بكاتب مطلقا ومنع صحة النفي انه ان صح عقلا باعتبار استلزام التقييد المطلق واما لغة فلا لا تلزام للتقييد المطلق الا ترى انه يقال معدوم التنظير لا يقال معدوم الذات من امارات المجاز الصحة اللغوية ثم ان الدليل منقوض بانه يصدق على المباشر في الحال انه ليس بكاتب في الماضي فليس بكاتب مطلقا وصحة النفي من امارات المجاز فيكون الاطلاق على مباشر الحال مجازا ولا كان المستدل ان يحتاط المطلق والمقيد وتقرير الكلام بانا استقرينا الاطلاقات اللغوية فوجدنا سلب المشتقات عن المباشر في الماضي وصحة السلب عرفا من امارات المجاز لتم الكلام واندفع النقوض لكن صحة هذا الاستقراء عسى ان يكون مكابرة فتدبر واستدل

المشتق بانه لو صح لما قبله حقيقة يصح لما بعده لتحقق الثبوت في الجملة المعتبر على هذا التقدير ويجاب بانه لا يكتفى بالثبوت في الجملة بل يشترط الامر المشترك بين الماضي والحال وهو مجيء معنى الاصل في عالم الفعل هذا مفقود في المستقبل فلا نسلم الملازمة واستدل بان جسم الابيض اذا صار اسود يصدق عليه حقيقة الاتحاد اسمه الاسود بمعنى الوجود الواقعي حقيقة ومفهوم الابيض قد انعدم عنه حقيقة فاطلاقه اي الابيض عليه اي الذي صار اسود اطلاق على غير الموضوع له لا يمكن له حقيقة اقول ان الانعدام للابيض في الحال عند صيرورته اسود لا ينافي الاتحاد اي اتحاد الجسم معه في مضى فلا نسلم ان ذلك الانعدام وعدم الاتحاد في الحال يستلزم الاطلاق على غير الموضوع له اذا اطلق على الذي كان ابيض وفي الحال اسود وانما يلزم ذلك لصدق انه اسود وما ابيض لو كان الاتحاد المعتبر في الوضع الاتحاد في الحال دليس الامر كذلك عند الخصم بل الاطلاق الحقيقي يقتضي الاتحاد مطلقا في الماضي كان ام في الحال فتدبر القائلون بكونه حقيقة في الماضي مطلقا قالوا اولا اطباق اهل اللغة واقع على صحة ضارب امس الاصل في الاطلاق الحقيقة وعورض بالطبا قهم على صحة ضارب غدا والاصل الحقيقة فيلزم ان يكون حقيقة في المستقبل لا يخفى انه نقض لا معارضة لكن لم يثبت منه نقيض مدعى الخصم وكيف ما كان فقد اجيب عنه بان الاصالة انما يكون حجة لو لم يرد ما هو الاقوى وههنا الاجماع قد وقع على مجازيته للمباشر في الاستقبال بخلاف المستعمل في الماضي فانه مختلف فيه فافهم قال المصنف هذا النقض لا يتم على ابن سينا قد عرفت انه لم يدع انه حقيقة لا كلام لنا معه والحل ان الكل في المشتق المطلق عن القيد وضارب امس مقيد وان صدق المقيد لغة لا يستلزم صدق المطلق كذا حتى يلزم من صدق ضارب امس ضارب مطلقا الا ترى ان قولك زيد معدوم النظير يلزم من صدقه صدق المطلق عقلا وهو المعدوم اعم ان يكون لنفسه او لنظيره او منه وواما في العرف فلا يقال زيد معدوم فانه يفهم منه عرفا انه معدوم بنفسه فافهم وقالوا ثانيا اطلاق المؤمن ثابت لغة وعرفا للنائم فانه مؤمن اجماعا مع ان الايمان غير حاصل له في الحال فصح الاطلاق باعتبار الماضي ويعارض بامتناع اطلاق كافر على رجل مؤمن للكفر المتقدم والا يمتنع ذلك لزم ان يكون اكابر الصحابة رضوان الله تعالى عليهم الذين هم اكابر المؤمنين بعد الانبياء عليهم السلام كفارا حقيقة العياذ بالله وقد يقال في الجواب عن المعارضة ان هذا الاطلاق الشائع جائز لغة والمانع شرعي فلا يجوز شرعا حفظا للادب المفروض ولا يخفى ان هذا منقلب على اصل الدليل فان المانع من سلب الايمان عن النائم شرعي والحل ان الايمان اعم من ان يكون حاصلا في المدركة او الخزانة والنائم ايمانه حاصل في خزانته وتحقيقه ان لنا حالتين حالة مشاهدة المعلوم وحالة الغفلة عنه لكن من شانه وقوته انه متى التفت شاهده وتيقن به من غير حاجة الى نظر بالدليل والاستيقاظ بالبينة والايمان اعم من المشاهدة بالفعل وبالقوة بهذا النحو من القوة والنائم مؤمن لوجود الشق الثاني منه والمصنف عبر عن الاول بكونه في المدركة وعن الثاني بكونه في الخزانة بناء على القول من الفلاسفة ان وقت المشاهدة المعلوم حاصل في القوة المدركة ووقت الحالة الاخرى المسماة عندهم بالذهول يفوت عن المدركة ويحصل في الخزانة واذا عرفت هذا فالظاهر ان الكلام في الاطلاقات اللغوية وهي مبنية على ما يفهمه الكافة في ظاهر الامر والخزانة والمدركة وقوة فلسفية هذا وقد يجاب في شرح المختصر بتخصيص الدعوى باسماء الفاعلين التي بمعنى الحدوث فاطلاقها على الماضي مجاز دون التي بمعنى الثبوت فانه حقيقة في الماضي اليضا الايمان من هذا القبيل وفيه نظر ظاهر اذ لا فارق فيهما فان الذي علمنا من اللغة انها تحت ضابطة واحدة فان اشتراط الاتصاف بالمبادي كما في الثابتة كذا في المتجددة ولا يرد عليه انه قياس في اللغة على ان مثل عالم وقادر ومالك بمعنى الثبوت ولذا يطلق على الباري عز وجل ثم يلزم ان يكون حقيقة في الماضي بالاتفاق هذا وقالوا ثالثا يلزم مجازية متكلم ونحو من الاعراض السيالة فانها لا توجد في ان الحاضر فلا يصح اطلاقه على شيء حقيقة ويجاب بان المعتبر المباشرة العرفية في الحال العرفي لا المباشرة في الحال الحقيقي الذي هو ان فاصل بين الماضي والمستقبل كما يقال فلان يكتب القرآن ويمشي من مكة الى مدينة ويراد به اي بالحال اجزاء من الماضي ومن المستقبل متصلة لا يتخللها فصل يعد عرفا تركا واعراضا هذا واعلم انه لا يلزم من دليلكم عدم الاشتراط مطلقا في جميع اسماء الفاعلين بل نعمها تعذر بقاؤه فقط فالدليل قاصر عن الدعوى فافهم مسئلة لا يشتق اسم الفاعل لشيء والفعل قائم لغيره واما اسم المفعول فيجوز اشتقاقه والفعل المبدأ قائم لغيره بناء على ان

صفة واحدة حقيقية قائمة بالفاعل فقط دون المفعول والا يلزم قيام عرض واحد بموضوعين وانما له نسبة بالعرض الى المفعول هي المضروبية وليست الا ضربه

صفة حقيقية مغائرة له فمضروبية عمرو ليست الا ضرب زيد له لا غير فهذه الصفة الحقيقية قائمة بزيد واشتق المضروب ههنا لعمرو وتدبر ولا يخفى على من له ادنى تدبر ان غاية ما لزم ان المصدر المجهول ليس صفة حقيقية بل اعتبارية ناشية عن المصدر المعلوم وهذا لا ينافي الاشتقاق باعتباره فانه كما يجوز الاشتقاق عن الصفات الحقيقية كذلك يجوز عن الاعتبارية نعم لو كانت اختراعية محضة لصح هذا القول وليس كذا فاذن يمكن ان يكون اسم المفعول ماخوذا من المصدر المجهول وهو قائم بالمفعول فهو واسم الفاعل سواء قال في الحاشية هب لكن اخراجهم مفعول ما لم يسم فاعله عن تعريف الفاعل يقتضي من جهة قيامه به يدل على انهم لم يعتبروا اشتقاقه عن المصدر المجهول والا فانه قائمة بالمفعول كالفاعلية بالفاعل الا انه انما يتم على راي من اخرج مفعول ما لم يسم فاعله عن الفاعل واما على راي من ادرج فلا ولعل وجه من اخرج الارادة بلفظ الفعل الواقع في حد الفاعل الفعل المعلوم فلا يلزم منه عدم قيام المجهول بالمفعول فتدبر خلافا للمعتزلة في الاول فانهم قالوا انه اي الله تعالى متكلم ولا كلام له عندهم لانهم

قوله بالكلام النفسي القائم بذاته تعالى واللفظي حادث ليس له لافادة المعنى بل كما صرحوا فهو تجسيم هو يخلقه فيه قال مطلع الاسرار الالهية ان اخذوا الخلاف من مسئلة الكلام فليس بسديد فان المتكلم عندهم مشتق من التكلم وهو احداث الكلام لافادة المعنى عندهم والاحداث قائم بذاته تعالى كما ان المعلم يطلق على من قام به التعليم لا من قام به العلم هذا وقال في التحقيق الكلام ان ههنا كلاما لفظيا هو هذا النظم المقروء وقدرة على تاليفه على الوجه المخصوص فهذه القدرة نفس ذاته تعالى فهو بذاته يقدر على هذا التاليف لا بقوة زائدة عليه كما انا نقدر بقوة زائدة فهذا التاليف يقال التكلم به وقد عرفت فيما مر ان هذه التحميلات باطلة قطعا لدلالة الاجماع القاطع على ان الكلام صفة مستقلة غير القدرة والارادة وهو صفة حقيقية قديمة والتكلم عندنا ليس الا الاتصاف بتلك الصفة والتاليف ليس مطابقا لتلك الصفة وعلى كل تقدير لا بد من كلام له تعالى وان كنا لا نعلم كلاما نفسيا لكن نومن به كما لا نعلم كنه ذاته لكن نومن به وتحقيق هذه المباحث مقام آخر سنذكره ثمه منه لنا الاستقراء فانا استقرينا الاطلاقات اللغوية فوجدنا لنا علم ضروري بانه لا يطلق اسم الفاعل الا على ما قام به الفعل وانكاره مكابرة قطعا وما قيل نقضا عليه انه يقال زيد متكلم بهذا اللفظ فليس هذا الاطلاق باعتبار الكلام النفسي بل باعتبار اللفظي مع ان اللفظ قائم بالهواء المجاور لفمه فصح اطلاق اسم الفاعل مع قيام الفعل بغيره فهو اي اعتبار قيام اللفظ بالهواء المجاور دقة فلسفية

وعرف اللغة مبنى على الظاهر وفي ظاهر الامر يعلم ان الالفاظ قائمة بالفم على انه لا دليل للفلاسفة على عدم قيام

الكلام باللسان او الفم ومنهم فرقة يسمون بالاشراقية يزعمون ان بالحركة يحدث للافلاك اصوات قائمة بها ومن زعم منهم بالهواء بين الفلكين فقد شنع صاحب المطارحات عليه واثبت ان الاصوات يقوم بالمجردات وباجسام آخر غير الهواء والماء هذا انما يحتاج اليه اذا قلنا التكلم الاتصاف بالكلام واما لو قلنا التكلم تاليف الالفاظ على حسب الكلام الحقيقي القائم بالنفس فلا يضر قيام الالفاظ بالهواء فانهم المعتزلة قالوا اطلق الخالق المشتق من الخلق والخلق هو المخلوق الغير القائم بذات الخالق فقد صح حمل اسم الفاعل مع عدم قيام المبدء ومن ههنا علم ان مشائخنا لم ياخذوا قول المعتزلة من مسئلة الكلام والقول في الجواب بانه غير محل النزاع لان الكلام في اشتقاق اسم الفاعل من مبدء مع قيامه بغيره وههنا الخلق غير قائم بالغير بل مجموع الجواهر والاعراض الغير القائمة لشيء ليس بسديد لان الفرق تحكم فان اوضاع اسماء الفاعلين على نمط واحد نعم الاشتقاقات الجعلية كالتمار والحداد لم يرد بالاشتقاق الجعلي ما كان مخترعا من غير ان يكون من الواضع حتى يرد انها ليست جعلية بل واقعة في استعمال البلغاء بل ما يعتبر اشتقاقه من الجوامد على غير طريقة الاشتقاق من الافعال فان الحداد من يعمل بالحديد وطريق الاشتقاق من الفعل من يتصف به ليست من محل النزاع لانها مشتقات من الجوامد لا من الفعل والكلام في المشتقات من الفعل فتدبر فانه دقيق وان حملت عبارة المجيب عليه فله وجه غير بعيد والجواب ان الخلق هو التاثير في المخلوق وهو قائم به تعالى فلا نسلم انه المخلوق فعادت المعتزلة فقالوا ليس الخلق التاثير لانه ان قدم التاثير قدم العالم او لا تاثير والحال انه لا اثر فالاثر لازم للتاثير وان حدث التاثير احتاج الى تاثير آخر وتسلسل ولا يخفى على من له ادنى فطانة انه لو تم هذا لزم ان لا يكون للتاثير واقعية فلا يكون الباري سبحانه موثرا في الحادث وهو كفر صريح والجواب ان للقدرة تعلقا حادثا به الحدوث فللمتعلق

نسبة الى ذي القدرة وهذه النسبة هي التاثير والخلق وباعتباره الاشتقاق فيختار الشق الثاني هو حدوث التعلق ولا بد له من تعلق آخر وهي اعتباريات والاعتباريات وان كانت محتاجة الى مؤثر كالحقيقيات الا كما زعم انها لا اعتبارية هنا لا يحتاج الى مؤثر وتاثير لكن التسلسل فيها منقطع بانقطاع الاعتبار ولهذا الزم ان استحالة التسلسل مختصة بالامور العينية لكنه غير ان اذ ليس التسلسل في جانب المبدء هو باطل قطعا اعتبارية كانت او حقيقية وهي لا ينقطع بانقطاع الاعتبار فانه لو انقطعت لزم عدم العالم لانها علل فافهم والحق ان يقال ان هذا التعلق قديم لكن هو تعلق بان يوجد المعلول بعد مدة كذا فح لا يلزم القدم ولا التسلسل فان قيل لم تعلق بهذا النمط فالاصوب عندي ان يقال لان الممكن لم يكن صالحا الا ان يوجد الا على هذا الوجه فتدبر والعفف مسئلة الاسود ونحوه من المشتقات يدل على ذات ما متصفة بالسواد مثلا يعني ان المشتقات يدل على مطلق الذات لا على خصوصية الذات من كونه جسما او غيره والا اي وان لم يكن كذلك بل دل على خصوصية الذات لما افاد قولنا الاسود جسم لان الذاتي بين الثبوت لما هو اي الذاتي ذاتي له والجسم على هذا التقدير صار ذاتيا للاسود لدخوله فيه وفيه انه انما يلزم الذاتي اي بين الثبوت لو لوحظ الكل مفصلا وهو ممنوع ههنا فالاسود المتصور مجملا ليس ثبوت ذاتياته بينا له قال في الحاشية ولا يبعد ان يقرر هكذا لو كان خصوص الجسم داخلا في الاسود لكان حمله عليه في مرتبة التفصيل غير مفيد الكن لا يخلو عن نوع شبهة فان للخصم ان يمنع بطلان اللازم فهو لا يخلو عن منع الملازمة ان لوحظ الكل مجملا وعن منع بطلان اللازم ان لوحظ مفصلا ولبعض المحققين وهو المولى جلال الدين الدواني رحمه الله تعالى على انه لا يدل المشتق على الذات اصلا لا عاما ولا خاصا فانا نعلم ضرورة انه ليس مفهوما الا ما يعبر عنه بسياه وسفيد فمعنى الجسم اسود ان الجسم له السواد لا ان جسم سياه لا انه جسم له السواد حتى يلاحظ الجسم مرة مرتين ومرة في المحمول ولا يفهم معناه ذات له السواد فانه لا يفهم اصلا لكن هذا المعنى البسيط يلزمه ذات له السواد لا انه عينه وهذا المعنى البسيط له فردان الجسم وهو يصدق عليه صدقا عرضيا لكونه متعلقا به علاقة مخصوصة بها بسبب جوده اليه يقال انه هو وفرد آخر يصدق هو عليه صدقا ذاتيا فانه تمام حقيقة فان السواد اسود بنفسه الفرق بينهما بالاطلاق والتقييد وهو الذي قال هذا المحقق اذا اخذ هذا المفهوم لا بشرط شيء كان مفهوم اسود عرضيا واذا اخذ بشرط لا شيء كان عرضا وعين السواد واذا اخذ بشرط المحل كان الثوب الاسود ومقصوده انه على هذا التقدير يحصل هذا المقيد الا انه يكون عين المحل ويتحد معه كيف وقد عرفت ان اتحاد الاثنين محال الى هنا كلامه وكيف يتقوه بمثل المحقق هذا تقرير كلامه على ما توافق مرامه ثم انه دعوى نظرية في مقابلة السواد الاعظم فلا يسمع من غير دليل واما انه معنى بسيط فمسلم لكن لم لا يجوز ان يكون اجمال هذا المركب اي ذات له السواد لا بد فيه من دليل وما قال انه لا يفهم منه ذات له السواد ان اراد هذا المفصل فمسلم ولا يلزم منه المطلوب وان اراد اجماله فممنوع انه غير منفهم بل هذا المعنى البسيط الذي ادعاه هو اجماله لا غير وقال المصنف وهو الاشبه فان المشتقات محمولات والمحمولات من حيث هي هي لها وجودات رابطية اتحادية مع الموضوعات فلا حاجة الى اخذ الذات في مفهوماتها فان المفهوم له السواد كما انه يتحد مع الذات على تقدير اخذها كذلك يتحد بالجسم الموضوع بلا توسيط الذات نعم لو قصد الى تعبيره ولم يكن خصوص الموضوع في البين ففي التعبير الى اخذ الذات المبهمة تحصيلا للتعبير لا غير بخلاف المبادي فان وجوداتها ليست وجودات رابطية بناء على ان الفرق بينهما ان الاولى اي المشتقات لا بشرط شيء فهي صالحة لان يرتبط لغيرها وهو لان فيه نوعا من الابهام والثانية اي المبادي بشرط لا شيء فهي متحصلة بالذات وموجودة بوجود مغاير للموضوع فلا يصلح لان يرتبط بغيره هو هذا التقرير كلامه فافهم وفيه ان كون وجود المحمولات رابطية لا يستلزم ان يكون معانيها بسائط بل يجوز ان يكون مركبة ويكون وجودها رابطية ثم ان قال لا حاجة الى الذات ح منظور فيه فان الخصم لا يقع عليه ايضا لم يوخذ الذات لصحة الحمل لا لانه لا يمكن صحته بدونه بل لان معاني المشتقات وجدت في الواقع كذلك مركبات من الذات والصفة وهل هذا الا كما يقال يكفي للحمل على زيد مفهوم الناطق فلا يحتاج الى اخذ الحيوان في الانسان ثم هذا التفرقة الاعتبارية التي ادعاها من الفرق لا بشرط شيء وبشرط لا غير لازم من كون وجودات المحمولات رابطية فانه يجوز ان يكون معاني المشتقات بسيطة ووجوداتها رابطية لكن المبادي لهما لها بالذات والحقيقة ووجوداتها غير رابطية ويكون قيامها بالموضوع شرط للحمل فافهم ثم ههنا قالوا ان اسماء الزمان والمكان والآلة تدل على ذوات مخصوصة

الزمان والمكان والآلة وان كانت مبهمات بالنظر الى افرادها الا انه منها مخصوص هو الا بلغة كما الا ترى انه خصوصية فالخصوصية من الزمان والمكان والآلة غير داخل

وربما يمنع في الاطلال عتبار ذوات مخصوصة لجواز ان يكون الخصوص من اللوازم فالمعتبر فيه الشيء المطلق وصادقه الخصوصيات فان شيئا يقع فيه الضرب الذي

هو مفهوم المضرب مثلا ليس الا الزمان والمكان فتدبر الفصل الثاني وهو اي المفرد ان تعدد معناه فان وضع لكل من المعاني المتعددة ابتداء من غير

اعتبار انه كان موضوعا لمعنى قبل فمشترك والا وضع لكل تعدد فان ترك استعماله في الاول ونقل الى الثاني بحيث يفهم من غير قرينة لمناسبة فمنقول

او لا لمناسبة فمرتجل والا اي وان لم يترك الاول بل كان يستعمل فيه وتارة في الثاني فحقيقة في المنقول عنه ومجاز في المنقول اليه مسألة المشترك مما اختلف فيه فقيل بوجوبه

باستحالته ولعل المراد بالوجوب الضرورة بالنظر الى معاش الناس لا الوجوب الذاتي وكيف يتوهم عاقل المراد الاستحالة ضده وقيل بامكانه فقيل بعدم وقوعه وقيل بوقوعه وهو الاصح قد عرفت

الوجوب الاستحالة ثم لم يكن القول بالوجوب بالغير وهو الامكان مع الوقوع وكذا الاستحالة المقابلة له ليست الا الاستحالة بالغير وليس الا الامكان مع عدم الوقوع فالاقوال

اذن قولان الوقوع وعدمه ولذا ورد استدلال لا يفيد يقين فقط لنا الفرء موضوع للحيض والطهر على التبادر وهما حين الاطلاق اذا ثبت هذا وثبت ترددها بينهما وهما ضدان فيستقيم منع جماعة

الاشتراك بين الضدين وهو الامام فخر الدين الرازي ومن تبعه لتعين الكمال التبادر واستدل على الوقوع بل الوجوب الا انه لو لم يكن اي لم يوجد في كلام العرب كثرت المسميات

الالفاظ بازائها اللازم باطل لانه يفوت التعبير عنها والملازمة لانها اي المسميات غير متناهية والالفاظ متناهية فلا يبقى كل واحد منها بازاء كل احد من

المسميات بان يكون واحد بازاء واحد بل يبقى الاكثر من المسميات والالفاظ تنفذ وانما كانت متناهية لتركبها من حروف متناهية والمركب من المتناهي

متناه واجيب عن هذا الاستدلال بان الاشتراك انما يكون بين معان متضادة او متخالفة فان اردتم ان هذه المعاني غير متناهية فلا نقنع بذلك لا نسلم انها غير متناهية

وان اردتم ان مطلق المعاني غير متناهية فمسلم لكن لم لا يجوز ان يخلو الجزئيات عن الاوضاع لها بخصوصها ويكون الالفاظ المتناهية موضوعة بازاء المتناهيات

ويعبر عن هذه الجزئيات بالاضافة هذا ايضا غاية ما يلزم على هذا التقدير ان يخلو الاشتراك بين الجزئيات المتماثلة وتغيير المدعى فان المدعى وقوع الاشتراك

بين الكليات المتخالفة وفيه ان مراتب الاعداد غير متناهية مع انها متخالفة فثبت عدم تناهي المعاني المتخالفة على الشق الاول هو المختار

التخالف النوعي بين مراتب الاعداد [illegible] التخالف النوعي يخالف النوع الحقيقي في العرف متخالفة نوعا والفرق عند

الكلام والفلسفة يعدون امثال هذه المنوع كابرة [illegible] اي بعد الجواب [illegible] لا نسلم خلو المسميات عن الاشتراك [illegible] وضع لفظ الكثير من

المعاني مرة واحدة من قبيل الوضع العام للموضوع له الخاص [illegible] الوضع العام للموضوع له الخاص [illegible] المتماثلة اي من حيث

انها متماثلة دون المتخالفة اي من حيث انها متخالفة [illegible] في اسم الاشارة انما يعبر من حيث انها [illegible] ليس هذا المعنى و

المراد بالتماثل عدم التخالف النوعي حتى يرد عليه ان مراتب الاعداد متخالفة فلا بد بازائها من وضع [illegible] كذا في الحاشية فتذكر

والايراد عليه بتجويز جريان الوضع العام في المتخالفة من حيث التخالف يعد من المكابرات كيف لا ولا بد فيه من معرفة الجزئيات الموضوع لها اللفظ بالوجه

الكلي المشترك فيها من حيث هي متماثلة في هذا الوجه موضوع لها الا غير فتدبر فلا يرد عليه ان وجب الوضع من حيث التخالف لم لا يمكن ان يوضع لها اسم من حيث

التماثل المذكور ويعبر حين الافادة بهذا الاسم ويفهم المعاني بالقرينة كما لو كان اللفظ مشتركا فتدبر واجيب بان ما نعقله متناه وهو المحتاج

اليه حين الافادة بهذا الاسم فان اريد خلو ما نعقل عن الوضع له ثم فانها متناهية كالالفاظ فيجوز التساوي بينهما وان اريد خلو غير المتعقل فلا ثم

انه اي ما نعقله غير متناهية بمعنى لا يقف عند حد وان كان متناهيا بالتناهي الكلي وهو المراد اي غير المتناهي [illegible]

ان الالفاظ متناه وان المركب من المتناهي متناه وانما يكون المركب من المتناهي متناهيا لو كان التركيب [illegible]

غير واقف الى حد كالمعاني فانقلت هذا لا يصح لان المفرد لا يتركب بازيد من سبعة احرف والمركب لا يتركب بازيد من [illegible] فلا يكون [illegible]

تحير واقف تلك مراتب الاعداد لا يعبر الا بالمركب من الفاظ كثيرة فكذا نقول انهم لا يصح ان يجعل المركب من الفاظ فوق ثلثة اسماء واحدا كبعلبك ولا حاجة اليه بل يكفي لو ضع ولو كان كما في المركبات سواء جعل اسماء واحدا اولا فتدبر وايضا الجواب بتسليم لزوم الخلو ومنع بطلانه ولا يفيد الافادة اذ يجوز التعبير بالالفاظ المجازية ولا باس به قيل اكثر اللغة مجاز وايضا الجواب بالنقض فانه يقام لو تم الدليل لكان بعض الالفاظ موضوعا لمعان غير متناهية اذ لولاه لكان البعض المتناهي بازاء المتناهي منه ويبقى الباقي الغير المتناهي خاليا قال في الحاشية واذا ديسا الاتناهي اللانقصه فغاية ما لزم الاشتراك اللانقضي لا الاشتراك في غير المتناهي بالفعل وهو المستحيل ثم لا يخفى انه يتقدح على اصل الدليل فانه يمكن ان يقال لا يلزم الاشتراك بالفعل ويجوز ان يكون الوضع لا تفقيا فيخترع الواضع عند الحاجة لفظا ويضع لمعنى وبهذا التخريج تعقل ما زاد على عدد تركيب الالفاظ من القوة الى الفعل فلا يلزم الاشتراك الا بالقوة فتدبر واستدل ثانيا على وقوع الاشتراك بل وجوبه بانه لولم يكن الاشتراك واقعا لكان الموجود متواطيا بين الواجب والممكن فيلزم كون الواحد بالحقيقة هو الموجود واجبا وممكنا هف والجواب الاختلاف بالوجوب والامكان لا ينافي التواطي كالعالم والمتكلم فانهما متواطيان بين الواجب والممكن قال المص وحاصله النقض بهما ولا يخفى انه يستدرك حينئذ قوله الاختلاف بالوجوب والامكان اه بل يكفي ذكر مادة النقض فقط والحل ان الوجوب بالغير لا ينافي الامكان بالذات فمفهوم الموجود واجب بالغير الذي هو الذات في الواجب لانه مقتضاه وممكن في ذاته لما ان الوجوب بالنظر الى موصوف لا ينافي الامكان بالنظر الى موصوف اخر فالموجود بالنظر الى ذات الباري عز وجل واجب دون غيرها من الذوات ومن ههنا اي من اجل ان المقصود من الجواب الاول النقض علم سقوط ما قيل فليبين المستدل ان يقول كلامي في نفس ماهية الحقيقة اي حقيقة الموجود لا في الحقائق المندرجة تحتها فانهما من حيث هي اما واجبة او ممكنة ولا يصح الاجتماع فح الاختلاف بالوجوب والامكان ينفي التواطي وحدة الحقيقة واعلم ان مناط كلام القائل انه فهم ان حاصل الجواب ان غاية ما يلزم تواطي الموجود بين الواجب والممكن اختلاف افراده بالوجوب والامكان ذاتا فاورد عليه القائل ما يلزم ان يكون نفس هذا المفهوم واجبا وممكنا اذ الوجود في الواجب واجب وفي الممكن ممكن فيمكن ارجاع كلامه الى جواب المص وح يندفع ايراد هذا القائل هذا وتحقيق هذا المقام ان المستدل اما ان يريد نفس هذا المفهوم اي الوجود او الموجود الانتزاعي الذي يصير الشيء به واقعا صالحا لانتزاع هذا المفهوم ومطابقا لحمله فان اراد الثاني وهي كلام على قول الشيخ الاشعري من عينيته لسائر الذوات كما هو الحق فلا توجه للجواب اصلا اذ الحاصل انه لو كان الموجود غير مشترك بل متواطيا يلزم ان يكون الذوات كلها متواطية بالماهية لان الذوات نفسه فيلزم ان يكون حقيقة الواجب والممكن واحدة فح تم الدليل ولا يرد النقض ولا يتوجه الحل لانه لا توجه للدليل ح فانه لا يلزم كون حقيقة واحدة واجبة وممكنة كما لا يخفى على من هو كيا ستة وكذا لو بني على راي المشائين من الفلاسفة من العينية في الواجب الباري والزيادة في الممكن وكان هذا البناء بعيد نعم يتوجه عليه انه انما يلزم مطلوبهم لو ثبت وضع لفظ الوجود والموجود للمصداق في اللغة والا لا يفيد وان بني كلامه على مذهب بعض المتكلمين من الزيادة في الكل وان كان هذا المعنى فاسدا في نفسه ح يتم جواب المص فانه ح يمكن بالذات واجب بالغير تقتضاه الذات ايجابه في الباري وكذا بالنظر الى الواجب الموصوف وممكن بالنظر الى الذوات الممكنة وان اراد الاول تعين جواب المطابقة كما قررنا لكن الوجوب ح الوجوب بالنظر الى الموصوف الواجب لا الوجوب بالغير فانه امر اعتباري لا وجود له حتى يجب او يمكن انما له الثبوت للغير فيجب بالنظر اليه ويمكن بكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام النافون الاشتراك قالوا لو وضعت الالفاظ مشتركة لاختل المقصود من الوضع وهو التفهيم للمراد فانه لا يفهم منه عند الاطلاق شيء اصلا فانقلت ما يدعون لوجود الالفاظ المشتركة قال وما يظن به ذلك اي الالفاظ الذي يظن بها الاشتراك فاما مجاز موضوع لواحد فقط او متواطئ موضوع للقدر المشترك بين المعاني قلنا لا نسلم اختلال الاشتراك بالمقصود بل يعرف المراد بالقرائن فلا يخل بالتفهيم ولو سلم الاختلال بالتفهيم كما عند عدم القرينة فلا نسلم ان المقصود من الوضع التفهيم كيف وقد يكون الغرض من اطلاق اللفظ الابهام كقول خليفة رسول الله صلعم ابي بكر الصديق رضي الله عنه يوم الهجرة حين ساله رجل عن رسول الله صلعم من معك رجل يهديني السبيل فانهم واراد يهديني سبيل الله واوهم انه رجل يهدي طريق السير وكان الابهام هو المقصود

كما لا يخفى وعلى انه لا ينتهض هذه الحجة على من قال بعمومه كالشافعية انه يراد المعنيان فلا يضر التفهيم المقصود فان المقصود تفهيمهما لا تفهيم احدهما ولا ينتهض ايضا على من قال بوضعه للتبشير فان الاخلال بالمقصود لا خلف فيه ح فان الكثرة فعال البشر لا يترتب عليها اغراضهم منها وهو اي وضع البشر السبب لاشتراك غالبا فانه يضع لمعنى مع الجهل بوضعه لآخر مسئلة هل وقع المشترك في القرآن اختلف فيه فقيل لا وقيل نعم وقيل هل وقع في الحديث اختلف فيه ايضا والاصح لو وقع في القرآن بل وفي الحديث ايضا لنا قوله تعالى ثلثة قروء والقرء الحيض والطهر وقوله تعالى والليل اذا عسعس وعسعس اقبل وادبر وقوله صلى الله عليه وسلم دع الصلوة ايام اقرائك رواه الترمذي المنكرون قالوا ان وقع المشترك في القرآن فبيانا طال الكلام بلا فائدة وهو مخل بالبلاغة لان المنفرد عن الاشتراك الدال على المراد من المشترك مع البيان مغن عنه اي عن المشترك المبين وعلى هذا الايراد ما اورده الفاضل التفتازاني على التقرير المشهور بان البيان كيف يكون المشترك حتى وانه يجوزان يحصل البيان من المجموع لا من واحد حتى يكون الآخر طولا وغير المبين غير مفيد للتفهيم فلا يقع البتة قلنا نختار الشق الاول ولا نسلم الملازمة بل الابهام اولا ثم التفسير من البلاغة فلا يكون بلا فائدة وايضا بما يكون هناك نفرد ويفيد معنى هذا المشترك المقرون بالبيان فلا يكون تطويلا بل هو التعيين طريقا الى الافهام وايضا قد يكون القرينة لتعيين المراد حالية فلا طول في اللفظ وتختار ايضا الشق الثاني ولا نسلم انه غير مفيد اذ لا يلزم ان يكون الفائدة الافهام بل ههنا فوائد اخرى تحصل من غير البيان كيف وغير المبين يفيد الذهاب الى كل مذهب كعسعس والاستعداد للامتثال فينال الثواب وقد يقصد الاجمال اي بحكم المجمل لا لافادة الخصوصيات كاسماء الاجناس فانه لا يقصد منها افادة خصوص فرد مسئلة هل يجوز للمشترك عموم مختلف فيه فمنع الامام الهمام ابو حنيفة والامام فخر الدين الرازي من الشافعية والشيخ ابو الحسن الكرخي منا والبصري وابو علي الجبائي وابو هاشم الثلثة من المعتزلة وجوزه الامامان الشافعي ومالك والقاضيان ابو بكر الباقلاني من الشافعية وعبد الجبار المعتزلي عمومه في مفهوماته الغير المتضادة قيل في شرح المنهاج نص عليه الشافعي في الام بل نص عن الشافعي والباقلاني وجوب الحمل لا تعارضه فيحمل على الواحد ومن المانعين من جوز في التثنية والجمع وايضا منهم من جوز في النفي دون الاثبات واختاره الشيخ الهمام في الهداية لو حلفت لا اكلم مولاك وله موال اعلون واسفلون ولفظ المولى مشترك انهما كلم حنث لان المشترك في النفي يعم ومحل الخلاف انما هو في الكل العددي الافرادي بمعنى انه يدل على كل واحد واحد مطابقة بحيث يكون كل واحد واحد مناطا للحكم بالذات حتى يكون الحكم المفاد كثيرا وقيل محل الخلاف المجموعي وح يكون متعلق الحكم المجموع من حيث المجموع فلا يلزم توجه الحكم الى الواحد منهما فان المشترك عنده كالعام في افادة الحكم للكثير الا ان ههنا الكثير مختلف الحقائق وهناك متماثلها والعام يفيد الحكم على المجموع فكذا المشترك وهذا وهم لان العام يفيد الحكم على كل واحد واحد لا على المجموع وسيتضح لك ان شاء الله تعالى ثم اختلف في هذا الاستعمال عند مجوزيه فقال العراقي وابن الحاجب انه مجاز لان اللفظ كان للواحد ثم استعمل في اثنين ونقل عن الشافعي والقاضي وعليه الامام حجة الاسلام محمد الغزالي انه حقيقة في المجموع من حيث هو المجموع كان مجازا على النفي عام الجواز ولا على ما اقول لنا يلزم ح اي حين الاستعمال في اثنين توجه الذهن في آن واحد الى النسبتين الملحوظتين تفصيلا اذ المقتضي هو الوضع والاستعمال موجودان فيهما ولا ترجيح لاحدهما على الآخر وتوجه الذهن في آن واحد اليهما محال وهذا غير واف اذ من الجائز ان يكون ههنا مرجح من خارج ككثرة الممارسة باحدهما ونحوها على انه لم يقم دليل على استحالة توجه الذهن الى النسبتين وليس ضروريا ايضا بل يكاد يستدل على وقوعه بوجود الحدس فان المبادي فيه بالانتظام مترتبة مفصلة ثم ينتقل منها في آن آخر الى المطلوب فتدبر ولنا ثانيا ان التبادر ارادة احدهما معينا دليل على ان الاستعمال الصحيح الشائع فانه اذا اطلق لفظ مشترك ينتظر الذهن الى ان يعرف ان ايهما المراد ومنعه مكابرة فهو اي قصد احدهما شرط استعماله لغة والا لما يتبادر فالحكم بظهوره في كل الحكم باطل بل لا يصح الاستعمال فيهما ولو تبادر الانفراد شرطا ومن ههنا لاح صحة تقرير صدر الشريعة انه اما موضوع للكل مع الانفراد او بدون الانفراد او للكل مطلقا والاول باطل والا لما صح الاستعمال في احدهما حقيقة وعلى الثاني المطلوب وكذا على الثالث لان الاستعمال انما هو لوضعه وتخصيصه

وهو ينافي وضعه وتخصيصه للآخر فلا يجوز الاستعمال في كل منهما وسقط ما قال في التلويح انه ليس المراد بالتخصيص ههنا ان اللفظ له لا لغيره حتى يلزم التنافي بل المراد بالمعنى انما هو مخصوص بهذا اللفظ من بين الالفاظ وذلك لان الاستعمال في معنى لا يكون الا من جهة وضعه له ويلزم من هذا لذلك الوضع ارادة فقط كما بينه المصنف فلزوم التنافي ومن ههنا علم اندفاع قول المجيزين للعموم حقيقة انه وضع لكل مطلقا اي من غير لحاظ ان يكون معه آخر او لا فاذا اجتمعا كان الاستعمال فيما وضع له المشترك فكان حقيقة وذلك الاندفاع لان الوضع لا يكفي لتحقيقه بل يجب الاستعمال فيه حتى لو وضع اللفظ ولم يستعمل لا يسمى حقيقة ومن شرط عدم الجمع فلو استعمل فيهما كان خطأ لا حقيقة ولا مجازا واندفع ايضا ما اورد في شرح الشرح انه لو تبادر احدهما كان متواطيا لا مشتركا وذلك لانه ليس يتبادر المفهوم المردد الشامل لهما بل يتبادر كل بدلا بان يكون هذا المراد او ذلك فافهم واندفع ايضا ما قيل في شرح المختصر ان اللفظ كان لو احد ان فاذا اريد الكل كان كل جزء لما استعمل فيه فيكون مجازا كيف لا واللفظ للوحدة وقد اريد الآن هو مع الغير وذلك لان الكلام في ارادة كل بحيث يكون كل مناط الحكم اولا وبالذات لا الكل بما هو الكل حتى يكون كل جزء المراد ويكون مجازا فيه فارادة الكل من قبيل اطلاق اسم الجزء على الكل انما يصح اذا كان الكل حقيقة يكون له اسم على حدة ويكون بحيث ينتفي بانتفاء الجزء عرفا هكذا قال الشيخ ابن الهمام لتجويز العموم في النفي اي وكلما ادخل حرف النفي لان الاسم اذا ورد عليه النفي يعم ولا يخفى انه ليس من عموم المشترك في شيء بل هو معنى مجازي واقع تحت النفي فيعم وحمل هذا المعنى لا يكون الا من جهة الاصالة

قالوا قال الله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس الآية والسجود من الناس وضع الجبهة على الارض ومن غيرهم غيره وهو الخضوع القهري وقد اريد من لفظ يسجد لانه اسند اليهم جميعا وايضا قال الله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي وهي من الله رحمة ومن الملائكة استغفار وقد اريدا ايضا من لفظ يصلون لانه اسند الى الله تعالى والى الملائكة والجواب عن الاول ان السجود حقيقة غاية الخضوع وهو في الانسان يتحقق بوضع الجبهة فافادة غاية الخضوع في ذي الجبهة المختار وفي غيره الانسان بغير وضع الجبهة بل بالانقياد تحت حكمه واما ما ورد في التلويح ان هذا السجود القهري يشمل الكل اي كل الناس فلا وجه لتخصيص كثير من الناس وان اريد السجود الاختياري فهو لا يتأتى في غيرهم فلا يصح الاسناد ووجه الدفع ظاهر على ان لنا ان نقول يريد القهري الشامل لكل الناس ولا تخصيص ههنا ويجوز ان يكون من للبيان والمعنى والحال ان كثيرا وهم الناس كلهم لكون اللام للاستغراق والجواب عن الثاني ان الصلوة موضوعة للاعتناء باظهار الشرف وتحقق هذا الاعتناء منه تعالى بالرحمة ومن غيره بالدعاء والاستغفار فانه ايضا نوع اعتناء باظهار الشرف وانما كانت موضوعة للاعتناء تقديما للاشتراك المعنوي على اللفظي والتقدير اضمار خبر للاول اي يصلي وملائكته يصلون نحو قوله نحن بما عندنا وانت بما عندك راض والرأي مختلف اي نحن بما عندنا راضون فبقي ما بحثه في حمل المشترك ان تجرد عن القرينة المعينة للمراد بحيث لا يمكن تعيين المراد اصلا فمجمل ولا يبعد ان يراد بالاجمال مطلق اشتباه المراد على ما هو مصطلح الشافعية ويحتمل ان لا حاجة الى التقييد الا عند التأمل فيحمل عندهم على الكل فلا يحمل وان اقترنت به قرينة الاعمال بالواحد معين حمل عليه اتفاقا او لو احد غير معين تحمل او لا كثر فيحمل عليه عند المجوز وعند المانع يحمل بالاتفاق اما عندنا فظاهر واما عندهم فلوجود قرينة به قرينة صارفة عن الكل او اقترنت به قرينة الالغاء اما للبعض فيحمل على الباقي ان كان واحدا معينا بالاتفاق لوجود القرينة والا اي وان لم يكن الباقي واحدا فيحمل الا عند المجوز للجمع فيحمل على الباقي الاكثر من واحد واما للكل فيحمل على المجاز الراجح اتفاقا وهو ظاهر فان تساوت المجازات بقي الاجمال وهو ظاهر

الفصل الثالث

الحقيقة الكلمة المستعملة فيما وضع له في اصطلاح التخاطب اي في اصطلاح به يكون التخاطب فاللفظ الفاعل المستعمل في التخاطب اللغوي بمعنى الحاصل مجاز وان كان فيما وضع له في اصطلاح الفلسفة ويسمى حقيقة لغوية ان كان الواضع اللغة وعرفية عامة ان كان الواضع واصطلاح التخاطب العرف كالدابة موضوعة في اللغة لما يدب على الارض وفي العرف لذات القوائم وكونها تكون تخصيص المعنى اللغوي فيصير او باشتهار المجاز كاضافة التحريم الى الخمر صارت مشتهرة في افادة خروج العين عن الحلية للفعل وحقيقة الحال سينكشف كما انشاء الله تعالى

من نهما حقيقة لغوية لاغير اقول وقد يكون بالتعميم في المعنى اللغوي لما استعمل الخطاب الخاص بالنبي عليه وعلى آله الصلوات والسلام يعم الامة عرفا وسيجيء تحقيقه ان شاء الله تعالى وعرفية خاصة ان كان الوضع واصطلاح التخاطب عرفا خاصا غير الشرع وتسمى اصطلاحية ايضا كالمنع والنقض وحقيقة شرعية ان كان الوضع واصطلاح التخاطب الشرع كالصلوة والمجاز هي الكلمة المستعملة في غير الموضوع له لعلاقة وان كان من غير علاقة كان خطاء وهي خمسة وعشرون نوعا كما في حاشية المحقق قدس سره للمختصر السببية والمسببية الكلية الجزئية واشترط فيها ان يكون للكل اسم على حدة وينتفي بانتفاء الجزء الملزومية اللازمية الاطلاق التقييد العموم الخصوص الحالية المحلية المجاورة الكون فيه الاول اليه الآلية الاستية الاشبه التضاد عموم النكرة في حيز الاثبات استعمال المعرف باللام في المعهود الذهني حذف المضاف حذف المضاف اليه الحذف مطلقا الزيادة ثم ان في النكرة العامة في الاثبات لا تحقق علاقة غائرة للتشبيه وكذا في المعرف في العهد الذهني لتشبيه الفرد المبهم بالواحد المعين واقسام الحذف والزيادة ليست من العلاقات للمجاز اللغوي في شيء وقيل اثنا عشر كما في المنهاج السببية وهي اربعة انواع الفاعلية والمادية والصورية والغائية المشابهة المشابهة معنوية كانت او صورية المضادة الكلية الجزئية الاستعداد الكون فيه المجاورة الزيادة النقصان التعلق الحاصل بين المصدر واسم المفعول وبهذه العلاقة يصح اطلاق اسم الفاعل على اسم المفعول وعكسه اطلاق المصدر على اسم الفاعل وعكسه اطلاقه على اسم المفعول وعكسه كذا في بعض شروح المنهاج وفيه ايضا ان علاقة الكون فيه ساقط عن اكثر نسخه وبعل الاشكال على ما سبع وقيل في المختصر خمسة المشاكلة المشابهة والكون فيه والاول اليه والمجاورة وقيل في البديع اربعة وهي الاخيرة وهذا كله رد الى الاجمال ولا تناقض كما حصر مشائخنا في الاثنين المشابهة والمجاورة وبهذا كما قال علماء البيان المجاز استعارة ومجاز مرسل مسئلة المختار انه لا يشترط سماع الجزئيات لانواع المجازات بحسب العلاقات خلافا للشرذمة قليلة والآمدي وان شرط التوقف ابل العربية في التجوز على النقل في كل جزئي جزئي وهم لا يتوقفون عليه بل يستعملون مجازات متعددة لم تسمع باعيانها ويعدون اختراع المجاز فضلا ولذا لم يدونوا المجازات تدوينهم الحقائق ولو كان جزئيات المجاز نقلية لدونوها وهو استدل على المختار بانه لو كان المجاز نقليا لما افتقر في التجوز الى العلم بالعلاقة بين المعاني الحقيقية والمجازية اذ السماع كاف في الاستعمال والتالي باطل لانا نفتقر الى بحث العلاقة قطعا وفيه ان المتفق عليه افتقار الواضع الى العلم بالعلاقة لا افتقار المتجوز فان اريد انه لو كان نقليا لما افتقر الواضع الى العلم بالعلاقة فالملازمة ممنوعة فانه انما يحتاج الى التعيين لا اسم من بين الاسماء وان اريد لما افتقر المتجوز فالملازمة مسلمة وبطلان اللازم ممنوع فانه غير مفتقر عند القائل بسماع الجزئيات هذا والمختار الشق الثاني من الشقين والمتجوز محتاج الى العلم بالقرينة بالضرورة الاستقرائية والمنع مكابرة القائلون بسماع الجزئيات قالوا اولا لو لم يجب النقل في استعمال المجاز بل استقل العلاقة لصح المجاز اينما وجدت العلاقة ويصح المجاز نخلة لطويل غير الانسان ايضا للمشاركة في الطول والاب للابن وبالعكس لوجود السببية والمسببية قلنا الملازمة ممنوعة بل يصح اذا لم يمنع مانع والتخلف لمانع لا يقدح في تمامية المقتضي فالتخلف لمانع لا يقتضي ح في استقلال العلاقة من غير حاجة الى السماع ولعل ذلك لما نصهم المنع للبعد عن الطبع حد بحيث لا ينتقل اليه الذهن فتدبر وقد يجاب بانه لا يلزم من عدم وجوب النقل واستقلال العلاقة بل انما يكون السبب هو كما سهاها من غير او ولعلها اعني الغير وتعقب عليه العم بانه لا خلاف لاحد في عدم دخول الغير انما الخلاف في كفاية العلاقة او اعتبار النقل معها فتدبر وقالوا ثانيا لو لم يجب النقل في استعمال المجاز لكان الاستدلال فيه قياسا في اللغة اذ كان بجامع مستلزم للحكم والا اي وان لم يكن بجامع كذلك كان اختراعا وهما اي القياس في اللغة والاختراع باطلان فلا بد من السماع قلنا لا نسلم الاختراع اذا لم يكن بجامع مستلزم للحكم وانما يلزم الاختراع لو لم يعلم الوضع للمعنى المناسب او وضع له باحد المناسبات المذكورة علما كليا بالاستقراء وههنا قد علم الوضع الكلي فلا اختراع اقول معارضا لما اجاب الجوهري وايضا انما يلزم الاختراع لو لم يدل اللفظ على المعنى المجازي عقلا ولو لم تمنع القرينة عن ارادة الملزوم الموضوع له الى اللازم المتعلق به لكن ههنا الدلالة بالعقل والانتقال بالقرينة وح لا اختراع ح على هذا لا يحتاج الى نقل اصلا لا في الجزئيات ولا في الكليات وقد تقرر

الجو لغفور سے ولعل هذا صريح الاجماع قال في الحاشية ولك ان تقول ان آل دلالة العقلية يكفي للمفهومية والقرينة للمرادية لكن لابد لصحة التركيب من امر زائد فلابد من السماع والاجازة منهم للاستعمال حتى يكون جاريا على قولنينهم وهذا هو الوضع النوعي ولا مخلص عن القول بالوضع وهذا كلام متين عند المنصف الحاذق **فائدة** لما علم من التعريف ان المجاز غير مستعمل في الموضوع له وهنا اثبت الوضع فيه ايضا فيتوهم منافقته اراد ان يزيل هذا التوهم فقال **الوضع قد يقسم** بتعيين اللفظ للمعنے والاعلية بنفسه اي بنفس اللفظ من غير حاجة الى ضميمة اي بنفس التعيين بحيث لا ينتظر بعد معرفة هذا التعيين في الدلالة الى امر زائد تعيينا شخصيا كان او نوعيا وعلے هذا ليس في المجاز وضع فانه ما يعين بازاء معناه المجازي ليدل عليه بنفسه بل بالقرينة وقد يفسر بالتعين مطلقا ولو بضم ضميمة قيل علے هذا ففيه وضع لانه عين الدلالة علے تعلق الموضوع له بالقرينة وما قيل يرد علے الاول الحرف اي وضع الحرف ونحوه مما يحتاج في تعقل معناه الى التعلق اذ لابد فيه من ذكر المتعلق فلم يكن دالا بنفسه فيخرج فجوابه انه فرق بين ان يكون المتعلق شرطا للدلالة كما في المجاز فان اللفظ والقرينة معا دالان على المعنى المجازي وبين كونه شرطا للدلالة كما في الحرف فان الدال فيه نفس الحرف وذكر المتعلق شرط خارج فافهم والظاهر في الجواب انه فرق بين ان يحتاج الى الضميمة لاجل معقولية المعنے نفسه كما في الحرف فانها يكون فيه تابعة لمعقولية المتعلق سواء عبر عنه بلفظ اولا وبين ان لا يكون شرط النفس المعقولية بل انما يحتاج في معقوليته من اللفظ وشرط فيها كما في المجاز فان معناه وان صح كونه معقولا لكن معقوليته من اللفظ ليس الا اذا لوحظ قرينة فتدبر **مسئلة** للمجاز امارات بها يستدل علے المجازية منها صدق نفيه اي نفي المعنى الحقيقي عن المجاز كقولك للبليد ليس بحمار علم ان الحمار مجاز فيه وعكسه هو عدم صدق نفي معنے الحقيقي دليل الحقيقة فليس يصح للبليد ليس بانسان فالانسان حقيقة فيه واستشكل بالمستعمل في الجزء او اللازم فانه لا يصح النفي اے نفي الجزء او اللازم و لا حقيقة اعلم ان عدم صحة نفي المعنے الحقيقي امارة الحقيقة وسند المستعمل في الجزء او للازم المعنے المجازي هو الجزء او اللازم فعدم صحة النفي لا يكون اشكالا فالاولے ان يقال ان المستعمل في الكل او الملزوم لا يصح نفي الحقيقي هو الجزء او اللازم ثم انه هل يرد علے امارة المجاز فقيل لا لاستحالة في انتفاء امارة الشئ مع وجوده لجواز كونها خاصة غير شاملة ويعقب عليه مطان هذه الخاصة شاملة لانهم قالوا ان انتفاءه علامة الحقيقة وليس يصح الا اذا كان شاملا للمجاز فاذن هذا السؤال يرد ايضا فافهم قيل لا اشكال فان سلب المعنى الموضوع له هو الجزء او اللازم من المستعمل فيه هو الكل والملزوم والم يصح باعتبار الحمل المتعارف لكنه يصح باعتبار الحمل الحقيقي الاولي فانه ليس الكل نفس الجزء ولا الملزوم نفس اللازم والمراد بصحة النفي وعدمها صحة وعدمها باعتبار الحمل الاولي فانه اذا صح النفي باعتبار الحمل الاولي علم انه مغاير للموضوع له فعلم المجازية والا يصير حقيقة اقول بل فيه اشكال فان هذا عكس المجاز ولا يمكن اخذ النفي هناك باعتبار حمل الشئ علے نفسه حتے يكون الحاصل ان صحة نفي الحمل الاولي بين الحقيقي والمستعمل فيه يوجب المجازية والا اي وان كان نفي المعتبر ههنا الحمل الحقيقي يلزم ان يكون قولك لزيد حيوان مجازا اي اطلاق الحيوان علے زيد بان يراد منه كما اذا رائت زيدا فاخبر بقولك رايت حيوانا يكون اطلاقا مجازيا لانه يصح النفي هناك باعتبار الحمل الحقيقي فان زيدا ليس نفس الحيوان فيلزم كونه مجازا وهو باطل فان اطلاق الكلي على فرده حقيقة هذا ولم يرد انه لو كان المعتبر الحمل الحقيقي لكان زيد حيوان مجازا لانه يصدق النفي ههنا باعتبار الحمل الحقيقي حتے يرد عليه ان المعتبر في المسئلة صدق نفي المعنے الحقيقي عن المستعمل فيه وههنا لا يصح نفي الحيوانية عن الحيوان نفسه زيد عن زيد حتے يكون بل انما يصح نفي الحيوان عن زيد وبهذا لا يلزم المجازية فان هذا النفي خارج عن المسئلة فتدبر ثم اعترض علے الامارتين بان سلب بعض المعاني الحقيقي لا يفيد مجازية المستعمل فيه لان المشترك المستعمل في احد معانيه حقيقة فيه ويصح سلبه الآخر عنه فيصح ان يراد سلب كل المعاني الحقيقية بنفي ارادة سلب الكل وهو ايضا غير صحيح ولما وسلب الكل اي سلب كل المعاني الحقيقية يتوقف علے مجازية المعنے المجازي فاثباته به اي اثبات المجازية بسلب الكل مصادرة فلم يصح امارة وما قيل في الجواب التوقف اي توقف سلب الكل علے مجازية المجازي ممنوع بل الكل مستلزم للمجازية اي المجازية فلا مصادرة فاقول فيه التردد في المجازية اي مجازية المجاز يوجب التردد في سلب الكل لانه يحتمل ان يكون هذا المحمل فيه ايضا حقيقة ولا يصح سلبه عن نفسه والتردد

والعلم متضادان وخلو المحل عن الضد شرط لوجود الضد الآخر فالعلم بسلب الكل موقوف على انتفاء التردد وهو يتوقف على مجازية المجاز وطلائع ان الحق
اشتراط خلو المحل عن الضد لوجود الضد الآخر بل الحق ان يكتفى في الايراد بان سلب الكل لازم للمجازية المجاز ومساويه في سجهالته وانخفائه بل اخفى فلا
امارة هذا والله اعلم فافهم اشارة الى ان الكلام في الاثبات دون الثبوت وانه اذا قصد تحصيله بالنظر فالمفروض انه لم يعلم بوجه آخر لابديهة ولا بامارة
ومعلوم ان النظرية لا يكون الا فيما يحتمل الامران فيه فاندفع منع بعض الفضلاء ومنع التوقف المستند بانه يجوز بان هذا ليس شيئا من المعاني الحقيقية
فلا يعلم المجازية بناء على عدم العلاقة المعتبرة في المجاز ولا ما اورده التفتازاني بانه يصح سلب المعاني الحقيقية للاسد عن الانسان ولا يعلم استعماله فيه فضلا
عن المجازية واجيب بان سلب البعض كاف لاثبات المجازية فاذا سلب احد من المعاني الحقيقية عما استعمل فيه علم انه مباين له والا لكان معتبرا
فيه مع المجازية في احدهما دفعا للاشتراك ولما كان المسلوب متعينا لكونه حقيقة بعين المستعمل فيه لكونه مجازا ثم ان هذا الجواب لا ينطبق ان اورد
السؤال في الحقيقة فان عدم صحة سلب المعنى الحقيقي موقوف على كونه حقيقيا وسلب المطلق لا يجدي كذا قالوا وتعقب عليه المص وقال يكفي
عدم صحة سلب بعض المعاني فانه يكون حقيقة دفعا للاهمال وهذا ليس وافيا فانه ان اريد عدم صحة سلبه عن المعاني مطلقا فلا يوجب كونه حقيقة ولا
يلزم الاهمال لجواز ان له معنى حقيقيا آخر يجوز سلبه عنه وان اريد عدم صحة سلب بعض معاني الحقيقة فهو موقوف على معرفة الحقيقة وهذا وا
سواء اريد السلب باعتبار الحمل الاولي والمتعارف كما لا يخفى على ذي كناية فتدبر فان قلت يلزم على هذا مجازية المشترك لصحة سلب بعض المعاني
الحقيقية عن المستعمل فيه قال ولا يلزم مجازية المشترك لان الكلام في المشكوك في انه حقيقة في هذا المعنى او لا وهو اي المشترك معلوم الحقيقية فيهما

ومنها اي بعض الامارات للمجاز ان لا يتبادر نفسه بل يتبادر غيره لولا القرينة وهو عكس الحقيقة فانها امارتها تبادره نفسه من غير قرينة فانه لا يتبادر غيره بل
يتبادر نفسه هادر والمشترك لوجود امارة الحقيقة فيه حيث لا يتبادر المراد عند عدم القرينة ويمكن توجيهه الى امارة المجاز ثم ان المشترك المستعمل في المجاز
لا يتبادر منه غيره لولا القرينة قيل الثاني هو الصادق الاول فاسد فان خصوص الخاصة عما هي خاصة له غير مستحيل لجواز ان يكون خاصة شاملة وهذا
نامدلان التبادر عنه من لوازم الحقيقة فالثاني متوجه لو شرط تبادر غيره للمجازية الا لو اكتفى على عدم تبادره لولا القرينة لم يرد متوجه هذا وهو انما يرد
على مذهب من نفى العموم بدلا والتبادر البدلي موجود في المشترك وربما يجاب بان المراد التبادر خطور المشترك المجرد عن القرينة واتم تبادر المراد ولكن
يخطر ان في الذهن هذا يرد مجازية اللفظ الموضوع للمركب المستعمل فيه لانه يتبادر غيره بواجب لانه لا يتبادر من اللفظ نفسه بل يتبادر في ضمن تبادر
الكل واليه ليس امارة المجاز تبادر الغير فقط بل مع عدم تبادر نفسه هذا ومنها عدم الاطراد يعني اذا استعمل لفظ في معنى لاجل وجود معنى فيه ولا يطرد
استعماله في غيره مع وجود ذلك المعنى الموجب فيه فيدل على انه استعمال مجازي نحو واسأل القرية دون واسأل البساط مع اشتراكهما في وجه الاستعمال

اقول المنع متجه لم لا يصح اسأل البساط وعدم السماع لا يدل على عدم الجواز كيف وقد تقدم انه لا يشترط سماع الجزئيات وهذا ان تم فانما يتم في المثال
فافهم ولو سلم المنع فلا ينعكس هذا لمنع المجاز اذ المنع في البعض دون البعض مع الاشتراك في وجه الاستعمال من العلاقة يحكم والتحكم غير صحيح فطلبا
فيجوز ان يمنع استعمال اللفظ في بعض افراد موضوع له دون بعض لا لكذا وهو غير صحيح وجوابه انه يجوز في المجاز الاختلاف في الانتقال مع الاشتراك في العلاقة
فما كان ابعد يمنعون فيه بخلاف الحقيقة فان الانتقال فيه بالوضع لا يختلف في الافراد بل يعرف بنحو واسأل القرية بانها الاسئل بناء على انه مجاز
في الاسناد فليس مما نحن فيه وهذا ايضا مناقشة في المثال ولا ينعكس هذه الامارة يعني يكون الاطراد علامة الحقيقة فان المجاز قد يطرد فلا يكون امارة
الحقيقة اورد على السخي فانه حقيقة فيمن قام به السخاوة ولا يطرد اذ لا يطلق على الله تعالى مع انه الجواد المطلق الجواب انه ملاحظة بالاستقرار او بالملاحظة
امر كسبي لا يتحقق فيه سبحانه فلا يطلق لعدم وجود الاطلاق وربما يجاب بانه يجوز الاطلاق لغة وانما لا يجوز شرعا لان الاسماء توقيفية ولا توقيف

فيه اولا انه موهم للمنقصية وح لا يرد العلامة المرادفة للعام ايضا هذا الايقال عدم الاطراد انما يعلم بسببه لانه ممكن بغير مخصوص والعلم به انما يعلم من جهة النقل بسبب
لا يظهر لهذا وجه ظاهر والظاهر انه من قلم الناسخ والصحيح وانما يعلم من جهة سببه كما بين فی المنطلق فيح عدم الاطراد انما يعلم حين تعيين سببه ثم عدم الاطراد عدم ولا يكون سببه الا عدم
المانع استلزم وجود المانع وعدم المقتضی وليس بسبب لوجود المانع اذ لامانع ههنا فان الكلام فيما لا نص فيه فتعين عدم المقتضی لا طراد الوضع فعدم الاطراد بعدم الحكم
فيعلم به وقد جعلته عام الوضع معلوما بالعدم الاطراد فدار وعدم القول لان توقف العلم بذی السبب على العلم بسببه انما هو فی اليقين الدائم الكلی لا فی اتفاق
الحين فی الغيب الدائم ولا فی الظنون ومباحث اللغة مظنونة ثم لنا فی توقف العلم بذی السبب على العلم بسببه لو كان يقينيا كليا كلام استوفيناه فی شرح السلم
ومنها ای من العلامات جمعه على خلاف جمع الحقيقة كالامور فعلم انه ليس متواطيا فتعدد معنى باعتبار احدهما جمع وباعتبار الاخر جمع آخر فحمل على المجاز دفعا للاشتراك
فاذا اقر هكذا افاده وفی التحرير على التقرير المشهور بان اختلاف الجمع موجب للمجازية دفعا للاشتراك انه لا اثر لاختلاف الجمع فانه يتم الكلام وهذا
لان باختلاف الجمع يعلم التعدد والمعانی وسيأتی الكلام فيه فی بحث الامر ويتضح ان اختلاف الجمع علامة الحقيقة ليستوفی الكلام هناك ان شاء الله تعالى ولا
فان اتحاد الجمع ليس امارة الحقيقة ومنها ای من الامارات التزام التقييد عند استعماله فی هذا المعنى ككلمة الكفر فان استعماله فی العقائد الباطلة لا يصح
بدون التقييد ونور الايمان ومع التقييد يستعمل فی العقائد الحقة اقول هذا منقوض بلازم الاضافة فان استعماله فی معناه لا يجوز الا بالاضافة وهی
تقييد فافهم وفيه ان المراد التزام التقييد لافادة هذا المعنى الذی لولاه لفهم معنى آخر فكانه قرينة الدلالة عليه وهذا لا يوجد فی لازم الاضافة قطعا
قال فی الحاشية ان التقييد فی مورد معين بعد معرفة استعماله فی مورد آخر بدون التقييد امارة المجاز ولازم الاضافة ليس فيه هذا النحو من التقييد فتأمل
فيه ومنها ای من الامارات توقف اطلاقه على اطلاق آخر نحو ومكروا ومكر الله فانه لا يصح مكر الله ابتداء فالمشاكلة مجاز وقد يقال تحقق العلاقة فی المشاكلة
بما هی مشاكلة مشكل اذ اين الطبخ من الخياطة فانه لا علاقة ههنا اصلا مع انه اطلق عليه فی قوله قالوا اقترح شيئا نجد لك طبخه قلت اطبخوا لی جبة وقميصا
فقيل له فكانهم جعلوا المصاحبة فی الذكر علاقة وهذا بعيد كل البعد فان المصاحبة فی الذكر يمكن فی كل لفظين فيجوز استعمال احدهما فی معنى
الآخر واعترض ايضا بان هذه المصاحبة غير معدودة فی تعداد انواع العلاقات اجاب المص بانها نحو من المجاورة واعترض ايضا بانها بعد الاستعمال
والعلاقة يجب تحققها قبله قال فی الحاشية المصاحبة المتقدمة علاقة وهی متقدمة ولا يخلو عن تكلف وقيل ليس العلاقة المصاحبة فی الذكر بل
المجاورة فی الخيال وفيه ايضا بعد فان المجاورة الاتفاقية غير كافية اقول ليس العلاقة المصاحبة فی الذكر ولا المجاورة الخيالية بل التشبيه الادعائی فانه لما اشتد
حاجته الى الجبة شبهها بالطعام الذی به قوام البدن الانسانی وشبه خياطته بطبخه لكن لما لم يعرف هذا التشبيه قبل لم يجز هذا المجاز ابتداء بل بعده فيه الحقيقة
ولهذا لا يجوز مكر الله ولا اطبخوا جبة ابتداء هذا مسئلة بعد الاتفاق على ان اللفظ بعد الوضع وقبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز فانهما من اقسام اللفظ
المستعمل استعمالا صحيحا اختلف فی ان المجاز هل يستلزم الحقيقة وهل يشترط استعمال اللفظ فی الموضوع له ولو مرة فقيل يستلزم والاصح انه لا يستلزم
لنا الرحمن لانه مجاز لغة او عرفا ولا حقيقة فقد فردة بوجهين الاول لا يطلق الا على الله ولا تحقق معناه الحقيقی فانه ذو الرحمة والرحمة رقة القلب
ولا قلب له سبحانه والثانی انه لا يطلق الا على فرد خاص من ذی الرحمة وهو الله سبحانه ولم يطلق على المطلق اصلا فان قلت قد يطلق اصحاب مسيلمة الكذاب
عليه لفظ الرحمن وقد اشتهر حتى قال ابو جهل عند سماع الرحمن من رسول الله عليه الصلوة وآله واصحابه اجمعين وسلم لا نعرف الرحمن الا رحمن اليمامة
اجاب بقوله ورحمن اليمامة مردود فانه ليس على طبق اللغة بل انما هو تعنتهم وجهلهم ثم الوجهان غير وافقين فانه لم يقم دليل على ان الرحمة رقة القلب
بل يجوز ان يكون موضوعة للتفضل والاحسان نعم فی الانسان لا يكون هذا التفضل بغير عظيم وهذا التعظيم باعتبار سعة المرحوم عليه وشموله لكل احد وبالعام
المرحوم مبين للنعماء من حيث الكثرة والشدة وهذا لا يوجد فی غيره تعالى وبعد التنزل اطلاق العام على فرد منه ليس بمجاز تأمل فی هذا التنزل ولنا

عسى ونعم لانهما صيغتان للاخبار ولم يستعملا فيه قط بل في الانشاء فقط هذا ايضا مجرد دعوى لم تقم عليه دليل وقلنا المبهمات على رأي وهو رأي من يجعلها موضوعة
لمفهوم كلي يستعمل في الجزئيات ولا تعني ان اعني احدا لا يصلح حجة لاستعمار اي شهيد الحجة العدلة على بطلانه واما الاستدلال على المطلوب بالمركبات نحو قامت
الحرب على ساق وشابت لمة الليل فانها مجازات ولم يستعمل هذه التراكيب في معانيها الحقيقية قط فخروج عن النزاع فانه في المفردات وههنا مجاز في الهيئة
التركيبية ولا يجوز في شابت وقامت الملة فانهما مستعملان في معناهما الحقيقي ايضا وما قيل عليه انه مشترك الالتزام علينا وعليهم لانتفاء معنى تحقق موضوع بازائه اللفظ
ولا بد منه انما النزاع في كونه مستعملا فيه ولا فوهم فاسد لانه لو وجب للمجاز معلومية المعنى وان كان موهوما غير متحقق في نفس الامر وهي اي المعلومية متحققة اما تحققه
اي المعنى في الواقع فليس لواجب كما للكواذب ومن ههنا تخرج الجواب بوجه آخر عن الدليل فانه يجوز ان يكون لها حقيقة يستعمله الكذب والهزال والناقل
فافهم وما قيل في التحرير انه مشترك الالزام الا ان يلتزم صحتها بالاتفاق على ان المركب لم يوضع شخصا والكلام فيه ثم ان الكلام الى ان المجاز لا بد له من الوضع الشخصي
وهل يجب استعماله فيه ام لا فيه كلام فانه لا خصوصية للوضع الشخصي الا ترى انهم استدلوا بالرحمن وعسى مع انهما موضوعان بالوضع النوعي بل يخرج من
بحث المشتقات والافعال الملزمون قالوا لو لم يستلزم المجاز الحقيقة انتفت فائدة الوضع وهي افادة المعنى التركيبي حين الاستعمال اذ لا استعمال فلا
افادة قلنا الملازمة ممنوعة فان انتفاء فائدة خاصة لا يوجب انتفاءها مطلقا فان صحة التجوز من الفوائد ولم ينتف بل بطلان الثاني ممنوع اذ لا
استحالة في انتفاء الفائدة اقول اذ كان الواضع هو الله تعالى كما هو الظاهر فالبطلان اي بطلان انتفاء الفائدة ظاهر مسئلة قد اختلف في نحو انبت
الربيع البقل هي فيما اذا اسند المسند الى ما حقه ان لا يسند اليه على اربعة مذاهب الاول انه مجاز في المسند فانه اريد به غير الموضوع له وهو التسبب العادي
مثلا وان كان وضعه للتسبب الحقيقي وذلك قول ابن الحاجب وقرر بان الفعل يدخل في مفهومه النسبة الى القادر الفاعل فاذا اسند الى غير القادر يكون مجازا
البتة وربما تعوق عليه علماء البيان من ان الفعل لا يدل بحسب الوضع على ان فاعله يلزم ان يكون قادرا سببا حقيقيا او غير قادر او سببا غير حقيقي فان
الفعل انما اخذ في مفهومه النسبة الى فاعل ما لا الى الفاعل القادر واذا كان الفاعل عم من المختار وغيره والسبب الحقيقي وغيره فليس ههنا كالسبب الحقيقي هو مدلول الفعل
حتى يكون الانتقال الى التسبب العادي مجازا ورد ايضا بان من الافعال ما ليس اسناده الى القادر المختار فيلزم ان يكون هذه الافعال مجازات والتزامه
بعيد كل البعد ورد ايضا بان الحكم بدخول النسبة الى الفاعل القادر لوجه دون بعض الافعال مسندة اليه ليس اولى من العكس ثم اعلم ان الخطاء من المترجمين في تقرير
كلامه وهم معصومون عن هذه الشناعات فالمراد ان في مدلول الفعل النسبة الى القادر بل مراده لما صدر ممن لا يعتقد ظاهره عرفا ان فيه تاويلا فاول في المسند
وحكم بان المراد منه ما يصلح لان يسند الى المذكور وههنا المذكور الاثبات بمعنى اللغة والعرف خلق النبات فيجوز عن التهيئ والاستعداد له وهو التسبب العادي وعلى
هذا القياس يأول في كل مثال يليق به وعلى هذا الامر عليه شيخ وهو الذي اختاره بحر نفوري في تحقيق كلامه في الفوائد ولعل المص الى هذا اشار بقوله فقال الثاني انه
اي التجوز في المسند اليه الذي هو الربيع وهو قول السكاكي انه استعارة بالكناية وهي عنده ذكر احد طرفي التشبيه وارادة الآخر بادعاء انه من جنسه فههنا شبه الربيع
بالقادر المختار في تلبيس الانبات وذكر الربيع واريد به القادر المختار بادعاء ان الربيع قادر مختار الا انه اريد به قادر غير ربيع فالمقصود الذاتي تشبيه الربيع بالقادر ونسبة
الانبات قرينة عليه وقال السكاكي ان هذا النحو نعني عن القول بالاسناد المجازي فهو اولى لكونه اقرب الى الضبط واورد انه لا يكون معنيا عن المجاز العقلي كما زعمه السكاكي
وعدم السكاكي اغناء وعن القول بالمجاز في النسبة فانه لا يصير بادعاء القادرية كما سيجي الا ان نسب اليه الانبات الا بتاويل واورد ايضا انه لا يكون مجازا في المسند
اليه لانه مستعمل في معناه وانما حدث ادعاء غير مطابق للواقع وهو لا يصير اللفظ مجازا مع انه حكم بانه مجاز فيه الثالث انه يجوز في الاسناد والربيع على معناه
وكذا الانبات والمتكلم شبه الربيع بفاعله في التلبيس بما اسند اليه الانبات اسناده اليه للمبالغة في التلبيس وهذا قول الشيخ عبد القاهر وغيره من المحققين
من علماء البيان وهو الاقرب الى الصواب قال من تتبع استعمالات البلغاء وراجع الى وجدانه وجد هذا المعنى مناسبا وهو مستبعد الشيخ ابن الحاجب لاتحاد جهة

الاسناد في التركيبات كلها في العرف واللغة تحصل لبعض الاسنادات مجازا دون اخرى تحكم مستبعد للفرق الواضح بين قولنا صام زيد وبين صام نهاره فانه يعلم ضرورة ان الاول واقع في محله دون الثاني والحاصل ان لكل اسناد حقا في اللغة والعرف ان يقع في محل وهو الامر الذي يقوم به المسند فاذا عدل عن محله الى الملابس كان مجازا البتة واعلم انه قد قرر شارح المختصر في شرح المختصر والفوائد الغياثية مذهب الشيخ عبد القاهر ان ههنا تاويلا في التركيب فان الهيئة التركيبية في قولنا صام نهاره موضوعة لقيام الفعل بالفاعل فاذا استعمل واريد وقوعه في الظرف كان مجازا البتة فليس جهة الاسناد في صام زيد وصام نهاره واحدا فان الهيئة التركيبية في الاول مستعملة لما وضعت له بخلاف الهيئة التركيبية الثانية فعلى هذا الظاهر ان الاستعارة تمثيلية ثم ان هذا النحو من التاويل وان كان محتملا الا انه البعيد ان يكون مذهب الشيخ عبد القاهر بل الذي قرره الثقات هو ان التاول في الاسناد نفسه والكلمات والهيئة على معانيها فانهم الراجح قول الامام الرازي وهو انه التجوز في المعنى فقط والاجزاء باقية على حقائقها التي في العرف واللغة وذلك بان ينتقل من اثبات الربيع الى اثبات الله فيصدق به ويعلم ان النقل هي نقل الكلام من اسناد الانبات الى الله تعالى الى الاسناد الى الربيع للمبالغة فتدبر وتوضيحه ان المفردات والاسناد التي هي اجزاء الكلام ماضية على حقائقها لكن ليس المقصود الى بالذات الحكم المفاد منه بالذات بل لان ينتقل منه الى الحكم بالمسند على فاعله الحقيقي ويفعل هذا للمبالغة بخلاف القول الثالث فان فيه الطرفين على الحقيقة والاسناد على التاويل المقصود هذا الاسناد المجازي كذا قرره على هذا لا يفارق كثيرا من الكناية وقد فرق في الفرائد بان في الكناية يعبر اللازم عنوانا ومعبرا للملزوم فان طويل النجاد عنوان لطويل القامة بخلاف ما نحن فيه فانه ليس ههنا شيء عنوانا للمقصود بالذات وهذا ليس فرقا معتدا به فان عدم المغايرة ههنا لان المنتقل منه كلام تام وكذا المنتقل اليه حكم مستقل فالحكم المستقل لا يصح عنوانا لحكم مستقل آخر لكن طريقة الانتقال فيهما واحدة هذا وههنا وجه آخر هو ان شبه الهيئة الحاصلة من وقوع الانبات في الربيع بالهيئة التركيبية الحاصلة من اثبات الفاعل فعبر بالعبارة الموضوعة للثانية عن الاولى وهذا هو الاستعارة التمثيلية وعليه حمل الشيخ ابن الهمام كلامه لم يرتض به المصنف وقال وما في التحرير انه استعارة تمثيلية عنده فوهم لان التمثيل تشبيه المقصود وههنا لم يقل به الا ما كيف وهو من المجاز اللغوي في المركب والامام يقول ان المجاز عقلي لا لغوي كما صرح به في شرح المختصر كذا في الحاشية واعلم ان عدم مقصودية تشبيه الهيئة بالهيئة غير ظاهر وانما هي دعوى من غير حجة فان تشبيه هيئة قيام الفعل بالفاعل بهيئة وقوعه في الزمان بايقاع القادر ليس ببعيد كما لا يخفى ثم ما قرر شارح المختصر مذهب عبد القاهر ثم انه نقل في بعض كتب المنطق عن الامام الرازي انه لا يقول في المركب بوضع على حدة غير وضع المفردات بل المفردات الموضوعة للمعاني اذا ركبت على وجه مخصوص حصل معنى تركيبي عقلا فالاستعارة التمثيلية لا يصح ان يكون عنده لغويا كيف المفردات باقية على معانيها وليس للمركب وضع على حدة فليس ههنا استعمال في غير ما وضع له اصلا ثم الذي يظهر من تتبع كلام الامام الرازي انه انما يقول بالتجوز في النسبة لا غير من الطرفين حتى يكون مجازا في الظرف او المجموع المركب حتى يكون استعارة تمثيلية قال في نهاية الايجاز اذا قلنا اشاب الصغير كسر الغداة لم يكن المجاز فيه لنقل صيغة اشاب الى غير معناه الاصلي بل المجاز فيه ان الشيب لم يحصل الا بفعل الله تعالى ونحن لم نستند واليه بل سندناه الى كر الغداة واسناده الى قدرة الله حكم ثابت له لذاته لا بسبب وضع واضع فاذا اسندناه الى غيره فقد نقلناه عما يستحقه لذاته في العقل فيكون التصرف في امر عقلي فيكون مجازا عقليا وقال في المحصول مثاله من القران واخرجت الارض اثقالها وقوله مما تنبت الارض فالاخراج والانبات غير مسندين الى الارض في نفس الامر بل الى الله تعالى وذلك حكم عقلي ثابت في نفس الامر فنقله عن متعلقه الى غيره نقل حكم عقلي لا لفظي لغوية فلا يكون هذا المجاز الا عقليا انتهى وانت اذا تاملت في هذه الكلمات علمت ان الامام الرازي انما يقول بالتجوز في الاسناد لا غير بان نسب الفعل بالنسبة القيامية الى ما حقه ان ينسب اليه بالنسبة الظرفية وهذا قول عبد القاهر فتوهم المخالفة نشاء من قلة التدبر فقد ظهر لك حقيقة ما قيل ليس بين الامام الرازي والشيخ عبد القاهر خلاف اصلا ارتضى به البحر الغوري في الفرائد وحاشية فتدبر بكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام مسئلة المجاز اولى من الاشتراك عند التردد في انه مجاز ام مشترك لان المجاز اعم وجودا بالاستقراء حتى قيل ان شطر اللغة مجاز وان الاشتراك مخل بالتفاهم لولا القرينة فانه يحمل على ما فرائد به

على انه ما المراد بخلاف المجاز فانه لا يخل بالفهم اذ يحمل المخاطب عند القرينة الصارفة عن الحقيقة عليه وبدونها على الحقيقة فاندفع ما قيل ان هذا الوجه مشترك الورود
في المجاز ايضا لا يفهم المقصود بل غيره وجه الدفع الفرق بينهما بحسب المخاطب دون المتكلم فانه لا يتوقف كذا في الحاشية واورد عليه ان المخاطب يحمل عند عدم القرينة على
خلاف المراد فيخل بالفهم وعند القرينة لا اختلال في شئ منهما والجواب ان القرينة شرط استعمال المجاز فاذا عدمت تعينت الحقيقة للارادة واما المشترك فلا
يشترط القرينة فيخل بالفهم هذا وانه اى المشترك يؤدي الى مستبعد وهو الاشتراك بين المتضادين او الى حكم احد الضدين على الآخر عند خفاء القرينة بخلاف
المجاز فان التضاد مع كونه اقل نزل منزلة التناسب فلا استبعاد اورد على التوجيه الاول بان نفس وقوع الاشتراك بين الضدين اى استبعاد فيه وعلى الثاني
ان المجاز فيه الضرر اذا كان باعتبار التضاد وان اعتبر تناسبا لا ينتقل فيه الى الحقيقة عند خفاء القرينة فيحكم عليه بحكم حكم به على المجاز اى المضاد له تقدير وعورض بان
المشترك يطرد الحقيقة والاطراد من لوازمه فلا يضطرب وبان المشترك يشتق منه نظرا الى المعنيين فيتسع الكلام وفيه ان الاشتقاق مشترك بين المعنى الموضوع
والمجازي فالاتساع بحاله تقديرا وبان المشترك يصح التجوز منه لكونه حقيقة فتكثر الفائدة باعتبار فائدة اعني التطرق شتى وبان المشترك اكثر وقوعا كيف انه مستغن عن العلاقة فهو
اقل مقدمات اذ الاقل مقدمات يبعد وقوعه وانه مستغن عن العلاقة عند عدم القرينة فيتوقف والاولى عند خفاء القرينة لان المستعمل للمجاز يحتاج الى قرينة التجوز قلنا الا تعارض فيما ذكرتم فيما ذكرتم اذ لا يطلق كما صح علمه
الماهية اقوى مما سواه والغلبة في المجاز فهو اولى تتمة النقل والاضمار والتخصيص اولى من الاشتراك المجاز والاضمار والتخصيص اولى من النقل لما مر والمجاز
مثل الاضمار لتساويهما في الوقوع فلو احتاجا فهما متساويان وغير هذا اى من المجاز والتخصيص فالتخصيص خير من الاضمار لانه مثل المجاز والاشتراك خير من النسخ لان النسخ اقل منه وكذا
الاشتراك بين علمين خير منه بين علم ومعنى وهو خير منه بين ضدين كذا قالوا والوجه الاكثرية مسئلة المجاز واقع في اللغة بالضرورة الاستقرائية خلافا لابي اسحق الاسفرائني
قال لانه يخل بالتفاهم فان الفهم انما يتوجه الى الحقيقة وهو وهم لانه لا يجوز استعماله من دون قرينة ورد لا اخلال ومعوض لانه يبقى الاجمال لانه ايضا يخل بالفهم
مع انه واقع اتفاقا ونقل عنه انه يسمى المجاز مع القرينة حقيقة فيخرج حاصل مذهبه ان المجاز بلا قرينة غير واقع في اللغة وهو صحيح موافق للجمهور فالخلاف لفظي حينئذ
مسئلة المجاز واقع في القران والحديث خلافا للظاهرية لنا قوله تعالى الله يستهزئ بهم فان الاستهزاء حقيقة لا يتصور منه تعالى فهو مجاز عن الجزاء المشابه له وقوله
تعالى واشتعل الرأس شيبا فان الاشتعال حقيقة لا يمكن فهو مجاز عن بياض الشيب وقوله تعالى واخفض لهما جناح الذل فلا جناح للذل حقيقة بل استعارة
بالكناية وغيرها من الآيات نحو انى اعصر خمرا وقوله صلى الله عليه وآله واصحابه اجمعين وسلم من قتل قتيلا فله سلبه والاستدلال بقوله تعالى ليس
كمثله شئ فان الكاف زائدة فيه فهو مجاز بالزيادة خروج عن البحث فان النزاع انما هو في المعنى المذكور من المستعمل في غير ما وضع له والمجاز بالزيادة
والنقصان ليس منه كما قيل اقول ليس هذا خروجا عن البحث بل النزاع فيه مطلقا سواء كان بالمعنى المذكور او بالزيادة او بالنقصان كما يدل عليه
دليلهم .... واستخلاصهم عن الاستدلال بانه لا مجاز فيه بالزيادة بل الكاف على معناه وقرروه بانه نفي لشئ نفي اللازم وهو مثل المثل والمقصود نفي
الملزوم وهو المثل فان المثل يلزم لمثل المثل لانه اذا كان للشئ مثل فهو مثل مثله فقيل نفي مثل المثل نفي له وهو كقولهم لا يليق بجنابك ان يكني بالكفر فانه ليس
الكفر الا ان مفهومه الصريح نفي مثل المثل عن الشئ لا نفي نفسه فتقرير وجه دلالة الاستخلاص عليه بانه لو كان النزاع مخصوصا لكفى ان يقال انه خارج عن محل
النزاع لكن هذا الدلالة انما يتم لو لم يكن الاستخلاص عليه تنزلا ويدل عليه جوابهم عن قوله تعالى واسئل القرية حكاية عن اخوة يوسف حين جاؤا من
عند اخيهم ابيهم مع تركهم اخاه العيني من جهة السرقة انه على سبيل التحدي والمقصود انك يا يعقوب نبي فاسأل العمران فانها تجيبك ان القرية مجتمع الناس
مشتق من القري اي الجمع في الانسان فلا استحالة في السؤال عنهم ما خوذ من قريت الناقة اي جمعت ومنه القران لمجموع الآيات ووجه دلالة هذا الجواب انه لو لم يكن
النزاع مما .... لهم ان يقولوا يجوز ان يكون هذا من قبيل الحذف خارجا عما نحن فيه الا انه تم لو لم يكن تنزلا وان كان الاستخلاص لا ذكره ضعيفا اما الاستخلاص عن
الدليل الاول فلانه تكلف لا يخفى واما الجواب الاول عن دليل الثاني فظاهر انهم لم يريدوا التحدي كما يدل عليه السياق والعير التي اقبلنا فيها واما الثاني

فلان القرينة ناقص وقد مرت الثانية والقران مهموز اللام فاين الاشتقاق بهذا الظاهرية قالوا المجاز كذب لانه لا يصدق نفيه فيصح في استعمل الدوس قتيلا ما استعمل
واذا كان كذبا فلا يقع في القران والحديث والجواب ان النفي للحقيقة فهي كذب لا للمجاز للمراد فلا يلزم كذب ما هو المراد واقول يضا لزم لا يدل على عدم وقوع حكاية
عن الكفار كعقائدهم الباطلة الواقعة فيه فانه لا استحالة في نقل الكلام الكاذب ولعل مرادهم انه لم يقع بتصرف من الشارع اذ لا مجاز الا على قانون اللغة
لا باختراع منه فيئول الى ما قيل لا مجاز في القران اي بتصرف منه بل المجاز في كلام العرب اي بتصرف منهم ولعل مراد هذا القائل انه لا مجاز في القران الذي
هو كلام الله تعالى وصفته الغير المخلوقة وانما المجاز في كلام العرب هو الكلام اللفظي المقروء على الالسنة واما قولهم لو كان المجاز في القران يلزم ان يكون
الباري متجوزا ولا يصح اطلاق المتجوز عليه سبحانه فجوابه ان فيه ايهاما بالمنقصة فانه للانتقال من مكان الى آخر فلذا لا يطلق عليه لانه لم يرد المجاز في كلامه
او لا توقيف من الشارع واسماء الله تعالى توقيفية فلا يطلق المتجوز عليه لهذا لا لعدم ايراده المجاز مسئلة الاظهر ان في القران معربا وهو لفظ عجمي استعمله
العرب على وضعه العجمي في محاوراتهم كما روي عن عبد الله ابن عباس وعكرمة ونقاه الاكثر لنا المشكوة هندية وسجيل فارسية اصله سنك كل وقسطاس رومية
وقد وقعت في القران قال الله تعالى مثل نوره كمشكوة وقال وزنوا بالقسطاس المستقيم وقال ترميهم بحجارة من سجيل ثم كون المشكوة هندية غير ظاهر فان
البراهمة العارفين بالسنسكرتا الهندية لا يعرفونه نعم المشكوت بضم الميم والسين المهملة بمعنى التبسم هندي وليس في القران لهذا المعنى كذا في الحاشية فان قلت
يجوز توارد الاتفاق من تعيين قال والاتفاق كالصابون فانها لغة فارسية وعربية اليعربية فانه نادر لا يقاس عليه غيره ثم انه لا اتفاق في الصابون فان
الذي في العربية بالصاد وفي الفارسية بالسين ونقول بل نفرض على انه لا صاد في لغتنا والاستدلال بنحو ابراهيم فانه لفظ عجمي وقد وقع في القران لا يتم لانه
العلم لا نزاع فيه اي في وقوعه في القران فنحو ابراهيم خارج عن مسئلتنا على انه ليس بمعرب فانه اسم الجنس الذي وضعه غير العرب ثم استعمله على ذلك الوضع بالتغيير
اولا فالعلم خارج عنه فلا حاجة الى التخصيص زائد ثم المنكرون للوقوع قالوا اولا لو وقع المعرب في القران لزم ان لا يكون عربيا لاشتماله على غير العربي فالكل لا انتفاء العربية في الجزء والجواب انه يكفي
وقد قال تعالى انا انزلناه قرانا عربيا قلنا لا نسلم الملازمة وانما يلزم عدم كونه عربيا لو لم يكن معربا واذا كان معربا صار عربيا بالتعريب على ان ضمير انا انزلناه
للسورة على تاويل الكلام فح فبطلان اللازم ممنوع والآية انما يدل على ان السورة التي هي فيها عربية فان قلت فكيف يصح حمل القران على السورة قال القران
كالماء يصدق على القليل والكثير مع ان للاكثر حكم الكل واذا كان الاكثر عربيا كان الكل عربيا فيجوز ان يكون اطلاق العربي على القران باعتبار اكثر
الاجزاء ولا يبعد ان يقال المراد انا انزلناه قرانا عربيا في النظم لا المفردات فان المعتبر في كون اللغة فارسية او عربية هو النظم وقالوا ثانيا لو كان
في القران معرب لزم تنوعه الى الاعجمي والعربي وهو باطل اذ قوله أأعجمي وعربي ينفي التنوع قلنا لا نسلم انه ينفي التنوع بل المعنى أكلام اعجمي ومخاطب
عربي لا يفهم فعن التنوع ولفيه ساكت اقول الملازمة ممنوعة انما يلزم التنوع لولا التعريب اذ بالتعريب صار الكل عربيا لكن وقوع لفظا
فقط لا يستلزمه تنوع الكلام فافهم مسئلة المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق يعني ان اللفظ المستعمل في المعنى المجازي فرع لنفسه المستعمل في الحقيقي لما
قيل ان اللفظ المستعمل في المعنى المجازي فرع للفظ آخر موضوع بازاء هذا المعنى والا لزم ان يكون هذا ابني خلفا عن هذا حر والسياق عليه التفريعات
كما لا يخفى ويا بى عنه كلام الامام فخر الاسلام كل الاباء لكن اختلفوا في جهة الخلفية فهي عند الامام ابي حنيفة رح في التكلم اي التكلم بالمجاز خلف عن التكلم بالحقيقة
فلفظ هذا ابني مراد به العتق خلف عن لفظ مراد به البنوة واذا لا بد من امكان الاصل لثبوت الخلف فيكفي صحة التركيب على ضابطة العربية ليصح التكلم وهو الحق
بشهادة استعمال الله تعالى ورسول الله صلوات الله وسلامه عليه وآله واصحابه واستعمال البلغاء وقالا الخلفية في الحكم فحكم انت ابني مراد به العتق خلف عن
حكمه مراد به البنوة فلا بد عندهما لصحة المجاز من امكان الحكم المستفاد من الحقيقة فانت ابني مقولا للاكبر سنا اي لمن لا يولد مثله عن مثله يوجب العتق
عنده بوجود شرط المجاز وهو صحة التركيب واستحالة الحقيقة حذرا عن اللغو لا يوجب العتق عندهما لعدم امكان حكم الاصل وهو البنوة فان قلت

(ن فقط)

ان الخليفة ههنا يعني انه لا يصح الحمل على المجاز ما امكن الحمل على الحقيقة لا يلزم منه اشتراط المجاز بامكان الحقيقة والخليفة في الحكم لا يوجب امكانه بخلاف
خليفة الحنث البر فان الحنث انما يكون فيما وجب فيه البر فثبت لا شك ان المجاز لا بد له من محل صحيح تتحقق فيه يخرج به عما كان عليه من الحالة الاصلية وان كان هذا
سكا بدءة ثم هذا المحل للفظ المذكور من حيث انه يفيد المعنى بحسب التركيب عند الافادة وعندهما ذلك للفظ من حيث يصح حكمه للمعنى فمنه صحة التركيب هكذا ينبغي
ان يفهم فان قلت سلمنا صحة التجوز لكنه يمكن على انحاء فلم اوجب الامام العتق مع انه يمكن حمله على الشفقة اجاب بقوله ولتقديم العتق على الشفقة
لانه اي العتق لازم للبنوة لا يتخلف فالحمل عليه اولى بخلاف الشفقة ولهذا لا يعتق في اخي لشيوعه في الدين فيحمل عليه اللهم الا اذا قال اردت العتق ثم هذا
غير واف لان الشفقة ايضا لازم غير متخلف عرفا حتى يعدونه من الاحوال المؤكدة واما العتق فانما يعرف لزومه للبنوة من له نوع من التمييز فينبغي ان يحمل على الشفقة
ولا اقل من ان يحال على النية ولا يحكم بالعتق لا قضاء ولا ديانة والحق عند هذا العبد في الجواب ان هذه الكلمة بعد ما كان في الجاهلية يقصدون منه الاعتاق
من حين الملك ويريدون به ثبوت الميراث مثل ميراث الابن حتى صار الاعتاق لازما عرفيا بحيث يفهم من هذا اللفظ لا غير صار صريحا في العتق ولما نسخ الشرع
التبني سقط حكم الميراث وبقي حكم الاعتاق ثم العلاقة بين الحقيقي والمجازي ههنا اما اللزوم فالحرية من حين الملك من لوازم البنوة فاطلق الملزوم واريد اللازم على
سبيل ارسال المجاز وقيل استعارة للمشابهة الظاهرة بين الابن والحر من حين الملك وما قيل انه لا يصح الاستعارة ههنا لان المشبه مذكور ومن شرط الاستعارة
عدم ذكره نسيا منسيا فهو من قبيل زيد اسد وهو تشبيه كما نص عليه علماء البيان والاعتاق في التشبيه فانه لا يعتق في هذا مثل الحر ففاسد الا ما في التلويح ان التشبيه
بوجه مطلق ولم يذكر ههنا الخاص لان غاية ما يمكن الذكر ايضا لم يجوزه التشبيه علماء البيان حتى حكموا بان نحو زيد اسد تشبيه حتى حمل صاحب الكشاف قوله تعالى صم بكم عمي على التشبيه قالوا
ذكر المشبه في الكلام بحيث ينبئ عن التشبيه ممنوع في الاستعارة والعدم من هذا ما في التوضيح ان الممنوع انما هو اذا كان المشبه مبتدأ والخبر جامدا وههنا الخبر
مشتق فيصح الاستعارة كما في الحال ناطقة ولا يخفى ما فيه بل لان هذا القول مما ادعيه علماء البيان ولم يصححوه ببرهان اصلا فلا اعتبار بقولهم بل الظاهر من
الاستعمال خلافه كما في قوله تعالى كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر فان المشبه الذي هو الفجر مذكور على نحو ينبئ
عن التشبيه مع انه اريد من الخيط الابيض الفجر مجازا والا لم يصح البيان به وكذا في قوله تعالى واشتعل الرأس شيبا فان الشيب هو المراد باشتعال الرأس والا لم
يقع تمييزا وفي قول الشاعر على اسد وفي الحروب نعامة فاريد من الاسد المجترئ والا لما صح تعلق الظرف به وامثال هذا كثيرة وبالجملة الاشتراط في
الاستعارة لعدم ذكر المشبه مما لم يؤيده استقراء ولا شاهد عليه اصلا فلا يسمع قولهم هذا ولك ان يقول سلمنا ان الاستعارة مشروطة بذلك لكن نحو زيد
اسد تشبيه فليس هذا التشبيه بان يكون الاداة مقدرة كيف ويكون كلاما مفصولا ولم يكن تشبيها بليغا بل المعنى ان المتكلم قصد منه التشبيه الكامل وتحقق
المشابهة في وجه الشبه فادعى ان زيدا عين الاسد على طريقة الاسناد المجازي فهذا ابني ان كان تشبيها بليغا فيكون معناه ان مشابهته للابن في العتق
من حين الملك بلغت الى ان صار عين الابن وفي هذا الاعتاق لازم قطعا وليس مثل هذا مثل اخي فانه لم يدع فيه كونه من افراد الابن حتى يلزم العتق فافهم فانه
سانح عزيز فان الانتقال الى المجازي من المعنى الحقيقي فانه اذا فهم من اللفظ ودل على القرينة على انه غير مراد انتقل الى المجازي وهو اي الانتقال من المعنى الحقيقي
يتحد صحة الكلام من حيث العربية اذ لصحة العربية يعنيهم ما وضع له في تلك اللغة فينتقل منه الى ملابساته لا صحة الحكم الا ترى انه يفهم من اللفظ عند الاطلاق
الحال كما لا يخفى على ذي كياسة فاذن لا فرعية الا من جهة التكلم وهذا اولى مما هو المشهور ان المجاز تغيير اللفظ من حال الى حال فيكون الفرعية من جهة
اللفظ لا من جهة الحكم فانه يرد عليه انه مسلم ان التغيير فيه في اللفظ لكن لا يلزم منه ان الفرعية من جهة التكلم بل غاية ما لزم ان اللفظ من حيث انه تغير فرع
نفسه من حيث انه متغير عنه واما جهة الخلفية فلم يعلم انه اي شيء ولم يتعين بعد وان كان يجاب عنه ان التجوز لما كان تغيير اللفظ من معنى الى آخر فلا ينتظر في هذا التغيير
الا الى صحة الافادة وهو المصحح التركيب على القانون العربي ولا يتوقف على صحة الحكم في نفسه فانه مما لا دخل له في الافادة فتدبر ثم قيل انت ابني احترازا للحرية

من تحت الملك فعلى هذا العتق قضاء واما ديانة فان كان تحقق منه الاعتاق فيعتق وان لا فيصير ام ولده اقول فيما فيه لانه وان كان اقرارا لكنه اقرار بالحرية لا بالبنوة والمستلزم لامومية الام هو الثاني لا الاول الا ان يقال انه كان يقصد من هذه العبارة التبني وثبوت جميع احكام الابناء من العتق من حين الملك وامومية الام والميراث حتى صار عرفا فيه الا ان الشرع لما نسخ التبني والميراث بقي العتق فيه وفي امه حق العتق كما كان فتامل فيه وقيل ليس باقرار بل انشاء للاعتاق بمنزلة انت حر من حين الملك وعلى هذا العتق قضاء وديانة فلا يصير امه ام ولده وفي التحرير الاول اي كونه اقرارا اصح لقوله اي قول الامام محمد في كتاب الاكراه من جامعه اذا اكره رجل على قول هذا ابني لعبده لا يعتق عليه والاكراه انما يمنع صحة الاقرار بالعتق لا الانشاء فعلم انه اقرار اقول ليس عدم العتق فيه لعدم صحة الاقرار حتى لو كان انشاء يعتق بل لان المجازي يتوقف على النية لان اللفظ للحقيقة فهي الاسبق الا بنية الصارفة عنها والاكراه محل فوت الارادة والقصد فلا تثبت هناك الا ما جعل للفظ فقط علة تامة له لا ما يثبت بالنية فهذا لتوقفه على النية لا يصح انشاء كان او اخبارا حال الاكراه وهذا الكلام غير موجه فانه ليس يلزم توقف كل معنى مجازي على النية بل المتوقف عليها هي الكناية سواء كانت حقيقة او مجازا وجعل الالفاظ الصريحة علة تامة سواء كانت حقائق او مجازات وانت ابني من الصريح صرح به صدر الشريعة وغيره فان استحالة الحقيقي صرف اللفظ الى المجازي صرفا ظاهرا لا خفاء فيه كذا صيرته عرفا فلو كان انشاء لم يتوقف على النية وصح في الاكراه فعدم صحته حال الاكراه دل على كونه اقرارا فتدبر ولهما ان الحكم المقصود من اللفظ كالخلفية للحقيقة او المجاز والجواب ان هذا تحكم كيف ولا ملابسة للمقصودية باعتبار ما فيما يتعلق بالدلالة بل الخلفية ههنا في الدلالة وهي تابعة لصحة التركيب على قانون اللغة اقول الا ان الخلفية بالنظر الى الحكم اولى بل الصون اي صون الكلام عن اللغو الذي يلزم على الخلفية في الحكم اولى لان الكلام للافادة لا للالغاء فتامل فان لهما ان يقولا نعم الصون اولى لكن مهما امكن وههنا غير ممكن لانتفاء شرط المجاز لكن الامر غير خفي على المتامل واما قولهما في الاستدلال في قطعت يدك اذا اخرجها صحيحين ولم يجعل هذا الكلام مجازا عن الاقرار بالمال والتركيب صحيح والقطع سبب لوجوب المال فعلم ان امكان الحقيقي شرط وقد انتفى ففيه ان القطع ليس سببا للمال مطلقا بل اذا قطع خطأ يجب المال على وجه مخصوص فالعلاقة قاصرة لا يكفي للانتقال عرفا لا لعدم صحة حكم الحقيقة وحاصل الجواب انه لا يلزم من صحة التركيب صحة المجاز اذ لا يلزم من تحقق شرط واحد تحقق المشروط لاحتمال فقدان شرط واخر ولعل ههنا عدم تحقق العلاقة المصححة فانه ليس القطع سببا للمال المطلق بل للمال المخصوص الذي لا يصح وجوبه ولا ينتقل الذهن من القطع الى المال المطلق اصلا فلا يرد ان البنوة ليس سببا ايضا للاعتاق مطلقا بل عند وجودها كالقطع فانه سبب عند وجوده خطأ ومفض الى المال وجه الدفع ظاهر ثم نقول هما لا يشترطان الا امكان الحقيقي عقلا في ظاهر الامر لا وقوعه في نفس الامر وههنا القطع ممكن عقلا وان لم يقع فلا دخل لفقدان المعنى في عدم صحة المجاز فان قلت قد اتفقا على انعقاد النكاح بلفظ الهبة في الحرة مع ان المعنى الحقيقي لا يصح لانها لا توهب اجاب بقوله واما اتفاقهما على انعقاد النكاح بالهبة في الحرة ولا يتصور المعنى الحقيقي فلانهما لم يشترطا الا امكانه عقلا الا ترى انهما قالا فيما اذا قال انت ابني للاصغر المعروف النسب يعتق وهو اي الحقيقي ممكن عقلا كيف لا وقد وقع التملك للحر في شريعة يعقوب عليه السلام اي في الشريعة الخليلية التي كان يعقوب يعمل بها واذا صح التملك صح الهبة عقلا وقد وقع ايضا في اول الاسلام ثم نسخ كذا قيل مسئلة في المجاز عموم اذا لحق به موجب كاللام والاضافة والوقوع تحت النفي كالحقيقة ثم لوجود المقتضي للعموم وعدم المانع عنه فقوله عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين اي لا تبيعوا ما يسع الصاع بما يسع الصاعين يعم المكيلات كلها مطعوما وغير مطعوم فيجري الربوا في نحو الجص فلا يصح تعليل الشافعي حرمته بالطعم لانه يعود على اصله بالنقض وروي عن بعض الشافعية انه لا يعم لانه ضروري وهو يتقدر بقدر الضرورة والعموم امر زائد فلا يصح قلنا كونه ضروريا ممنوع كيف وقد ورد في كلام الله تعالى المنزه عن الضرورة ولو سلم انه ضروري فالاستلزام اي استلزام ما بعدم العموم ممنوع لانه في العموم بالدليل دال عليه نفي اعتباره الضرورة واعلم ان كلامهم على هذا النهج يدل على ان المستدل اراد بالضرورة ضرورة المتكلم يعني انه انما يتجوز اذا اضطر ولا يجد لفظا اخر للضرورة [illegible] الضرورة لو فرضت فلا ينافي العموم ايضا لانها في التعبير عن معنى عام ولم يجد لفظا

موضوعا بان له اضطر الى التعبير عنه بالمجاز وان اراد الضرورة بالنظر الى المخاطب غير الكلام فكذا ان المجاز انما يعتبره المخاطب ضرورة عدم صحة الحقيقة وهذه الضرورة
يندفع بحمله على معنى فالعموم امر زائد فلا يصار اليه ومع لا جواب لا لان العموم معنى حقيقي لانه ثابت بدليله فان اللفظ لا يدل على العموم الا من جهة انها محلى باللام
مثلا الموضوع للعموم مدلوله فهو بهذا الاعتبار حقيقة وان كان باعتبار الارادة المدلول لغير الموضوع له مجازا فتدبر قيل في التلويح لم يعرف الخلاف في ثبوت العموم
عن احد كيف لا النزاع في صحة جاءني الاسود الرماة الا زيدا واما استدلال الشيخ عبد السلام على صحة الخلاف بوقوعه في تقاريرا عظيم ابن ابي البقاء
رحمه الله تعالى فنفي غير محله كما لا يخفى مسئلة لا يجوز الجمع بينهما اي المعنى الحقيقي والمجازي في الارادة حال كونهما مقصودين بالحكم بالذات بخلاف الكناية
فانه وان اريد فيها الموضوع له واللازم لكن ليسا مقصودين بل جعل الاول توطئة وتمهيدا للثاني واجازه الشافعية الا ان لا يمكن الجمع عقلا كافعل
امرا وتهديدا للتنافي بينهما او بالنظر الى القرينة الصارفة عن الحقيقي وظاهره يشعر ان الاصل عنده الجمع الا للضرورة وقال الامام حجة الاسلام محمد الغزالي
يصح الجمع عقلا لا لغة قال مطلع الاسرار الالهية هذا التفسير لمذهب الجمهور لما نعين للجمع ولم يقل احد بالاستحالة العقلية وقال في غير المفرد يصح لغة بدليل العلم
احد اللسانين فاريد باللسان الجارحة المخصوصة لكونها حقيقة فيها والمبين بالكناية لكونه مجازا فيها وقال احد الابوين اريد الاب الحقيقي حقيقة والجد المجازي
وفيه ما فيه لانهما ليسا من صور الجمع بل من عموم المجاز فانه اريد في الاول المبين وفي الثاني المنتمي واما القول ان المثنية في حكم التكرار فلا جمع في لفظ واحد
ففيه ما لا يخفى اذ المراد ان المفهوم منهما هو المفهوم في التكرار او ما شئت فالاستعمال فيه متعدد وليس كالتكرار في الاستعمال لان الاستعمال فيه متحد فلا جمع في استعمال واحد والتعميم
في المعاني المجازية بان يراد اكثر من واحد ويكون مناط الحكم كل على الاستقلال قيل على هذا الخلاف فمن جوز الجمع جوزه ومن لا فلا وقيل لا خلاف في منعه
كما لا خلاف في جواز عموم المجاز وهو ارادة معنى مجازي شامل للحقيقي وغيره ويتناول الجميع بما انه فرد منه لانه المشترك من تعميم توجه التفصيل الى النسبتين تحقيقا وتفصيلا عند دنهما وقد
انه لا يتم عدم التمام بهنا ظاهر لان الحقيقي لاصالته يسبق من المجازي فيلزم لو صح الجمع يلزم الاستحالات كونه حقيقة ومجازا في استعمال واحد وقال ابن الهمام في منعه ظلت توب ملكا وعارية وهذه يتم في
للاستحالة لا مناطه فالمناقضة فيه ظاهرة والاصح منها اي كونه غير حقيقة ومجاز او احدهما اي كونه اما حقيقة فقط او مجازا فقط وكلاهما باطلان اما الاخير فلانه رجحان من غير مرجح واما الاول فلانه خلاف اجماع
اهل العربية الملازمة لانه ان اعتبر في الحقيقة والمجاز ارادة الموضوع له بحيث يكون مناط الحكم او غير الموضوع له فهما قد اريدا استقلالا ومطابقة فيلزم الشق الاول وان اشترط
في الحقيقة عدم ارادة غير الموضوع له وفي المجاز عدم ارادة الموضوع له فقد اريدا فيما نحن فيه فيلزم الشق الثاني وان اشترط في احدهما دون الاخر
فالشق الثالث فتامل فقد تبين المطلوب باقوم حجة قيل انه مجاز في المجموع لانه غير ما وضع له اللفظ ولا استحالة فيه قلنا اللفظ استعمل للكل اي كل واحد
ومناط الحكم كل اي كل واحد واحد والمفروض استعماله في كل مطابقة لا المجموع لانه مستعمل للمجموع اذ ليس مناط الحكم كيف ولو كان المراد المجموع مجازا فلا علاقة بينه وبين
الحقيقي واطلاق الجزء على الكل مشروط بكونه مسمى باسم حقيقي عرفا بانتفائه الا ترى لا يقال المجموع السماء والارض سماء وارض وان قيل اريد المجموع بطريق
عموم المجاز بان يكون فرد المفهوم اخر استعمل فيه اللفظ قيل لم الارادة بطريق عموم المجاز فلا نزاع فرع اوصى للموالي في الوصية لهم بان يقول وصيت لموالي
فلان دون مواليهم اي لا يدخل موالي الموالي لان المنسوب اليه من حقيقة من يكون منتسبا بالذات واما موالي الموالي فلا انتساب اليه حقيقة فيراد الموالي لكونها
حقيقة ولا يراد موالي الموالي والا لزم الجمع الا ان يكون الموالي واحدا فله النصف والباقي للورثة عنده لانه اوصى بجماعة الموالي واقلها اثنان فيكون
لكل احد نصف الوصية واذا المولى واحد استحق النصف والباقي ميراث وانما كان اقلها اثنين لان ما فوق الاثنين جماعة في الوصية كما في الميراث
لان كليهما خلافة بعد الموت في الملك قال مطلع الاسرار الالهية لا يظهر لكون اقل الجمع اثنين في الوصايا وجه والقياس على الميراث باطل فانه لا يلزم من استعمال
لفظ في معنى تجوزا في صورة ان يستعمل في نظيره باقي صوره ان تايد ذلك بالاستعمال فله وجه وكذا الابناء مع الحفدة عنده اي اذا اوصى لابناء
فلان يدخل بنوه دون بني بنيه الا ان يكون الابن واحدا فله النصف والباقي للورثة الوجه الوجه وعندهما يدخلون اي موالي الموالي والحفدة مع الابناء

حال كونهم مع الموالي لو حلف والابن الواحد فيهما لعموم المجاز فانه لما اطلق بينته الجمع وهو يعلم ان لا موالي وانما ابن الا واحد علم انه اراد معنى اعم بحيث تيناول مولى المولى
والحفدة ايضا دون موالي الموالي والحفدة مع الاثنين بالاتفاق اذ لا قرينة على ارادة المجاز ثم نقض هذا الحكم اولا بدخول الحفدة المستأمن مع بنيه في الامان اذا قال امنونا على بني
فيلزم الجمع لان الابن المضاف حقيقة في الابن ومجاز في الحفدة واجيب بانه لم يثبت الحفدة بلفظ الابن لكن الاحتياط في الحقن اي في حقن الدم اوجب الدخول
في الامان تبعا لوجود شبهة الحقيقة بالاستعمال الشائع تحرزا عن الاتهام فعلى الذي اما الامان مما يثبت بالشبهة لان امر الدم ليس سهلا ودخول الاجداد والجدات في
الاباء والامهات اذا قال امنوني على آبائي وامهاتي مختلف فيه ففي رواية يدخل وهو ظاهر وفي رواية لا وجوابا بان دخول الحفدة كان تبعا ودخول الاجداد والجدات
ان كان فبالتبع وهم اصول خلقة فلا يدخلون بالتبع وهذا الوجه بين لان الامهات في الخلقة لا ينافي التبعية في الدخول في احكام اخر مع انه قال في الهداية الام لغة
الاصل فحينئذ الدخول بالذات لا بالتبع فاذن الاشبه الرواية الاولى وان كانت الثانية ظاهر الرواية ثم ههنا دخل لو كفوا به لكان اهل بعوان الظاهر ان الرجل
لا يؤثر حيوة نفسه وابنائه دون ابناء ابنائه فهم يدخلون بدلالة النص لكن الظاهر ان الاجداد والجدات ايضا يدخلون بالدلالة اللهم الا ان يكون مفسدين
ذوي الحجى فيعلم ان الامام لا يامن شرهم فيخرجون عن الامان ولعل هذا مشترك بينهم وبين الحفدة وينقض ثانيا بالحنث بدخوله راكبا ومستقلا في حلفه لا يضع قدمه في
دار فلان مع انهما غير وضع القدم في الدار الا مجازا لما يحنث لو دخل حافيا مع انه وضع حقيقة فلزم الجمع واجيب بانه اريد مطلق الدخول فيتناول لعمومه
بعض افراد الحقيقة والمجاز بمجاز الحقيقة عرفا الى الدخول مطلقا والحقيقة المهجورة تترك ويترجح المجاز حتى لا يحنث لو اضطجع خارجها ووضع قدميه فيها مع انه وضع
حقيقة كذا في فتاوي قاضيخان قال في الكشف ناقلا عن المبسوط لو نوى الدخول ماشيا فدخلها راكبا لا يحنث لانه نوى حقيقة كلامه وهذه حقيقة غير مهجورة وفي
المحيط لو نوى حقيقة وضع القدم لا يحنث بالدخول راكبا لانه نوى حقيقة كلامه فيصدق قضاء وديانة وعلى هذا فلا يصح هذا الجواب بل يجاب بان القرينة دلت على ان الحرام البعض
وهي تمنع مطلق الدخول لا وضع القدم فقط واما اذا لم يكن نوى شيئا فحقيقة الكلام متروكة فقد يقال الحقيقتان متحققتان الدخول المطلق وهو الاشهر والدخول ماشيا والحقيقة اللغوية لوضع القدم
متروكة مهجورة فلو نوى الدخول ماشيا لا يحنث لانه نوى الحقيقة العرفية لكن بعدم شهرتها وشهرة الاولى لا تثبت بدون النية فتامل فيه ونقض ثالثا بالحنث بدخول دار سكناه اجارة في
حلفه لا يدخل داره مع ان الاضافة حقيقة في الملك فدار السكنى داره مجازا ويحنث ايضا بدار مسكونة مملوكة له وهي داره حقيقة فيلزم الجمع واجيب بان الاضافة للاختصاص المطلق حقيقة
او مجازا بدلالة القرينة وهي ان الرجل لا يهجر الدار الا لبغضة على المالك فهو اي الاختصاص يعم الملك والسكنى فيتناول المسكونة المملوكة وغيرها بطريق الحقيقة وعموم المجاز فلا جمع
واذا اريد مطلق الاختصاص فيحنث بمملوكة غير مسكونة اي بدخوله فيها لان لا يبقى اختصاصه به كقاضيخان اي كما يقول به الامام فخر الدين القاضي خان خلافا
لشمس الائمة فانه عنده يتبادر الاختصاص بالسكنى سواء كان ملكا ام لا بقرينة الهجران فلا يحنث بالدخول في دار مملوكة غير مسكونة فتدبر ونقض رابعا
بوقوع عبده في حلفه اي العتق الى يوم يقدم فلان فقدم ليلا مع انه ليس نهارا حقيقة ولما يحنث لو قدم نهارا فيلزم الجمع واجيب بان اليوم ههنا في مطلق الوقت مجازا بعد ذلك التحقيق جوا
ان اليوم شائع في بياض النهار وحقيقة فيه بالاتفاق ويجيء بمطلق الوقت فعند البعض فيه حقيقة ايضا وعلى هذا فليس مما نحن فيه فلا يرد واصلا وعند الاكثر
مجاز فيه وسيجيء في الكشف وهو الاصح ترجيحا للمجاز على الاشتراك ثم انه ان وقع ظرفا لفعل ممتد كالركوب والجلوس اي ما يتقدر بالمدة عرفا يراد به بياض النهار
واذا وقع ظرفا لفعل غير ممتد فلمطلق الوقت فالاعتبار في هذا للمظروف دون المضاف اليه كما توهم عبارة البعض صرح بذلك في الكشف فالمظروف اذا قرينة
تعيين المراد بحيث لا ينتقل الذهن معه غير ممتد الا الى مطلق الوقت وممتد الى بياض النهار وقد يوجه بان تقديره في يوجب الاستيعاب وههنا لما كان في تقدير
وجب استيعابه للمظروف فاذا كان ممتدا فيمكن استيعاب النهار اياه فامكن المعنى الحقيقي فيحمل عليه لاصالته واما اذا كان غير ممتد فلا يمكن استيعاب النهار اياه
فلا يحمل عليه بل على مطلق الوقت الاعم من اجزائه واجزاء الليل والعلامة العموم فان مطلق الوقت عام من النهار وهذا يرشدك ايضا الى ان العبرة للعامل
المظروف لا لما اضيف اليه ولعل على ما قررنا لا يتوجه ما اورد والمسلم له ولا اقول الحقيقة المستعمل عنده اولى من المجاز المتعارف فلا ينفع الشيوع فينبغي ان يحمل على بياض

النهار وذلك لان اولوية الحقيقة المستعملة عنده او الدليل قرينة سوى الشهرة على ارادة المجاز وههنا عدم استداد المظروف قرينة عليها ولا يتوجه ايضا ما اورده الشيخ ابن الهمام ان ليس في الكلمات من ان الحمل على المجاز لابد له من قرينة صارفة وههنا حملها بعض الائمة فان تغيير الممتد انما هو لانه مطلق الوقت وذلك لانا نمنع ان عدم امتداد المظروف قرينة صارفة عن ارادة بياض النهار فافهم ولا يتوجه ايضا ان الحقيقة لا تحتاج الى قرينة فلم احتاجوا الى بيانها وذلك لانهم انما يحتاجون الى نفي القرينة الصارفة عنها واما الحمل عليها فلاصالته فافهم واذا لم يتم هذا الجواب عنده اشار الى جواب آخر وقال فالاولى ان يقال انه اي اليمين سوق تلك ضرب لقدر وفلان يحمل بالبياض وهذا يختص بهذا المثال واما اذا قال انت حر يوم اموت فلا يظهر الا ان يقال انما ذكر السرور مثلا التحقيق في خصوص هذا المثال والمراد القرينة الجزئية مطلقا وههنا ارادة القرينة فيها للتخصيص بالنهار فتدبر وينقض خامسا بان لله علي صوم كذا بنية اليمين سواء كان معه نية النذر او لا نذر ويمين حتى وجب القضاء فدل على كونه نذرا والكفارة بالمخالفة فدل على كونه يمينا خلافا لابي يوسف مع ان الحقيقة نذر والمجاز يمين واجيب بان تحريم المباح لازم للنذر لما مر ان ايجاب الشيء يقتضي تحريم ضده فاريد اليمين بلازم موجب اللفظ لا به اي لا باللفظ والنذر اريد به فلا استعمال للفظ فيهما فلا جمع وفيه نظر لان ارادة اليمين من اللازم فرع افادة اللازم والاخص اي اليمين متى تحقق تحقق الاعم اي مطلق التحريم اذا اريد به اللازم وقد اريد به النذر فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز قطعا اقول ايضا ارادة اليمين باللازم لا ينفي المجازية عن الملزوم وهو النذر المستعمل في هذا اليمين المراد فان اللفظ انما يدل للملزوم اتفاقا فارادة اليمين منه ارادة معنى مجازي نعم لو يكفي تصور التحريم لارادة اليمين من غير توسط اللفظ فلا يكون اللفظ مستعملا في اليمين او كان مثل شراء القريب الملزوم للعتق فثبت من غير ارادة من اللفظ ثبوت اللوازم من ثبوت الملزوم لتم الجواب وليس لا مر كذلك فانه لو لم يشترط توسط اللفظ لكان تصور اليمين وارادته يمينا او كان مثل شراء القريب يلزم بدون النية ايضا بل مع نفيه فتدبر احسن التدبر اقول في تقرير الجواب عن صاحب الايرادات ان يقال الفهم لا يقتضي الارادة والاستعمال وصيغة النذر يفهم منها التحريم اللازم له من غير استعمال فيه وارادته منها فعقد القلب بعد فهم اللازم وهو التحريم من اللفظ وهو الصيغة جعل يمينا فلا يلزم الاستعمال في اليمين لانه تصرف في المعنى اللازم والاعم توسط اللفظ فان المعنى الذي حصل بالتصرف فيه انما فهم من اللفظ التزاما وانما لم يستعمل اللفظ فيه بل صار اليمين بعد انضمام النية مثل عتق القريب لازما للنذر فافهم وهذا غير واف ايضا لان التصرف لم يعتبر الشرع الا بما يفهم من جانب اللفظ حقيقة او مجازا كيف ولو كان الامر كذلك لكان التحريم المستفاد من الملبية الاحرامية بعد عقد القلب يمينا وكذا التحريم المستفاد من تحريمة الصلوة يكون بعد عقد القلب يمينا وهذا من المفاسد قال الامام شمس الائمة اريد اليمين بقوله لله والنذر بقوله علي فلا جمع بل لفظان مستعملان في معنيهما ولا يخفى ما فيه اما اولا فلانه لا يطرد فيما اذا لم يقل كلمة الله بل علي صوم كذا واجيب على نفسه بان اضافة للنذر وانتبه مع ان الحكم عام هذا واما ثانيا فلان اللام للقسم لم يجيء الا في مقام التعجب نحو قول ابن عباس فحل ادم الجنة وقت العصر لله ما غربت الشمس حتى خرج واما في غيره فالعلماء يمنعونه ويمكن فيه المناقشة بان التجوز لا يشترط فيه سماع الجزئيات فكيف سماع موارد الاستعمالات هل هذا الا تهافت فله ان يقول لا حجة في منع علماء النحو فان بعد تسليم العلاقة وصحة الانتقال لا وجه للمنع نعم لو كان بعيدا بحيث لا ينتقل اليه الذهن لكان للمنع وجه كما في الاب والابن فتأمل واما ثالثا فلما في الحاشية بانه على هذا يجب ان يكون يمينا عند نفيه لانه اذا قال مثلا طالق واراد ان لا يكون طلاقا فهي طالقة كذا ههنا لان اللام موضوعة وهذا ليس بشيء لان دلالة اللام على القسم بالنية ولا يستلزم دلالتها مطلقا حتى يكون صريحا كالطلاق بل معناه ان للام معنى مجازيا غير شائع يصح بالنية فافهم فانه دقيق واجاب صدر الشريعة بان ارادة النذر يطلب في صورة الارادتين وبقي ارادة اليمين ولزم كما اذا اراد اليمين وسكت عن النذر والنذر انما يثبت بنفس الصيغة وهذا مما يقضي العجب عن مثله واما اولا فلانه لم لم يثبت مع كل معنى مجازي معنى حقيقي اما المجازي فبالنية والحقيقي بنفس الصيغة واما ثانيا فلانه لم لا يبطل ارادة اليمين مع كونه معنى مجازيا بل هو اولى بالبطلان من الحقيقي اما ثالثا فلان الحقيقي انما يثبت في الصريح اذا

ای كالآمر من الاصحاب

ای بدون الالفاظ من اللازم

لم يثبت منه معنى آخر وههنا قد ثبت المعنى المجازى فافهم ويمكن ان يقال قصد اليمين على سبيل الكناية فكان الناذر اراد النذر لينتقل منه الى اليمين
فلا جمع اصلا وان سمع هذا النحو جميعا يبطل الكناية وفيه انه على هذا يلزم ان لا يصح النذر فان المعنى الحقيقى فى الكناية غير متعلق وليس مناط صدق وكذب وعقد و
فسخ هكذا وقع القيل والقال من بعض المشائخ من المتاخرين الذى بلغ مبلغ السابقين كلام هو ان النذر نوعان نذر بايجاب شئ فقط ونذر بايجاب
بحيث لو لم يوف المنذور لكان عليه كفارة اليمين ففى هذا القسم الاخير يلزم فيه اداء المنذور فان ادى فيها والا وجب عليه القضاء للمنذور والكفارة
لنقض العهد المؤكد بايجاب الكفارة وهذا القسم قد يسمى يمينا لوجود موجب اليمين فليفهم فالمراد فى المسئلة من ارادة النذر واليمين ارادة هذا النحو من النذر لانه
نذر من وجه ويمين من وجه ومن ارادة اليمين مع السكوت ارادة ان عليه الكفارة ولم ينوا متعلقا الا ان هذا واجب عليه فح لا جمع اصلا وصورة
الجمع ليس الا ما نوى فيه اليمين مع نفى النذر يعنى ارادة اليمين من صيغة النذر مجازا فمنه النية نفى للمنذر سواء نفى صراحة ام لا هذا خلاصة كلامه رحمه الله تعالى
فان قلت فهذا ابداء تصرف جديد لا بد عليه من حجة من الشارع قلت ليس هذا ابداء التصرف من عند نفسه بل ماخوذ من قولهم ان النذر ايضا عهد كاليمين حتى لو نذر
بالمحرم يجب كفارة يمين بعدم امكان الوفاء فيه فاذا اراد تاكد العهد بالزام الكفارة عند عدم الوفاء على نفسه فليس فيه بعد بل نذر فى نذره داخل فى عموم
قوله فوانذره رحمه هذا غاية التقييم للكلام لكن ليس ينبغى لامثالنا ان يجترء عليه فانه مخالف لما اطبق عليه المشائخ السابقون عليهم الرضوان بينهما وبين ابى يوسف
لفظى وهذا بعيد ومن ادعى فلا بد من شاهد ولو اشارة من كلامهم هذا ولعل الله يحدث بعد ذلك امرا مسئلة الحقيقة المستعملة اولى من المجاز المتعارف
عنده عملا بالاصل فان الحقيقة اصل فهما امكن لا يصح العدول عنه ان حاشية هذا الايتاء فى ما سياتى ان التخصيص بالعرف عمليا كان او قوليا يصح وذلك
لما سياتى ان العام المخصص حقيقة عند الفقهاء وهذا الايتاء فى منافاة الا ان يقول بكونه حقيقة وعندهما بالعكس اى المجاز المتعارف اولى من الحقيقة المستعملة
للتبادر الى الفهم فان التعارف يوجب التبادر بلا ريب لا يعارضه الاصالة لان الاصالة انما تقتضى الحمل عليه اذا لم يمنع مانع والتبادر التعارف مانع يا لين
فافهم فانه احق بالقبول وقيل تساويا فيتوقف حتى يتعين باحدهما بالدليل قول ينبغى ان يكون النزاع فيما اذا لم يكن مبناه على العرف كالايمان لان ما يكون
مبناه على العرف فهم منه المتعارف بالضرورة لهذا افتوا بعدم الحنث عنده حلفه لا ياكل لحما فاكل لحم ادمى واكان لحم انسان مع ان اللحم حقيقة يصدق على لحم الادمى
قال مطلع الاسرار لا حاجة الى التقييد بالاسلام فى لحم الادمى فان لحم الكافر والمسلم سواء فيه ونقل عن الزاهد العتابى ان الفتوى عليه والا فقيه رواية اخرى
فى المعتبرات كالهداية وغيرها انه يحنث لكونه لحما فى الحقيقة ثم ان ما ذكره غير ظاهر وان كان قبل هذا القول من قبل فيه لان مسئلة الفرات والحنطة التى فى اليمين الا انه مبناه على العرف قال الامام
فخر الاسلام ان هذا الخلاف مبنى على الخلاف فى فرعية المجاز فلما كانت الفرعية عندهما باعتبار الحكم كان اعتباره اولى ففى مسئلة اكل الحنطة لما كان حكم
المجاز المتعارف شاملا لحكم الحقيقة اعتبراه وعنده لما كان باعتبار التكلم فاعتبر التكلم فرجح الحقيقة للاصالة وهذا التعليل يدل على ان الخلاف فى المجاز المتناول
للحقيقة ثم فى هذا التعليل نظر لانه لو تم لدل على رجحان كل مجاز متناول للحقيقة سواء كان متعارفا ام لا ثم ان اعتبار الخلفية فى التكلم لا يوجب اعتبار
الحقيقة وان تشبث بالاصالة فهى كافية ولا حاجة الى الخلفية فى التكلم فالحق ما اشار اليه المصنف ان المبنى للخلاف انه اعتبر الاصالة وهما التبادر فرع لا يشرب
من الفرات ولا ياكل الحنطة ولا نية له فى شئ من المعنى الحقيقى والمجازى فعنده انصرف الى الكرع فى الاول والى عين الحنطة فى الثانى فانه حقيقة الكلام
وهى اسبق وعندهما الى ما نه اغترافا فى الاول اى الماء المنسوب اليه سواء كان بالاغتراف او باناء او غيرهما بحيث لا ينقطع النسبة اليه فى العرف
حتى لو اخذ منه نهرا فلا يحنث بالشرب به اصلا لانه انقطع النسبة عنه فى العرف وينصرف عندهما الى ما يتخذ منها من الخبز وغيره فى الثانى ويحنث بما ليس
بالعمل صنعا اخر فلا يحنث بالسويق لانه غير جنس الحنطة ولهذا يجوز بيع السويق بالدقيق متفاضلا عندهما كذا قالوا وتامل فيه وبعضهم فرق بين
حنطة معينة وغير معينة فقالوا فى غير المعينة بان يقول لا اكل حنطة يحنث بالاتفاق بالخبز وغيره لان المتعارف فيه على ما يتخذ وفى المعينة

بان يقول لا ياكل من هذه الحنطة فعلى الخلاف فعنده لا يحنث بالخبز الا بالعين وعندهما يحنث على كل حال ان العادة فيه مختلفة اقول فلا لكن ان تدعي الاشتراك الا في اشتراك المعينة وغير المعينة في العرف مطلقا اي في مطلق الاطلاق وان كان الغالب في الاستعمال بعض انحائها وهو ما اعترف او المتخذ فينبغي ان يحنث مطلقا اي في المعينة وغير المعينة فالفرق بحكم ولا يخفى انه على هذا يستدرك قوله وان كان الغالب فالعادة يجوز ان يكون متعلقا بقولهما اي العرف مشترك في اكل العين والمتخذ والكل والاعتراف فينبغي ان يحنث مطلقا بطريق عموم المجاز قلت ظاهر من حيث اللفظ لكنه مختل جدا فان المذكور من قول الصاحبين في اصول الامام فخر الاسلام هو هذا كما اشرنا اليه وفي الهداية الاصح انهما قائلان بعموم المجاز فيحنث مطلقا فلا توجيه لهذا الايراد عليهما الا ان البعض فهموا انهما قالا بالحنث بالمتخذ والاعتراف دون العين وبالعين عنده فكان الحكم نقل او لا هذا القول ثم اعترض فصحح الحنث مطلقا هذا وقد ظهر لك من هذا التفصيل ان القال ان لا تشبه ما قال الامام ايضا غير مستقيم على هذا الاصل والله اعلم بحقيقة ما عليه عباده الصالحون مسئلة الحقيقة تترك بالتعذر اي عقلا كانت اي كما ذكرنا وكذا القسم لا يكاد يوجد عنده او التعذر عادة وان جاز عقلا كلا يأكل من هذا القدر فانه محال في العادة فلما يحلها اي فينعقد لما يحل القدر والاظهر يحلها او تترك التعسر او انه ليس بمتعذر كمن الشجرة اي لا يأكل منها فان اكل عين الشجرة قسر وان امكن فيحنث فلما يخرج منه ماكولا كالثمر والشيرج والصمغ لو كل شيء منه فعلى ثمنه او تترك لهجرها عادة وان سهل كلا كل الدقيق اي لا يأكل منه فلما الدقيق يتخذ لاي لاجله كالخبز وغيره ولو تكلف واكل عين الدقيق فقيل لا يحنث لانه سقط اعتبارها وقيل يحنث لان الحقيقة لا يسقط بحال فعندهم ههنا عموم المجاز قال الامام فخر الاسلام الاول اشبه ثم ان فخر الاسلام ادرج هذه الامثلة في المتعذر فلعله اخذ معنى اعم من التعسر ونحوه مثل المهجر تحولا يضع قدمه في دار فلان واذا كان الهجر للعادة في تغير الحكم تتغير بها وهو ظاهر او هجر بالشرع فان المهجور شرعا كالمهجور عرفا فان المسلم ليس عرفه الا ما اخذ من الشرع فلا يحنث بالزنا في حلفه لا نكحن اجنبية فيحمل النكاح على العقد دون الوطي الذي وضع له في اللغة لانه هجر شرعا الا بنية لانه نوى ما يحتمله الكلام وليس فيه تخفيف وقد يتعذران اي الحقيقة والمجاز فيلغو المنتمي لزوجته الثابت نسبها اما تعذر الحقيقة فظاهر واما تعذر المجاز فلا يقع الطلاق للمنافاة بين تحريم النسب وتحريم النكاح وهو الطلاق فان الاول تحريم مؤبد مناف للنكاح بخلاف الثاني فانه حادث واثر من آثاره واما التحريم المؤبد فليس اثباته في وسعه بخلاف الحرية من ابتداء الملك وانما لا يحمل على التشبيه لما نقل عن علماء البيان حتى يكون ظهارا لانه تشبيها لا ينبغي ان يتكلم به فانا نعلم بالضرورة الاستقرائية ان المقصود من هذا الكلام استعارة او تجوز في الاسناد والاول تبطل الثاني لا يفيد فائدة شرعية اذ لا يلزم منه الظهار ولا الطلاق لدعوى الاتحاد فيه بين البنت والزوجة نعايته لا يلزم منه التحريم المؤبد وهو ليس في وسعه بخلاف ما قلنا في هذا ابني فان الاعتاق من لوازم الملك في وسعه فتامل فيه واما علماء البيان فليس مقصودهم انه تشبيه تقديرا اذ كيف بهم يقولون انه تشبيه بليغ واذا كان الاداة مقدرة والمقدرة كالمذكور فلا فرق اذن بينه وبين ما ذكر فيه الاداة وايضا ليس للاعراب باقيا فاي قرينة على التقدير وهو لا نزد والسيد الطولي في العاصم الادبية كيف يقولون مثل هذا القول فانه كما قال الشيخ عبد القاهر منزل الثمر الى شيء مشمول بل مرادهم ان ههنا مجازا عقليا فان ما ادعاه اسد مثلا الى زيد ادعاء انه هو هو فلو اقي التشبيه الذي هو عشق فاسد من ان التشبيه مدلول الكلام فتامل فيه ولا نريد بالعقول انه لا يصح له معنى من المعاني حتى يرد عليه انه لا يلزم من بطلان التجوز في الطلاق ونحوه بطلان تجوزات اخر فانه يجوز ان يكون للتقفية [illegible] معنى يترتب عليه حكم شرعي ثم ان الكلام لا يخلو عن شيء فانه لم لا يجوز ان يراد به الطلاق بجامع المشاركة في نفس التحريم [illegible] البنت بالمحرمة [illegible] ان البلاغة في البلغاء [illegible] صنعت [illegible] موارد الاستعارات [illegible] الاشتراك [illegible] من [illegible] الوجوه وفي التعبير [illegible] المبالغة فينبغي ان [illegible] طلاقا بائنا ولنا ان نقول ايضا ان نوى هذا التحريم المؤبد [illegible] ان قصد به التحريم مطلقا فهو يمين كما في تحريم الامة فان تحريم الحلال يمين هذا والله اعلم [illegible] قال الامام اقول لو نوى الطلاق [illegible] الوطي الا انه ملزوم [illegible] المقدور [illegible] كاليمين المنوي من الازم موجب التعذر بل [illegible] فالله ان [illegible] الارادة فالوقوع

الطلاق لازم ههنا و الا فلا يتم الكلام ههناك وقد عرفت ان الكلام على هذا النحو لا يتم ههنا كا لا يخفى مسئلة لا خلاف في الحقيقة الشرعية اللتي وضعها اهل الشرع كالفقهاء وعلماء الاصول لا في ان الالفاظ الشرعية لا يحتاج الى القرينة في افادة المعاني الشرعية وانما الخلاف في ان هذه الدلالة لاجل وضع الشارع او بالاشتهار بين اهل الشرع من المسلمين فاختار المص الاول وقال الحقيقة الشرعية بان نقلها الشارع من المعاني اللغوية الى الشرعية لمناسبة وهو الظاهر او وضع الشارع اياها ابتداء على ارتجال واقعة عند الجمهور المذكور في المنهاج والمحصول عند المعتزلة وقال القاضي ابو بكر الباقلاني من الشافعية والقاضي ابو زيد الدبوسي منا والامام فخر الاسلام البزدوي من كبار مشائخنا ومن في طبقته كشمس الائمة والامام صدر الاسلام والقاضي البيضاوي من الشافعية الحقيقة الشرعية الموضوعة من الشارع للمعاني الشرعية غير واقعة والمستعمل في المعاني الشرعية مجاز اشتهر وقد نسب الى القاضي الباقلاني تارة انها حقائق لغوية في المعاني الشرعية وتارة انها مستعملة في المعاني اللغوية والزيادات شروط للاعتبار شرعا ولما كان هذا باطلا بالضرورة للقطع بانها مستعملة في المعاني الشرعية وهذا الذي ذهب اليه طود في العلوم كيف يتفوه بهذا قال المص في المنتهى والحق انه لا ثالث لهذه المذاهب بحال القاضي لم ينص عليه والا فلا يصح هذا القول فقي كلام الشارع ان وردت هذه الالفاظ الشرعية قبل الاشتهار عنده عن القرينة الشيء منها على ما يحمل فعند القائل بالحقيقة الشرعية يحمل على الشرعي وعند منكرها يحمل على اللغوي وهذا ثمرة الخلاف لنا الاستعمال بلا قرينة في الشرعي متحقق وهو امارة الحقيقة وهذا انما يتم لو ساعد عليه المنكر ولنا ايضا فهم الصحابة الشرعي بلا قرينة والفهم بدون القرينة دليل الحقيقة وهذا انما يتم لو ثبت فهمهم قبل الاشتهار من غير قرينة وهذا في غاية الخفاء ولنا ايضا عدم صحة النفي اي نفي الالفاظ الشرعية من المعاني الشرعية في اصطلاح الذي عليه هو الشارع فلا يقال للاركان المخصوصة ليست صلوة وعدم صحة النفي علامة الحقيقة وهذا انما يتم لو سلم عدم الصحة قبل الاشتهار في خطاب الشارع دون المتشرعة ولنا ايضا الاستمرار للشارع على المعاني التي في الشرعي مع ترك الاصل اللغوي الا بدليل كالقرينة وهذا الاستمرار لا يكون الا في الحقيقة وهذا مستغنى قول ابن الحاجب لنا القطع بالاستقراء على ان الصلوة مثلا للركعات واذا كان مراده هذا الاستمرار على استعمالها في الركعات فاندفع ما في التحرير انه لا يتم لجواز القطع فيها بالشهرة بين كافة المسلمين وهجر اللغوي والقطع بوضع اهل الشرع ثم الاستدلال بالاستمرار لا تفاوت كثير للاستدلال بالاستعمال من غير قرينة وههنا ايضا لا يخلو دعوى هذا الاستمرار عن توجه منع والقول في الجواب عن هذا الدليل بانها باقية على اللغة وهو الدعاء والزيادات من القيام والركوع وغيرهما من الاركان شروط شرعا لاعتبار الدعاء مع انها لا يتم كالزكوة اي لا تعم مثل الزكوة فانها لغة النماء وشرعا التمليك المخصوص لمال مخصوص فهناك تثبت حقيقة شرعية من غير تأتي لهذا العذر والمناقشة فيه بانها لغة للتطهير ايضا هو التطهير للقلب التمليك المخصوص شرط له او وسيلة اليه لا يضر كثيرا فانها بعد التمام مناقشة في المثال وبانه اي هذا القول يستلزم عدم سقوط الصلوة بلا دعاء لان المفروض على هذا القول انه على بانه الاركان لاجله والحال ان الدعاء ليس بفرض كما في الاخرس بالاتفاق وللمناقش ان يقول ان القراءة فرض عندكم فيلزم منها ان لا يتادى بلا قراءة مع ان الاخرس يتادى منه وان اعتذر انه اتى تحريك اللسان بدله للعذر فلهذا القائل ايضا تادى هذا العذر نعم يصح الاستدلال لهذا النحو من الحنفية فان لهم ان يقولوا يلزم عليه ان لا يصح صلوة القادر على الدعاء من غير دعاء مع انه يصح لا ينافي من الشافعية هذا القول فان الفاتحة عندهم فرض فيها دعاء والحق في الرد ان هذا مكابرة فانه علم من ضروريات الدين ان الصلوة هذه الاركان والاحاديث بيان الصلوة محكمات فيه فان قلت النية شرط في الصلوة وهي دعاء نفسي اجاب بقوله والنية لا يستلزم الدعاء القلبي حتى يكون كلا منفيا وايضا النية خارجة عن الصلوة متقدمة عليها فلا يكفي كونها دعاء الا ان يوجد دعاء نفسيا على الاخر مع النية و فيه ما فيه ومنع كون صلوة الاخرس صلوة شرعا بل عبادة اخرى اقيمت مقام الصلوة كالفدية اقيمت مقام الصوم للعذر كما قيل في حواشي ميرزا جان يستلزم ان لا يكون الاخرس مكلفا بالصلوة وهو باطل فانقلب لهم ان يسلموا ذلك قلت لعله مخالف للاجماع المنكرون للحقيقة الشرعية قالوا لو نقلها الشارع لفهمها الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين فان افهمهم شرط

التكليف وهم مكلفون فهم فاهمون واذا كانوا فهموه نقل الينا بالتواتر ولم يوجد الاحاد فضلا عن التواتر قلنا التفهم مشترك بين كونها حقائق شرعية وبين كونها
مجازات لما هو جوابكم فهو جوابنا على انه يحصل الفهم بالبيان النبوي وقد نقل متواتر المعنى وان لم يكن متواتر اللفظ مع انه قد يحصل البيان من غير تصريح كما للاطفال
فليجز ان يكون الفهم ههنا بهذا الوجه هذا والذي يظهر من تتبع كلام المحققين ان في نقل الدليل تحريفا عما كان عليه وحاصله انه لو كان النقل الشرعي متحققا لفهم الصحابة
اولا انها وضعت لهذه المعاني فان الفهم شرط التكليف وفهم المعاني الوضعية لا يكون الا بعد العلم بالوضع وايضا انهم ماهرون بوجوه الدلالات ولو كانوا علموا انها
منقولات بوضع الشارع لنقل الينا نقلا متواترا كما في اوضاع اللغات فتوفر الدواعي الى نقله ولم ينقل احادا فضلا عن التواتر ثم لا يرد الاول فانه غير مشترك الالزام
فعلى المجازية يلزم فهم المعنى بواسطة القرينة وهم قد فهموا ونقل الينا بخلاف النقل فانه يلزم عليه معرفة الوضع لفهم المعنى وكذا الثاني فانه لم تبين النبي صلى الله
عليه الصحابة اجمعين وسلم ان هذه الالفاظ موضوعة لهذه المعاني ولم ينقل ههنا احاد فضلا عن التواتر اما الثالث فله نحو ورود اذ يجوز ان يكونوا علموا بالتجربة ثم من بعدهم
كك والتصريح ليس ضروريا لكن الامر غير خاف على ذي كياسة فانه ما علم بهذا التجويز كما بدانا اليه مطلع الاسرار الالهية وما نحن عليه انه لو كان كك يصرح به احد لوقع
وقت كما صرحوا بعض اوضاع اللغة ثم ان دعوى النقل دعوى على الله تعالى فلا بد لاثباتها من قاطع وليس ههنا امارة ظنية فضلا عن قاطع فلا يليق
بحال مسلم ان تجسر على الله بلا علم واما قولهم في نفي النقل الشرعي لو كانت حقيقة شرعية لكانت غير عربية لعدم وضع العرب لكان القران غير عربي
لاشتماله عليها وقد قال الله تعالى انا انزلناه قرانا عربيا فقد مر الجواب عنه ومسئلة المعرب تتمة المعتزلة سموا قسما من الحقيقة الشرعية حقيقة دينية
وهو ما دل على اصول الدين كالايمان والمؤمن ودون الصلوة والمصلي ولا مشاحة في الاصطلاح قال في الحاشية لا مشاحة معهم في مجرد التسمية لكن ادعوا
انها موضوعات مبتداءة بلا مناسبة مصححة للتجوز والنقل واستدلوا عليه بان الايمان يعتبر فيه الاعمال ومحاله الكلام مسئلة المجاز يصح شرعا في الالفاظ
الشرعية لعدم وجوب النقل في التجوز خصوص الالفاظ بل يكفي معرفة انواع العلاقات وههنا هذا الانواع متحققة فيصح التجوز فيها ايضا فان قلت كيف يصح التجوز
فيها عند اتباع الامام فخر الاسلام مع انه لا بد له من معنى وضعي وههنا ليست المعاني الشرعية وضعية لها قلت هب انها ليست وضعية لها بوضع الشارع الا انها
المشتهرة فهي عرفية ثم انه بعد الشهرة بلغت في استعمال المسلمين من اهل اللسان الى انها يفهم من غير قرينة فصارت مثل الدابة حقيقة فيها فيصح التجوز قالوا
الكفالة بشرط البراءة اي براءة الاصيل عن الدين حوالة وهذا الشرط قرينة عليه والحوالة بشرط عدم البراءة كفالة بقرينة هذا الشرط لاشتراك المعاني
الكفالة والحوالة في افادة ولاية المطالبة من الكفيل والمحتال عليه فيصح الاستعارة من الطرفين كما في العزة والعجب والشراء يتجوز في الملك
وبالعكس لتعاكس الافتقار العلة الى المعلول والسببية داني ما جاز من الطرفين لتكرر الافتقار من الطرفين فان الملك حكم الشراء وقالوا الاحكام علل غائية اي غايتها
فائدة وضع الاسباب فله نوع علية للشراء لافتقار الشراء سبب للملك والاسباب علل الالية فانها آلة لتحصيل الاحكام واذا صح التجوز فيهما من الطرفين فلو عني بالشراء
الملك في قوله ان اشتريته فهو حر فاشترى نصفه وباعه ثم اشترى النصف الآخر لا يعتق هذا النصف الا قضاء لانه نوى خلاف الظاهر وفيه ترقبة فلا يقبله
غير العليم الخبير وفي مسئلة ما اذا قال ان ملكته فهو حر وعني الشراء فاشترى النصف ثم باع واشترى النصف الباقي يعتق قضاء لانه ليس فيه ترقبة وديانة لان العليم
يتجاوز على حسب النية والوجه في هذه المسئلة ان الملك يستدعي الاجتماع عرفا حتى لو ملك شقصا من الدار فزال عن الملك ثم ملك شقصا شقصا حتى الكل لا يقال
لانه ملك الدار بدون الشراء فانه لا يستدعي الاجتماع في الاول لو لم يعين شيئا او عني معناه حنث لانه وجد شرطه الظاهر او المنوي ايضا واذا نوى الملك لم يحنث لانه ما وجد
الشرط وهو الملك بمجتمعا وفي الثاني لو لم يعين او عني ظاهره ما حنث لانه لم يوجد الشرط وهو التملك جملة واذا عني الشراء حنث لوجود شراء الكل ولو غير مجتمع
ويصح تجوز السبب للمسبب فيما لم يتكرر الافتقار فيصح العتق للطلاق فان العتق ازالة لملك الرقبة وهي سبب لازالة ملك المتعة كما في الامة ويصح البيع
والهبة للنكاح فانهما لاثبات ملك الرقبة وهو سبب لاثبات ملك المتعة خلافا للشافعي رحمه الله تعالى فيهما اي في الهبة والبيع لا لاجل الفساد في التجوز من

السبب الى المسبب بل لان هذا الانعقاد عنده من خصائص الرسول صلى الله عليه واله واصحابه وازواجه واهل بيته وبارك وسلم بالنص خالصة لك من دون المؤمنين وقوله ان الخلوص راجع الى نفي المهر كما يكون في الهبة الحقيقية فالمعنى والله اعلم انا احللنا امرأة مؤمنة وهبت نفسها للنبي اي من غير بدل واراد النبي ان يستنكحها حال كون الواهبة خالصة لك ايها النبي فانها بغيرك لا تحل من غير بدل او راجع الى مطلق وجه المطلق اي احللنا الازواج حال كونهن خالصة لك من دون المؤمنين فانهن ما ما تحل لهم والتخصيص بالجانبين شأن النبي كما قال الشافعي فيما لا وجه له فتدبر ثم كون هذا الاشتراك مما نحن فيه غير ظاهر لان الهبة والبيع عقدان مخصوصان سببان لملك الرقبة والنكاح عقد مخصوص سبب لملك المتعة وليس احدهما سببا للآخر بل هما سببا الشيء وحده فان النكاح سبب لملك المتعة والبيع والهبة ايضا سببا الا ان النكاح بالذات وهما بالعرض كما ان العتق تصرف من العتق في المملوك يوجب العتق والتطليق تصرف من الزوج في الزوجة يوجب زوال ملك المتعة فيصح بها سببا لا الاخر فهذه الاشتراك ليست مما نحن فيه مثل اطلاق السبب على فالتخلص لا ان يقال ان بينهما يكون سببا لذلك ولو كالشيء لان البيع والهبة سببان لملك وضع النكاح له لذا العتاق سببا لما يوجب الطلاق لزوال ملك المتعة فلا يمكن ان يجعل الا من الاستعارات فاستعمل البيع والهبة في النكاح لمشابهة لما بها في افادة ملك المتعة ولا يجوز العكس اي استعمال النكاح فيهما لعدم افادة النكاح ملك الرقبة المقاد بهما هذا والطلاق ايضا مشابه للعتق في ازالة الملك المتعة وما العكس فسيجيء حاله مشروحا ان شاء الله تعالى ولا يجوز بالمسبب للبعض اي غير العلة عن السبب عندنا خلافا فانهم عند الطلاق العتق وهكم ادون الحنفية فانهم لا يجوزون ذلك دل ان المجوز لصحة التجوز الاعتبار نوعا من علاقة اعتبروها مما من الواضع لم يثبت نوع التجوز بالفرع عن الاصل بل ثبت التجوز بالاصل من الفرع فلا يصح بالمسبب الذي هو الفرع عن الاصل الذي لم يجز والمطر للسماء بل يجوز اطلاق اي السماء للمطر الا ان يختص المسبب بالسبب اي يكون له خصوصية عرفية موجبة لذلك الا انه يوجد فيه ولا يوجد في غيره حتى يرد عليه النقض بقوله تعالى اني اراني اعصر خمرا الان الخمر سبب غير مختص بالعنب كان كونه من هذا القبيل ممنوع بل هو من قبيل ما يجوز فيه سبب كالمعلول يجوز فيه التجوز من الطرفين من للسبب وبالعكس كالنبت للغيث وبالعكس ولعل الشافعية لا يقنعون بهذا الا بعد ثبوت هذا النوع وتهوين الاستقراء وخصوص عدم اجازة المطر للسماء وتجويز العكس لا يصلح حجة لجواز ان يكون هناك مانع اخر وامثال ذلك لا يكفي لتصحيح القاعدة الكلية هذا والكلام في فرعية مسئلة الاعتاق فعلم ان تفريعهم عدم صحة تجوز الطلاق للعتاق باعتبار علاقة السببية لا يوجب عدم الصحة لعلاقة اخرى فانه يجوز ان يكون استعارة لاشتراكهما في كونهما ازالة للملك ومعرفين لازالة غير مؤثرين فيها الهزل والجواب عنه بوجهين الاول ما افاده الامام فخر الاسلام انه لا يكفي الاشتراك في مطلق الاوصاف كيف والا يصح السماء للارض والاسد للثعلب لاجل الاشتراك في الشيئية والحيوانية بل لابد من الاشتراك في المعنى المشروع كيف شرع وهنا فان الاعتاق شرع لاثبات القوة المخصوصة والطلاق لازالة القيد ولا اتصال بينهما فلا يصح الاستعارة وما عن الامام ان الاعتاق ازالة الملك حتى يجري تجزي الملك فلم او منشأ التصرف لصاحبه الا ان الاعتاق هكذا كيف والالفاظ الشرعية اعتبرت فيها الاوضاع اللغوية ورد عليه بالاسلم ان لابد للاستعارة من الاشتراك في وصف شرع لاجله بل يكفي الاشتراك في وصف ما وههنا الطلاق والعتاق قد اشتركا في اوصاف كالالتزام وعدم تأثير الهزل واقادة حرمة الفرج وغير ذلك وهذا موجود في الطلاق والعتاق فينبغي ان يصح الاستعارة بينهما وليس الثاني ... الامر الاولي وهذا وجواب ان مراده المجوز لها هذا من الاشتراك في المشروع كيف شرع لا في اي صفة كان مطلقا وذلك الا بناء على المشاركة في خصائص الاوصاف المشهورة بحيث ... الانتقال ... عبارات الشرع لا جله فان التصرفات الشرعية اشتهرت باحكامها فيعتبر الاشتراك فيها ومبنى الاشتراك في المعنى المشروع لاجله فان الاعتاق ... مرتفع ... هذا من فراك هذا اعتقادي واعلم ... الاعتاق ... فعليه البيان لا يكفي كون المعنى المنقول عنه اي في المنقول بل يقول النقل ههنا فان الاعتاق في اللغة ...

فلا يفهمه الا الافراد من الفقهاء ومعنى الاعتاق يفهمه كل احد هذا قال مطلع الاسرار الالهية تاج العلماء عن جدي المولى الشهيد قطب الملة والدين انه ليس بل في اللغة الاعتاق
لاثبات القوة فان كل احد يعلم ويحكم بان الرقيق ضعيف والعتيق قوي والفقهاء انما يعرفون كنه هذه القوة لا غير فقد ظهر فساد قوله لان اثبات القوة
لا يعرفه الا الاحاد من الفقهاء والدليل عليه كونه موضوعا بازاء هذا المعنى ان العتيق في اللغة القوي والعتق القوة فاذا جعل فعالا يكون لاثبات القوة فان
هذا المعنى محفوظ في ابواب المزيد ومن ادعى النقل في ازالة الملك فعليه البيان اذ الظاهر عدمه لانه خلاف الاصل وكذا لا مخلص عن البيان لمن ادعى انه في
اللغة لهذا المعنى فان الظاهر عدمه والا لزم الاشتراك هذا ثم بقي كلام اورده صدر الشريعة هو انه لما جعل الطلاق مستعارا لازالة الملك لا للاعتاق فينبغي ان
يقع الطلاق واجيب بان الاعتاق تصرف شرعي لا بد له من لفظ يدل عليه حقيقة او مجازا وازالة الملك يدل عليه مجاز الطلاق للسبب على السبب اما الطلاق
لازالة الملك فلا يدل على الاعتاق اصلا واورد انه يجوز ان يقع الطلاق بالدلالة الالتزامية واجيب بان ازالة الملك ليس ملزوما للعتاق فانه يكون بالبيع
ولذا لا يعتق بقوله لا ملك لي عليك بل لا بد من صيغة الاعتاق وليس ههنا الا قصد ازالة الملك الاعتاق فيلزم التجوز في التجوز وتعقب عليه المطلع على الاسرار
الالهية بان ازالة الملك لا الى مالك ملزوم للاعتاق واما قوله لا ملك لي اخبار عن عدم ملكه [illegible] فلو كان [illegible] بخلاف ما نحن فيه فانه يفهم
بارادة الاعتاق من الازالة لا يلزم التجوز في مجاز بل يجوز ان يكون على طريق الكناية [illegible] استعارة القوي للضعيف صحيحة دون العكس
[illegible] بالعكس وههنا الاعتاق قوي في ازالة الملك من الطلاق [illegible] الطلاق للعتاق [illegible] صاحب التلويح بان الاعتاق
ناص في ازالة الملك لانه يبقى اثره من الولاء [illegible] القوية [illegible] بان الاعتاق [illegible] الرقبة قوية بعد ما كانت ضعيفة بالملك فله
تاثير قوي في الازالة من الطلاق فانه لا يزيل ضعف الملك [illegible] قيد ملك النكاح وهو ملك ضعيف [illegible] الازالة ضعيفة والولاء ليس اثر الملك بل
هو كلحمة النسب من جزئيات العربية [illegible] الاستعارة للمبالغة [illegible] العكس هذا والله اعلم باحكامه مسئلة

قال الامام الرازي المجاز انما يكون في اسم الجنس فقط واما الفعل المشتق [illegible] فيها اصلا لا بالذات ولا بالتبع
[illegible] في الحرف بالتبعية اي تبعية المتعلق [illegible] فالمجاز يقع اولا بالذات في الاعتاق
[illegible] وهو الحق فان الاستقراء شهد بان الحرف [illegible] الاسلام في المستصفى المجاز قد يدخل في
الاعلام [illegible] وهو الحق [illegible] كل منهما اي الحقيقة
والمجاز باعتبار ظهور المراد وعدمه منقسم الى صريح وهو ما ظهر المراد منه [illegible] الكلام من غير توقف على النية كصيغ العقود
التي لا يعتبر فيها الرضى والفسوخ كالطلاق [illegible] في خفاء المراد والحق ان المضمر المعرف
بالقرينة صريح [illegible] المشترك المشتهر في احدهما والمجاز [illegible] القرينة كهذا المبتغى ينقسم الى الكناية وهي
ما استتر المراد منه فلا يثبت الحكم فيها الا بنية او قرينة دالة على تعيين المراد [illegible] والمتشابه والمجاز الغير المشتهر الخفي القرينة
وههنا فوائد الاولى قالوا لو جرى على لسانه غلطا انت طالق عند ارادة التسبيح [illegible] يقع الطلاق [illegible] انه يقع ديانة وقضاء
ولو اراد الطلاق من وثاق [illegible] ديانة [illegible] قال الشيخ ابن الهمام والحق في الكل اي الخطا
وارادة الطلاق عن الوثاق الوقوع قضاء فقط لا ديانة الا ترى انه لا يثبت حكم [illegible] الحكم دون السبب فان الهازل يتلفظ
الكلام بالقصد والرضا ولا يقصد وقوع الحكم [illegible] من الخفاء فانه لا يصح قياس الطلاق
ونحوه على بيع الهازل بهذا النحو فانه مع فارق فان الرضا في البيع شرط [illegible] الانفساخ بخلاف الطلاق فافهم تقابل

ان يقول نحن ان الرضا علة لعدم ثبوت الحكم في البيع لا في الطلاق ونحوه الا ترى انه لا كفارة في يمين جرى على لسانه من غير قصد اليه كلا والله وبلى والله فكذا الطلاق ونحوه لقوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم قالت ام المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله عنها نزلت في قول الرجل لا والله وبلى والله رواه البخاري ولعل القائل بوقوع طلاق الغالط يلتزم وجوب الكفارة في اليمين من غير قصد لا العبد فيه ايضا فانه لا يخلو عن قلة تثبت في تعظيم اسم الله عز وجل ومشائخنا يأولون اللغو باليمين على الماضي بظن الصدق وهو ايضا منقول عن بعض الصحابة قال الامام مالك هذا الذي وجدت عليه السلف ان يقع طلاق الخاطي ولا فرق بينه وبين النائم عند العليم الخبير في عدم القصد واذ لم يقع طلاق النائم فلا يقع طلاق الخاطي وهذا القياس جيد نعم لا يصدقه غير العليم الخبير بل يقول كذبت في الاخبار عن الخطاء وهو القاضي عملا بالظاهر لوجود الفعل والادراك فيقع قضاء ولا يرد الحديث ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق والرجعة رواه الترمذي فانه يدل على ان لا اعتبار للقصد في هذه العقود اصلا وعدم الورود لان الهازل اتى بالسبب والايقاع لا بالحكم فالذي يدل عليه الحديث ان لا اعتبار للقصد في الحكم والهازل غير راض بشيء منها فلا يكون في حكمه القاعدة الثانية قيل هذه الالفاظ اي الصيغ الشرعية من العقود والفسوخ اسباب جعلية للاحكام على مثال سببية القتل للموت في الخارج وانما القصد وقوع الحكم المقصود بالانشاء منها بطريق قصد تخصيص خاص عن سبب خارجي لا بطريق ان يقصد معانيها المؤثرة في الاحكام فهذه الالفاظ ليس لها معنى يعتبر عند الايقاع بل انما معان خارجية يمكن ان يقصد الدلالة بالالفاظ الاخر عليها قال في الحاشية قد نقل هذا القول بعض تلامذة المحقق السيد قطب الدين السهالي قدس سره والى الخاطر بعيد اعني مثله والله اعلم بالصواب انتهى اقول ذلك في غاية العجاب فانه كيف يصح التجوز عنها فانه لما لم يكن لها معنى فمن اي شيء تجوز الى شيء وكيف تكون هذه الالفاظ بالحقيقة لانها من الالفاظ الدالة وكيف يلزم الجمع بينهما اي بين الحقيقة والمجاز مع انهم ملتزمون في مواضع ويتخلصون عنه وكيف يجيء التعليق فانه من خصائص المعاني وكيف يصدق ديانة اذا اريد خلاف الظاهر فانه لما لم يكن لها معنى صارت الارادة باطلة ولا ظاهر حتى يراد خلافه الى غير ذلك من المفاسد بل الحق ان الاعتبار للمعاني وجودا وعدما في سببية الحكم وهو الكلام النفسي ثم لخفائه ادير الحكم على دليله وهو اللفظ وجودا وعدما فان الامر الخفي لا يبتني عليه الحكم للتعذر كالمشقة للسفر والمناط للرخصة حقيقة هو المشقة لكن لما كانت غير منضبطة والمعتبر منها قدر خفي ادير الحكم على دليله هذا قال مطلع الاسرار الالهية لتوجيه المقام ان من الالفاظ ما لا يكون سببا للحكم بل هو ثابت في نفسه ومنتف كالاقارير فانها لا توجب الاحكام بل يدل على المصداق وهو متحقق في نفسه بسببه ومنها ما هو سبب للحكم الخارجي لو لم يكن هناك والمولى المحقق لا ينكر اعتبار المعاني رأسا بل مقصوده قدس سره ان هذه الالفاظ من قبيل الثاني وانها بعد اقامتها مقام المعاني ومن حيث دلالتها عليها اسباب خارجية لاحكام خارجية مثل سببية القتل للموت لان شانها شان الاخبارات وليس لها معان متحققة في الخارج كما في الاخبارات بل هي انفسها معان يمكن ان يخبر عنها ويدل عليها وانما يقصد بهذه الالفاظ وقوع آثار خارجية لا افادة معان ذهنية ولم يقصد هذا المحقق قدس سره ان هذه الالفاظ انفسها من حيث هي اصوات اسباب كيف ومن يلزم وقوع طلاق المعتوه عنده ولم يقل هو به هذا كلام متين في غاية المتانة لكن بقي فيه الى الآن نوع من الخفاء فان صيغ العقود والفسوخ كما انها اخبارات فهي انما يدل على طلاق واقع بسببه الذي هو تطليق من الزوج ثابت اقتضاء مثلا فحال هذه الصيغ وحال الاقارير سواء في عدم كون شيء منها اسبابا نعم يصح هذا على قول من يقول بكونها انشاءات الا ان يقال هب ان الامر كذلك ان شئت ولكن لما كان سبب وقوع الاحكام المخبر عنها بهذه العقود ومدلولا بهذه الصيغ اقتضاء ولا يمكن حصول العلم بتحققه الا بهذه الصيغ فاقيمت هذه الصيغ مقامها فالاثر الحاصل به حاصل لها فقيل قد قصد منها آثار خارجية وهذا بخلاف الاقارير فانها انما يدل على المخبر عنه الثابت بسبب يمكن العلم بها من غير وساطة هذه الالفاظ هذا غاية الكلام في هذا المقام ولا يبعد ان يقال ان الذي وقع في عبارة المولى المحقق ان سببية الاعتاق لاثبات القوة مثل سببية سبب خارجي للاثر الخارجي يمكن ان يراد به ان الفاظ العقود والفسوخ التي لا يؤثر فيها الهزل والاكراه ولا يشترط فيها

الرجعة سببيتها كسببية اسباب خارجية لاثارها الخارجية وذلك لان لوقوع طلاق الهازل والخاطي عرف انه غير متوقف على الرضى والقصد الى المعنى كما في البيع وانما قيمت هذه الالفاظ الظاهرة في المدلول على مدلولاتها فيوثر آثارا خارجية لاجل هذه الاقامة ولا يلتفت الى المعاني لا فيما اذا لم يعتبر السببية بنفسها لما اذا اريد بها معان اخرى غير ظاهرة كرفع القيد وهذه الالفاظ ليس لها معنى وجود اعيبر سببية ومناط الحكم به بل هي معان يمكن التعبير عنها بهذا وبعد لا يكون عن قلق والله اعلم بمراد عبيده الكرام القائمة الثالثة كنايات الطلاق نحو انت بائن وغيره بوائن عندنا لا تملك الزوج الرجعة اليها الا بنكاح جديد الا عندي بالنص فان رسول الله صلعم طلق ام المومنين سودة بهذا اللفظ ثم بعد الاستشفاع راجعها وفي حكم هذا اللفظ استبري رحمك وانت واحدة قال مطلع الاسرار الالهية ان الاحاديث الصحاح المروية في كتب الحديث يدل على انه لم يطلقها وانما اراد التطليق حتى استشفعت ووهبت نوبتها لام المومنين عائشة وندمت لاجل ان يحشر في زمرة الازواج فامسك عن طلاقها وتفصيل الاحاديث من شاء فليرجع اليها الا ان يراد بالطلاق الابانة بايقاع الثلث في الاحاديث المروية في كتب الحديث وهو بعيد غاية البعد ثم لا احتياج في اثبات كونها رجعيات الى تعب كثير فان اعتدي واشباهها ما يدل على البينونة فلا يكون شيئا منها كنايات الطلاق بل رجعيات تصح للزوج الرجوع اليها من غير تجديد نكاح عند الشافعي لان المراد من هذه الالفاظ اذا تعين كالصريح في افادة الطلاق وفي الصريح تقع رجعية فكذا ههنا قلنا ان البينونة باقية على معناها الا انها صارت بمعنى الطلاق والاستتار في المراد باعتبار التعلق اي تعلق البينونة بأي شيء فلا يعلم انها من الخير او من النكاح فصارت كناية من هذا الوجه فاذا تعين بالنية في المتعلق بانه النكاح عمل بحقيقة اللفظ وهو البينونة عن النكاح فيقع البائن و لا نسلم انها بعد تعيين المراد صار كصريح الطلاق ومفيد معناه ولمطلع الاسرار الالهية قدس سره ههنا تحقيق هو ان الطلاق لما قدم عبارة عن رفع قيد النكاح وهو البينونة ثم التصرفات انما يقع على حسب ما اعتبره الشارع الا ترى انه لا يقع الف طلاق وكذا الطلاق بائن لا تحل الا بعد تحليل من الزوجين وقد عقب الشارع الرجعة لقوله تعالى الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان وهو مجرد رفع قيد النكاح باي لفظ كان فثبت الرجعة بعد الطلاق باي لفظ كان ما لم يكن فيه مال لعدم تعقيبه بالرجعة وما كان دون الثلث ولا يخفى ما في الاستدلال فان غاية ما لزم ان مدلول الكنايات البينونة وهذا مسلم و لا يلزم منه الوقوع كذلك اي على وجه البينونة وعدم صحة المراجعة الا بعد اعتبار الشرع هذا النوع من التصرف ولم يعتبر كما هو الظاهر من الآية الكريمة وكان قدس سره يبالغ فيه وقد سمعت مكررا من لسانه الشريف ان الطلاق البائن تخفيف ليس لشيء عندي سوى ما يدل المال هذا وهذا بعد الاعتراف بالقصور في امثال هذه المعارف غير ما تعلق بالخاطر ان حاصل الكريمة ان الطلاق المشروع تطليقة بعد تطليقة وحكم الامساك بالمعروف بالرجعة او التسريح باحسان بتركها او بطلقة الثالثة على اختلاف فيه مع حمل الآخذ الاعند المسنون ولو لم يقيد الطلاق بالمشروع لانحصر الطلقات في التكرير ولم يقع الاثنان او الثلث دفعة والمراد بالتكرير ان يكون في طهرين كما بين في الحديث ولا يقول لا يلزم تعقب الرجعة الا في الطلاق المسنون فانه طلاق واحد رجعي بالاتفاق وانما الكلام في انه هل يقع طلاق بائن عند الايقاع وان كان غير مشروع فلا يلزم ثم انه لا بد من التخصيص ايضا ما لم يكن الطلاق بمال فيصير حجة ظنية فيصح الزيادة عليه والتخصيص فحينئذ يبقى مطالبة الدليل على اعتبار الشارع هذا النحو من التصرفات فاقول وبالله التوفيق لان الله تعالى اباح الخلع وجعله سببا لوقوع الفرقة في الحال وعدم صحة الرجعة وهو طلاق كما بين في اصول الامام فخر الاسلام رحمه الله تعالى ويجيء فقد علم ان في ملك الزوج طلاق موجب للفرقة في الحال يصح اخذ المال عليه واذا كان في يده ذلك بالعوض فلك يكون في يده من غير عوض بل هو الان هو المعطي لنوع فناء فهذا ما عندي والله تعالى اعلم باحكامه الفائدة الرابعة قالوا كنايات الطلاق مجاز لاجل رفع ما ورد التشنيع انها لما كانت كناية عن الطلاق فيكون حكمها حكمه فتقع رجعيات فقيل في تحقيقه انها ليست كناية حقيقة لانها عوامل بحقائقها فلا يكون كناية وفيه انه لا تنافي بين كونها عوامل بحقائقها وبين كونها كنايات فانها يكون حقيقة ومجازا وقيل ليست كنايات لانها ليست مستترة المعاني فان معانيها الوضعية وهي البينونة معلومة والتردد انما هو في امر خارج عن معانيها وهو متعلق البينونة فلا يدرى ان البينونة عن الخير او النكاح او شيء آخر فلا يوجب هذا الاستتار

كونها كنايات وفيه ان الكناية باعتبار استتار المراد احتمل فيه وهو حاصل ههنا والاشكان من جهة التردد في المتعلق وان كان المعنى الوضعي معلوما كالمشترك والمجاز المستعمل في فرد معين بمعرفة المعاني الوضعية لا يخرجهما من كونها كنايات ثم انه يرد على هذين القولين انه اذا لم يكن كناية ينبغي ان يكون صريحة حقيقة فلا يشترط فيه النية ويلزم الحكم بعين الكلام ولم يقل به احد والبين انكار الكناية لا ينفع في الجواب عن ايراد الشافعي بل له ان يقول ان هذه الالفاظ بمنزلة صريح الطلاق لانها صريحة فيه او كناية فيه وعلى التقديرين يكون معناها الطلاق فيقع رجعيات فهل ينفع انكار الكناية في شيء وقيل في التحرير التجوز في الاضافة اي الكناية الى الطلاق والصحيح حقيقة انها كنايات لفرقة البينة لبائنة فان المفهوم منها ظاهرا انها كناية عن الطلاق وفي معناه وليس كذلك والا وقع رجعيا فان الواقع بلفظ الطلاق رجعي وهذا صحيح وكاف في الجواب وفي دفع الايراد وقد مر الفائدة الخامسة في الكناية قصور ظاهر وخفاء صريح كما يتادي عليه حده ففيه شبهة العدم اي عدم ما قصد به فانه يجوز ان يكون قصد غيره من المعنى وكذا فيه شبهة احتمال آخر فلا يثبت به ما يندرئ بالشبهة وهي الحدود والا لزم ثبوته مع منافيه فلا يحد مصدق القاذف القائل للقاذف صدقت من غير ذكر المقول فانه يحتمل ارادة ان ويدنك الصدق لا يحتمل انك صادق في القذف والمعرض بها اي بالقذف والتعريض وان يتلفظ بكلام دال على معنى قصد به معنى آخر كلست بزان فانه دال على نفي الزنا عن المتكلم والغرض منه التنبيه للمخاطب مثلا بالزنا وهذه الارادة امر خفي في حكم العدم فلا معتبر وفي هذا خلاف الامام احمد ابن حنبل رحمه الله في سائر التي عليها مدار المسائل الفقهية ويشتد بحاجة اليها اعلم ان حقائق الواو والطبعية مرتبط بها تلك ان ومعان تعقية في الملاحظة فالمستقل بالمعقولية والاكون ركنا للكلام الالعرض مضمونية فانها لا تعقل استقلالا ولا تلاحظ الا تبعا كما عرفت وهي اقسام منها حروف العطف مسئلة الواو للجمع مطلقا سواء كان بالمعية او بالترتيب او العكس في التعلق بالتعلق به الاول كما في عطف المفرد على المفرد او التحقق في نفس الامر كما في عطف الجملة على الجملة وقيل للترتيب خاصة ونقل واشتهر عن الشافعية وينسب الى الشافعي لكن الامام فخر الدين الرازي شديد النكير عليه ونسب هذا القول الى الامام ابي حنيفة كما نسب اليهما المعية لقوله لغير المدخولة ان دخلت الدار فطالق وطالق وطالق لغير المدخولة تبين بواحدة اي الطلقة واحدة وبغيرها اثنتان عنده وعندهما تبين بثلث ثم انه اي الخلاف في هذا الفرع بناء على ذلك الخلاف في الواو فعنده لما كان للترتيب تعلقت الطلاقات الثلث مترتبة فوقعت كذلك والمحل ليس غير صالح لوقوع المرتبات من الطلاقات بانت بالاولى فقط ولغت البواقي وعندهما لما كان الواو للمعية تعلقت الكل معا فوقعت كذلك لصلوح المحل لغير المرتبات وليس الامر كذلك بل لا خلاف في انه للجمع المطلق فلا يصح هذا البناء بل انما اختلفوا في هذا الفرع الا ان موجب العطف عنده تعلق المتاخر اي المعطوف بواسطة المتقدم اي المعطوف عليه فثبت الترتيب في التعلق فتنزل مرتبات كذلك لان المعلق بالشرط كالمنجز عنده على نحو ما علق فاذن موجب هذا الكلام الوقوع مرتبا ولا دخل فيه للواو اذ ثبت كذلك بعد وجود الشرط والحاصل ان موجب هذا الكلام معطوفة بالواو كذلك ولا دخل فيه لكون الواو للترتيب فلا يرد ان الترتيب انما جاء لكون الثانية متعلقة بواسطة الاولى والوساطة جاءت من الواو فصار له دخل في التعلق وان كان مرتبا لكن قد اشترك الكل في التعلق ولا ترتيب في المتعلق والنزول بعد الاشتراك في التعلق فتنزل الطلقات دفعة وانما يلزم الترتيب في الوقوع لو كان في المتعلق وليس كذلك فان التعلق مرتب الا غير وقول المعلق بالشرط كالمنجز على نحو التعلق ممنوع ان اراد كالمنجز على نحو التعلق اللفظي من جهة الاعراب وان اراد كالمنجز على حسب القصد المعنى من المعية والترتيب في الوجود فلا ينفع فان الترتيب ههنا في نفس الامر الارتباط الاتصالي من غير ترتيب في الوجود المرتبط كما في صورة تاخير الشرط اذ يقع فيه الثلث بالاتفاق ورد قول الامام بانه اذا كان في الكلام مغير توقف آخره على اوله فتوقف الكل منها على الشرط فيتعلق الكل دفعة واحدة تامل فيه لنا ان النقل عن ائمة اللغة انها للجمع فيهم سيبويه وقد ذكره في سبعة عشر موضعا من كتابه ونقل الاجماع منهم الناقل للاجماع الصيرافي والسهيلي والفارسي وقد نقل فيه انه اجمع عليه ائمة العربية ثم لم
الى نهاية ... والزاهد لذا في بعض شروح المنهاج والتقرير ... اهل اللغة ... الاكثر وعدم ... خلاف ...

لكون الامر جليا غير قابل للنقاش فتأمل ولنا ايضا عدم صحتها في الجزاء ولو كان للترتيب يصح في الجزاء كالفاء فانها لما كانت للترتيب صحت في الجزاء ومنع الملازمة
كما في التحرير مستند اليه فانه للترتيب ولا يصح في الجزاء اقول ممنوع فان التراخي في الواو لم يقل به احد فلو كان في الترتيب فاما بالمهلة او مطلقا من المهلة وعدمها
فيلزم ان يصح في الجزاء ولا يكون كثم وفيه مهلة تنافيه الجزائية وهذا غير واف اذ لا يلزم من كون الحرفين بمعنى كونهما متساويين في صحة النظم وبانتفاء الاستعمال
ثم لا يدفع المنع فتدبر واستدل على المختار بلزوم التناقض في تقديم السجود على قول حطة كما في سورة البقرة واذ قلنا ادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة وبالعكس
اي تقديم حطة على السجود كما في سورة الاعراف وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا مع اتحاد القصة في السورتين فلو كان الواو للترتيب لزم تخلف قطعا او امتناع
تقاتل زيد وعمرو وجاء زيد وعمرو قبله اي استدل بامتناع هذين التركيبين على تقدير كون الواو للترتيب والا لزم التضاد وهما صحيحان قطعا فالواو ليس للترتيب
بل للجمع المطلق واستدل بلزوم التكرار في مثل جاء زيد وعمرو بعده على تقدير كونه للترتيب ولا بعد بهذا التكرار فعلم انه ليس للترتيب
واجيب عن الوجوه الثلاث بجواز التجوز في الواو فانه للترتيب في اصل الوضع وههنا استعمل في الجمع مجازا قلنا المجاز خلاف الاصل فلا يصار
اليه الا بدليل دال على ان الموضوع له شيء غيره وليس دليل كذلك فلا يحتمل التجوز فتم الوجوه واورد نقضا على كون الواو لمطلق الجمع اولا قوله لغير
المدخول بها انت طالق وطالق وطالق تبين بواحدة عندنا لما اذا كان بالفاء وثم ولو لم يكن الترتيب مستفادا من الواو لما بانت بواحدة والجواب ان البينونة بواحدة ليست
لاجل الترتيب المستفاد من الواو بل ذلك لفوات المحلية قبل الثانية لتعاقب اللفظين ولا تغيير حتى يتوقف الاول على الثاني بل يثبت حكم اللفظ الاول
حين تلفظه وفات المحل ثم لو ثبت حكم الثاني لثبت حين تلفظه وزمانه بعد زمان الاول الذي فات فيه المحل فيلغو ولا دخل فيه للواو وذلك لان الاصل في
الانشاء عدم انفصال الحكم عنه اصلا الا لمانع كالشرط ونحوه من المغيرات فان قلت قد روي عن الامام محمد رح انه انما يقع بعد الفراغ عن الاخير فليس تعاقب
في الوقوع للتعاقب في التلفظ اجاب بقوله وما روي عن الامام محمد انه يقع عند الفراغ عن الاخير فمحمول على العلم اي بالوقوع فانه ما لم تفرغ احتمال المغير
قائم فلا تحصيل العلم ولهذا اي لاجل ان الوقوع في الانشاء لا يتخلف عن التلفظ يبطل نكاح الامة الثانية في قوله هذه حرة وهذه عند بلوغ تزوج فضولي
امتين من رجل واحد في عقد لصيرورة الاولى حرة ونفاذ نكاحها قبل الثانية فبطل النكاح الموقوف للثانية من الاصل لامتناع نكاح الامة على الحرة
وقد يناقش بان امتناع نكاح الامة على الحرة انما هو في الابتداء لا في البقاء كيف ولو تزوج امتين في عقد واحد ثم عتقت احداهما لا يبطل نكاح الاخرى
وفي الابتداء ان اعتبر حال الانشاء والتوقف ففي تلك الحال كانتا امتين وان اعتبر حال النفاذ ففيها كلاهما حرتان فلا وجه لفساده ولك ان تقول ان
النكاح حقيقة هو النافذ فان الموقوف في عرضة ان يكون نكاحا كيف ولا يحل به ما شرع النكاح لاجله فهو نكاح من وجه دون وجه فاذا اعتقت الاولى
نفذ نكاحها وهي حرة فلم يبق الاخرى محلا لانشاء النكاح بل لحقت بالمحرمات ما دامت هذه الحرة تحته فبطل العقد الموقوف فلا تنفذ بلحوق الحرية لان الباطل
لا يعود ثم اقول انه على هذا ينبغي ان لا يبطل نكاح الثانية عند الانكاح من غير اذن الزوج والتوقف على اجازته فان نكاح الاولى ايضا موقوف وبهذا يخرج
عن المحلية فلا يبطل الموقوف الاخر ونفصل ويقال يبطل نكاح الثانية ان اجاز الزوج قبل تحريرها نكاح الاولى والا فلا ليظهر به تقييد التزامه فانه
قال اذا لم يتم بهذا الاعتاق نكاح الاولى حتى يتوقف على اجازتها او اجازة وليها لما بطل نكاح الثانية لكن لا اعتداد بهذا الالتزام فانه قال الامام فخر الاسلام
في بيان صورة هذه المسئلة ما عليه ان الجامع زوج امتين من رجل بغير اذن مولاهما وبغير اذن الزوج اه وقال في الكشف ولو اعتقهما في كلمتين منفصلتين
او متصلتين لبطل نكاح الثانية ويبقى نكاح الاولى موقوفا على اجازة الزوج ولا ينقح هذه المسئلة حق الانقاح الا اذا عرفت ما اقتضي عليك من ان النكاح
في الحرة ولو موقوفا اخرج الامة عن محلية انشاء النكاح بل صارت من قبيل المحرمات لكن الى حين وما ليس بمحل لانشاء العقد ليس محلا للاجازة والنفاذ لان لها
اسوة بالانشاء اذ بها يتحقق الاحلال بشرع النكاح هذا غاية الكلام فتأمل فيه واورد نقضا ثانيا قوله لغيره تزوج فلانة وفلانة عند التكلم فضولي من قبل الزوج حين مضى

وسنخ عقدين لو كانا في عقد لما توقف بل بطل عن اصله فهذا اي من تزوج بلا اجازة تعقد واحدة على البدل لا اثنين معا لكلا يصير جامعا بين الاختين وانما يرد هذه
الصورة نقضا حيث يبطل نكاحهما الا لو قال اجزت نكاحهما فاذن علم انه للمقارنة والاصح نكاح الاولى دون الثانية فالجواب ان هذا ليس الا من مدلول الواو بل
ان الكلام موقوف على اخره فان وجد في اخره مغير للاول من صحته الى فساد مثلا ولو كان مغيرا بالضم عمل بالمغير ويكون الكلام كله بمنزلة كلام واحد والا يكن
مغيرا يثبت حكم الكلام من حين وجوده كما مر في مسألة الطلاق وفيما نحن فيه نكاح الثانية مغير لنكاح الاولى من صحته الى فساد فيتوقف اول الكلام على اخره ويثبت
حكمهما معا فصار اجزت نكاح هذه وهذه بمنزلة اجزت نكاحهما فهذا لا لاجل دلالة الواو على المقارنة اقول اذ قد عرفنا ما هنا فاندفع ما في التحرير ان لفسد بضم الدفع
لكن وجعتا وجزيتا ولم يوجد ههنا الضم المرتب اقتطاوان وجد لا نفرع التوقف اي لان الفساد فرع التوقف وهو وهم فلا فساد وجه الدفع ان الضم الدفعي
لازم لانه فرع توقف الاول على الاخر وههنا توقف لان الاخر اذا كان بحيث لو غير الاول ولو بالضم تغير وههنا بالضم تغير لانه لصيرهما وفي حاشية ان
هذه العبارة اي لا نفرع التوقف مع انه من التحرير يحتمل كونه من الكتاب بالبيان وجه الدفع وقد شرحنا بهذا اتم هذا غير واف فانه يمنع التوقف لان الاخر غير
مغير اصلا فان المذهب في التعاقب فساد نكاح الاخيرة فقط دون الاولى ولا يندفع هذا فانه بضم الاخير الى الاولى لا يصير جامعا بينهما حتى يلزم
التغير ولو بعد الضم فتدبر ثم ههنا وجه اخر من الايراد وهو ان التغير نوعان تغير للدلالة اللفظ كتغير الشرط والاستثناء والصفة والتخصيص ونحوها وتغير بحكم الشرع
مع بقاء الدلالة بان يكون المعنى المستفاد من دون ملاحظة الاخير مستفادا معها لكن لا يصح شرعا اي لا يفيد حكم المسبب فتوقف اول الكلام على اخره لفتور
بالتغير الاول مسلم فهو صحيح بل من ضرورات العربية واما التوقف على الاخر لتغير بالنوع الثاني من التغير كما في ما نحن فيه ففي محل المنع لا بد له من دليل ولم يظهر الى
الآن ولعل الله يحدث بعد ذلك امرا قالوا الترتيب قالوا اولا قال الله تعالى واركعوا واسجدوا اوجب الترتيب بينهما مع العطف بالواو فعلم انه للترتيب
قلنا لا نسلم انه فهم الترتيب من هذه الكريمة بل فهم من قوله صلى الله عليه وسلم وآله واصحابه صلوا كما رأيتموني اصلي فهذا الامر دال على وجوب الترتيب ثم ان الامر جلي
لكن دلالة هذا الحديث على وجوب الترتيب من الركوع والسجود محل تامل فتامل فاذن الاصلح التمسك بما قد وقع في هذا الحديث الاعرابي الذي ورد لبيان حقيقة
الصلوة بكلمة ثم وقالوا ثانيا قال الله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله مع ان الترتيب بينهما واجب فهم من الواو كيف وقد قال عليه وآله واصحابه الصلوة
والسلام ابدأ بما بدأ الله به قلنا انه مفيد لنا لا انه علينا وانما كان علينا لو فهم من الكريمة وليس الامر كذلك بل فهم من الحديث ولو كان الواو للترتيب
لما احتاجوا فيه الى السنة على انه لو سلم الترتيب فلا يصح ههنا كيف ولا ترتيب في الشعائر فلا يصح الاستدلال لشيء لا يصح فيه الترتيب عليه وقالوا ثالثا انه امر الخطيب قبل
ومن يعص الله ورسوله عند ما خطب من يعصهما وعاتب عليه وقال بئس الخطيب انت فلو لم يكن للترتيب فلا معنى للعتاب على الاتيان بصيغة التثنية بالعم
باتيان الواو العاطف قلنا لا نسلم ان العتاب كان لفقدان الترتيب المفهوم من العاطف بل للتعظيم كيف وفي الافراد تعظيم وفي الجمع ترك فلذا امره وقيل بل عليه اي على ان الامر للتعظيم
لا للترتيب ان معصيتهما لا ترتيب فيها فان معصية الرسول هو بعينه معصية الله فلا وجه للترتيب اقول يجوز التقديم ثم فلا ترتيب معصيته بعد رسوله فافهم فانه لا يعلم
لا يتصور الفهم الا باعتبار ان معصية الله ممنوعة بالذات ومعصية الرسول لاجل كونها معصية الله فافهم وقالوا رابعا انكار على ابن عباس تقديم العمرة على الحج في الامر
بقوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله فقد فهموا الترتيب مع الواو قلنا لم يكن انكارهم لفهمهم تقديم الحج على العمرة بل ذلك لان الواو للاعم من تقديم العمرة وتقديم الحج
المطلق فالتعيين التعيين تقديم العمرة تحكم هذا وههنا فوائد الفائدة الاولى العطف على القريب اولى من العطف على البعيد فطالقت بحرية بالدخول في قوله ان دخلت فانت
طالق وعبدي حر اذ الجزاء اقرب فالعطف عليه اولى فلا يصار عنه الى البعيد فتعلق الحرية ايضا بالدخول فلا يصار عنه الى البعيد فيعطف عليه فحينئذ طالق
فان اجماع حرية بقرينة على انه لم يقصد العطف على الجزاء الا لكفر فيترك ومنه اولئك هم الفاسقون فانه عطف على الجملة البعيدة دون القريبة لاجل صارف فقد يرجع
لان الخطاب في المعطوف عليه لو عطف على القريب وهو فاجلدوا ولا تقبلوا الآية بدليل صيغة الجمع دون المعطوف فان الخطاب فيه للنبي صلعم ولعدم الخطاب في المعطوف

والمعطوف عليه وان جاز اذا كان الخطاب في احدهما بالحرف والخطاب لانه لا شك في عدم اولوية وهذا القدر كاف لترجيح العطف على ما اذا عطفه عليه بتجدد المخاطب فايراد صاحب التلويح بان خطاب الخطاب جائز وواقع في كلام الفصحاء اذا كان الخطاب في احدهما بالحرف طائح لا توجه له فيما نحن بصدده نعم ثبت بالفائدة الثانية في عطف المفرد على المفرد انتسب الثاني المعطوف بعين ما انتسب اليه الاول المعطوف عليه ان امكن هذا الانتساب لانه الاصل في العطف فلا يترك الا لصارف ففي هذا ان دخلت الدار فطالق وطالق تعلق بالدخول المذكور في الشرط بعينه لا بمثله المقدر كقولنا فلا يتعدد الشرط واليمين خلافا لهما فان قال احد كلما حلفت فامرأتي طالق فقال هذه الكلمة تطلق واحدة لان اليمين واحد وعندهما اثنتان لانه وجد اليمينان وقال في الحاشية ان كان اليمين واحدا اوقع طلاق واحد وان تعدد يقع طلاقان وهكذا اشير اليه بعض المعتبرات ايضا والظاهر انه وجيه وقد توجه بانه اذا كان الشرط واحدا تعلق الثاني بواسطة الاول بعد تعلقه فتقع تلك والمحل للثانية بعد وقوع الاولى بخلاف ما اذا تعدد الشرط فان لكل تعلقا بالشرط استقلالا فلا واسطة فيقعان معا عند وجود الشرط والحق ان هذا غير واف فان تعلق الثاني وان كان بواسطة الاول فالتعقب فيه لا يستلزم التعقب في الوقوع كما مر وايضا في صورة تعدد الشرط ايضا في التعلق ترتب لان الاول تعلق اولا في زمان التكلم به والثاني بعده بل التعقيب ليس الا لمحل العطف فالوسيلة للتعقيب في التكلم لازم فانكان النزول على حسب التعلق ينبغي ان لا يقع في صورة التعدد الا واحدة والحق ان الاختلاف انما معه في هذا وانما كان او على النظر افهم منه انهما قائلان بتعدد الشرط والتفريع المذكور سابقا ليس في موضعه وسوء فرع فانما فرع على سبيل التقدير يعني انه لو كان بخلاف المذكور لكذا في التفريع عليه كذا ذكر في التحرير وفيما لا يمكن الانتساب بعين ما انتسب اليه الاول فبقدر المثل وينتسب بنحو جاء زيد وعمرو لا يمكن فيه بناء المجيء الاول بعينه الى الثاني فان مجيء زيد غير مجيء عمرو والا اي وان لم يكن مجيء زيد غير مجيء عمرو يلزم قيام عرض بمحلين وفيه نظر ظاهر لان المجيء المطلق يصح انتسابه الى متعدد بان يقوم فرد منه بزيد وآخر بعمرو ولا استحالة فيه اقول ليس المجيء المسند مطلقا بل باعتبار النسبة الى فاعل معين في مفهوم الفعل كما هو المحقق ليفيد تخصيصه المجيء فيلزم قيام المجيء المنسوب الى زيد بعينه لعمرو فتدبر وهذا غير واف لان النسبة المعتبرة في الفعل ليس الى فاعل مخصوص بعينه بل مخصوص اي معهود كان صالحا كثيرا على سبيل الوضع العام الا ترى انه يصح اسناده الى التثنية والجمع فهكذا يصح اسناده الى المتعدد المعطوف بعضه على بعض فافهم فانه ظاهر جدا فرع اذا قال لفلان علي الف ولفلان فلكل منهما خمسمائة ولو كان في الالف الا التشريك هو الاصل بخلاف قوله هذه طالق ثلثا وهذه اذ طلقتا اي كل منهما ثلثا لا اثنتين وكان الظاهر هذا لان بانقسام الثلث عليهما لطلق كل طلقة ولفظ ثانويا لنصف فيصير ثنتين لكن لا تشريك ان لظهور القصد الى ايقاع الثلث لان التنصيص على العدد والتقديم على المعطوف يدل على كمال الاحتياط فقصد الابانة وفيه ما فيه فان التنصيص والتقديم كما لا ينفي ارادة تثليث كل كذلك العطف قرينة الاشتراك بل هذه القرينة ارجح لانه الاصل كما لا يخفى والحق ان هاهنا صارفا آخر عن التشريك فان مقتضاه صيرورة كل طلقة نصفا وهو يتجزئ في النصف ان هذا النحو من التطليق لا يخطر ببال احد ولو كان يكمل شرعا اللهم الا عند البعض الا انه يعيد الندرة فتأمل انه ما قصد التشريك بل استقلال كل بالثلث وهاهنا وجه وجيه لا يرد عليه شيء الفائدة الثالثة نقل عن البعض ان عطف [illegible] جملة على جملة اخرى كذلك يقتضي الاشتراك في الحكم فلا زكوة في مال الصبي لقوله تعالى اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة والاول مخصوص بالبالغ فكذا الثاني [illegible] لنا حكم على ان لا زكوة على الصبي لكن الطريق الذي ذكره [illegible] فان تخصيص الاول للضرورة لا يوجب تخصيص الثاني كما قال [illegible] بالعقل [illegible] ولعل الصبي ضعيف البدن ففي الايجاب عليه حرج [illegible] الزكوة فانما [illegible] بالنائب فلا حرج في ايجابها عليه فلا يلزم فيه التخصيص [illegible] في المعطوف والمعطوف عليه [illegible] الاستقامة [illegible] بالاتمام [illegible] الفائدة الرابعة [illegible] العطف لانه لو كان حقيقة في [illegible] ايضا لزم الاشتراك وهو خلاف الاصل [illegible] انت طالق [illegible] العطف [illegible] حقيقة الكلام وفي العدد [illegible]

القاضي او اداء بالية فان نوى الحال فهو كما نوى لانه نوى محتمل لفظه وان تعذر العطف نحو ادّ الي الفا وانت حر كمال الانقطاع فان الاولى انشائية
طلبية والثانية خبرية كما سيجي او انشائية غير طلبية فيتعين لعطف فللحال اي فيتعين للحال فلا يعتق ما لم يود الالف لان الاصل في الحال مقارنتها لعاملها
فيجب ان يقارن العتق الاداء واعترض عليه بان الحال ربما يوجد ويبقى الى زمان العامل فحينئذ لاحد ان يقول يجوز ان يثبت الحرية في الحال ويبقى الى
زمان الاداء او الامر بالاداء قرينة عليه فالمحث على الاداء والمامور بالاداء لا يصلح الا الحر ولاجل دفع هذا قال البعض انه حال على القلب اي انت حر وقت
سود للالف فيتقيد الحرية بالاداء واليه اشار بقوله على القلب لكن هذا خلاف الظاهر لا بد له من قرينة والقرينة القصد بهذا الكلام تعليق الحرية بالاداء عرفا
فلا بد من القول بالقلب وقال البعض لا قلب ههنا بل المعنى وانت مقدر الحرية فيجب الاداء سابقا او نقول ان مقارنة الاداء والحرية ضرورة ظاهرة
من هذا الكلام واما الحرية قبل الاداء بوجه اقترن فيوجبها فيجب اتقارها فلا يقع العتق قبل الاداء وهذا اشبه واليه اشار بقوله او على الاصل فرع طلقني
ولك الف الواو فيه عند هما للحال فيجب الالف عند تطليق الزوج للتفاهم في الخلع اي امثال هذه التركيبات انما يفهم منها المعاوضة واذا وقعت في الطلاق
يفهم منها الخلع وعنده للعطف وقوله ولك الف عدة فلا يجب عليها المال عند تطليق الزوج بل عليها في الديانة ان تفي وعدها وانما حمل على العطف تقديما
للحقيقة على المجاز وان كان مقابلة فاء بالحالية انما يتعين عند ضرورة المعاوضة والمعاوضة غير لازمة فيه فان الطلاق لا يجب فيه العوض بخلاف الاجارة فان المعاوضة
فيها لازمة فتعين الحالية فيها نحو احمل ولك درهم هذا والفرق بين مسئلة الطلاق والعتاق مشكل وفيه انه حملوا على الحالية للانقطاع وتركوا حقيقة العطف و
الانقطاع ههنا ايضا متحقق لان طلقني جملة انشائية طلبية ولك الف خبرية كما كان في العتاق والعرف ايضا غير فارق في فهم المعاوضة فيهما مسئلة للفاء التعقيب
على سبيل التعقيب من غير مهلة تراخ بعيد في العرف مهلة وتراخيا ولو كان الترتيب في الذكر ومنه اي من الترتيب في الذكر عطف المفصل على المجمل نحو قوله
تعالى فازلهما الشيطان عنها فاخرجهما مما كانا فيه ويسمى التعقيب في كل شئ بحسبه كتزوج فولد له فيصح اعتبار التعقيب وان كانت المدة بينهما قريبا من سنة لانه لا اكثر
القرب فيه عرفا من هذا فلا يعد هذا التراخي تراخيا عرفا واذا كانت للتعقيب فدخلت في الاخبر ثم المعلولات فانها تكون عقيب الشروط والعلل وكثيرا ما يدخل العلل
قيل اذا كانت تدوم بعد المعلول لوجود نحو من التاخر وقيل لان المعلولات غايات للعلل مقدمة عليها في التعقل وفيه شئ فان دخول الفاء عليها ليس
لافادة تراخي العلل عنها في العقل بل لافادة عليتها وقال مطلع الاسرار الالهية الاولى ان يقال الفاء كما انها تستعمل للتعقيب تستعمل للتعليل ومنه اي مما فيه
الفاء داخلة على العلل نحو ادّ فانت حر اي لانك حر وانزل فانت آمن اي لانك آمن فيثبت به العتق والامان في الحال وهذا لان التفاهم في امثال امثاله
المعنى وقرينة كمال الانقطاع ايضا موجودة واختلف في الطلقات المعطوفة بها معلقة نحو ان دخلت الدار فطالق فطالق فطالق غير المدخول بها فقيل انه اذا دخلت الدار كما هو
فعنده يقع واحدة وعندهما ثلثا والاصح الاتفاق بين ائمتنا الثلثة على وقوع الواحدة فان الفاء يوجب الترتيب في المعلق فيجب ان ينزل مرتبا ... منه
عن البعض بخلاف العطف بالواو اذ لم تكن هناك ترتيب في المعلقات واستعارة الفاء للواو لوجود العلاقة بينهما نحو له على درهم فدرهم فيلزمه درهمان ... والا فعليه
فالاصح منعه الفاء وقيل لا يلزم منه انه لا يصح معنى الفاء اصلا بل يراد ان وجوبه سابق من وجه به وهذا القدر من الترتيب كاف لصحة الفاء فرع ...
قوله في جواب بعتكه بكذا فهو حر قبول لان الفاء للتعقيب فيقتضر ما سبق ويجعل عقيبه بالعدة فكانه قال قبلت البيع فهو حر فيجب الالف ويعتق ... لا ...
... دلالة ... لا ... منافية للبيع ولا تقرير فيه للعقد فكانه قال ... البيع ونتمن ... لا ...
... هذا الخياط ... اقطعه فلم يكفه بعد القطع ... لا ... فانما كان بالقطع ... بالكفاية لان كلمة الفاء للتعقيب فكانه قال اذا ... يكفيني ... فاقطع
... البيان ... القطع فيقطع من دون اذن ... خصيص لا في قطعه اي لا يضمن الخياط في قطعه لانه اجازه مطلقة ...
البيان المنزلة كما يقوم صلى الله على محمد ثم ابي بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي ... في الانتقال من مطلب الى مطلب قالوا ... في الحال ...

قوله انت طالق ثم طالق وثم طالق لان حكم الانشاء لا يتاخر عنه فلو اعتبر ههنا التراخي والمهلة يلزم تخلف الحكم عن الانشاء المنجز بعد فبطل المهلة واعتبر ابو حنيفة رض التراخي في التكلم في كلمة ثم فكانه تكلم المعطوف عليه اولا ثم سكت ثم تكلم بما بعد ثم وبهذا اذا علق بالشرط متقدما كان المعلق او موخرا فالكل يتعلق به اي بالشرط حقيقة الا المعلق به فاذا قال لغير المدخولة ان دخلت فطالق ثم طالق ثم طالق تعلق الاول بالشرط ويقع الثاني حالا ويلغو الثالث وفي تاخير الشرط يقع الاول حالا ويلغو الاخيران وان قال للمدخولة يقع الاول والثاني ويتعلق الثالث في تاخير الشرط ويتعلق الاول ويقع الثاني والثالث في تقديم الشرط وهذا لانه عنده كالسكوت فيه لا يتعلق بالشرط الا الملاصق وكذا ههنا الا ان غير الموطوءة لا يصلح الا لوقوع الواحدة وما بعدها يلغو ففي تقديم الشرط تعلق الاول والتعليق علي محلية التخيير فيقع الثاني وبه بطل المحلية فيلغو الثالث ويبقى الاول معلقا حتى لو تزوج ثانيا ووجد الشرط وقع وفي تاخير الشرط يقع الاول وبه فات المحل فيلغو الثاني والثالث المعلق هذا في غير الموطوءة وفيها ظاهر وهما علقا به فيهما اي في الموطوءة وغيرها فيقع عند وجود الشرط في غير المدخولة واحدة للترتيب في الوقوع وبالاول فات المحل ويقع فيها اي المدخولة الكل مرتبا لصلوح المحل لها قال المص وهو اي قولهما اشبه وشيد اركانه مطلع الاسرار الالهية في شرح المنار لما ان التراخي في التكلم انكان فاما ان يكون مفاد كلمة ثم وهو بديهي البطلان فانه لا دلالة لها الا على التراخي اما انه في التكلم فلا افهم واما ان يكون لازما لزوما خارجيا والبين باطل لان الوصل موجود بالضرورة واما ان يكون لازما ذهنيا عرفيا او عقليا فذلك ايضا باطل فانا نسمع بالاستعمال ثم ونفهم مدلوله ولا نخطر بالبال التراخي في التكلم اصلا واما ان يكون لانه اعتبر الشارع هذا الوصل كلا وصل ورتب عليه احكام التراخي فلا بد من اثباته بدليل صاف عن غوائل الشبهات هذا ووجه بعضهم قول الامام بانه اتم اي الاتصال التكلمي قولا بكمال التراخي وهذا غير واف فان هذا ليس من الكمال اي حمل الموجود الثابت بدل الايساعده الوضع في كلمة ثم ووجه صدر الشريعة بانه انما قال ذلك لئلا يتراخى حكم الانشاء عنه لان الاصل عدم التراخي وهذا ايضا غير واف لان كلمة ثم بالغة عن الوصل في الحكم لما يكون للشرط مانعا وحاكم بعضهم بانه على تقدير جواز تخصيص العلة يتم هذا بابداء المانع واما على تقدير عدم جواز تخصيص العلة فلا بد من هذا القول اي التراخي في التكلم لانه لو تراخى الحكم فقط عن التكلم يلزم تخصيص العلة وهو التكلم قال مطلع الاسرار الالهية ره في بعض كتبه انه ان سلم بطلان تخصيص العلة فلا يتم ايضا فانا لا نسلم ان الانشاء علة لوجود الحكم بالفعل بل على حسب اقتضائه فانت طالق اذ معناه طالق في الحال صار سببا لوقوع الطلاق في الحال واذا زيد عليه ثم صار علة للوقوع عنده فيجوز ان يكون اذا زيد كلمة ثم يكون سببا للوقوع متراخيا عن الاول على انا نقول فيه شئ فانا لا نقول بالعلو التخصيص في العلة بتخلف الحكم للمانع ان العلة منتفية لانه مع عدم المانع علة فكذا ههنا الانشاء ليس علة فقط بل هو مع عدم المانع وههنا كلمة ثم مانعة ثم لي سوال اخر هو انه لو سلم التراخي في التكلم ينبغي ان يقع الطلقات مع مهلة ثم لا نقول به بل الطلقات التراخي والمهلة سابقا فيما اذا يحكم لئلا يلزم التاخير عن السبب فاذن حاجة الى اعتبار التراخي في التكلم فانه لا يلزم تراخي حكم الانشاء مع اتصال الوصل في التكلم وحينئذ باعتبار التراخي في التكلم لئلا يلزم التراخي الا الانشاء وبه القول ببطلان التراخي لذلك غير معقول لعل لا يطلع هذا العبد ان يتصوره فضلا عن التصديق به هذا وعلم لا يجوز ان يبطل التراخي باصله وقيل في توجيه تقوية كلام الامام ان اعتبار التراخي يشكل للمفتي في الحكم لانه لا حد له يجلا التراخي في التكلم فانه يمكن اعتباره بقدر ما يمنع الاستثناء وغيره وهذا ايضا غير واف فانه مشترك بينهما اذ يجوز ان يعتبر في الحكم ايضا اقل ما يعد في العرف متراخيا انه قد تقدم انه يسقط المهلة في الانشاءات فلا اشكال على المفتي هذا مسئلة بل في المفرد للاضراب اي الاعراض بعد الامر والاثبات يكون بل لاثبات الحكم لما بعد وجعل الاول المعطوف عليه كالمسكوت عنه لا كما زعم في بعض الكتب انه يجعل الاول باطل الحكم فانه مخالف للاستعمال وصرائح الثقات ومنه اي من بل التي للاضراب بل للترقي فكانه اعرض عن الغثاء ومع جعله مسكوتا يثبت الاولوية للثاني وبل مع لا قيل نص على النزع عن الاول وبل بعد النفي للنفي لا لاثبات الضد لما بعده مع تقرير الاول في كونه منفيا او منهيا وقيل هو كالاثبات في كونه لاثبات نفي حكم الاول مع جعل الاول مسكوتا وهو مخالف للعرف فانه شاهد بالاول وبل يكون في الجملة للابطال اي لابطال الجملة الاولى وتقرير ما بعدها كما قال الله تعالى بل عباد مكرمون وللانتقال اي ويكون في الجملة للانتقال ايضا من غرض الجملة الاولى في غرض اخر فهو للاعراض عن الغرض قال الله تعالى بل تؤثرون الحيوة الدنيا

وما قيل بل هذه ليست لعاطفة بل ابتدائية وذهب اليه ابن هشام من النحاة واختاره في التحرير فممنوع لا بد من اقامة دليل عليه بل تمام الدليل على خلافه لانه يوجب الاشتراك في العطف والابتداء وعدم الاشتراك خير كما مر بل هو حقيقة في الاعراض وهو متنوع تارة يكون لجعل الاول مسكوتا او مقررا وتارة بابطال الاول لفساده او غرض فيه **فرع** قال الامام زفر يلزم ثلثة في قوله له علي درهم بل درهمان لكن لا لانه اي بل درهمان ابطال للاول ولنفي بعد ابطال الاقرار فيلزم الثاني مع الاول فلزم ثلثة دراهم كما قيل فان هذا غير صحيح لان بل هذا الفرد لا يكون للابطال بل لان الاعراض عن الاقرار رجوع غير صحيح وههنا يريد القران ليضرب لكلمة بل ان يجعل الاقرار بدرهم بمنزلة المسكوت وليس هذا في سعته فيلزم اقرار الدرهمين مع الاول فيلزم ثلثة وليس هذا كالاستثناء فانه اذا قال له علي ثلثة الا واحدا يلزمه اثنان لانه تكلم بالباقي بعد الاستثناء فكانه لم يتكلم الا باقرار الاثنين وهذا اي بل درهمان اضراب بعد التكلم قلنا مسلم انه اضراب لكن المتعارف في اسماء العدد الاضراب عن صفة الانفراد فالحاصل ليس درهم منفردا بل درهمان فيقر بالزائد وفي الزيادة تسليم المزيد عليه فلا يبطل بهذا الاضراب الاقرار فيصح هو بالوجه ههنا ان الاضراب عن الانفراد فرع الفهم من الدرهم يلزم القول بمفهوم العدد وقد نهينا عنه والجواب ان الانفراد قد يكون بان يكون الغير مسكوتا عنه وليس من ضروريات الانفراد الحكم بعدم الآخر فانفهام الانفراد لا يوجب انفهام المفهوم فيضرب في المثال المضروب عن انفراد الدرهم بالاقرار ويجعل معه غيره مذكورا مقرا به وقد يجاب بانا ما نهينا عن فهم المفهوم بواسطة القرائن والاضراب ههنا قرينة لانفهام المفهوم فتدبر

وقياسه اي قياس زفر على الانشاء نحو طالق واحدة بل ثنتين حيث يقع ثنتان لان الاضراب عن الواحدة لا يصح قياس مع الفارق لان الاقرار اخبار على الاصح فلا يثبت شيئا فلا تفريع فيه على اللفظ ليحكم فلان يعرض عن خبر كان اخبره ويخبر بدله خبرا آخر بخلاف الانشاء اذ به يثبت الحكم وليس بيده بعد ثبوته ان يعرض عنه ولقائل ان يقول الانشاء والاقرار سواء لانه لا يخلو اما ان يكون الاضراب في الاقرار عن مجرد الانفراد والمقصود ان ليس له واحد لصفة الانفراد بل معه غيره فكذا في الانشاء يجوز ان يكون الاعراض عن صفة الانفراد والمقصود انها ليست طالقة لطلاق واحد فقط بل معه واحد آخر فهي طالقة ثنتين واما ان يكون الاعراض عن نفس الاقرار بالدرهم فينبغي ان لا يصح الاعراض عنه لانه رجوع وهو لا يسمع لانه تعلق به حق الغير كما ان الرجوع في الانشاء لا يجوز اذ ليس بيده فاذن لا فرق بينهما وجوابه وبالله التوفيق ان الاعراض عن الواحدة لصفة الوحدة واثباته لها مع غيرها بخبر آخر وهو بل ثنتان وهذا في سعته لانه انما لا يصح الرجوع في الاقرار لما انه ظهر به حق الغير وبالرجوع يبطل حق الغير والرجوع بكلمة بل لا يبطل حقا اصلا بل يؤكده لانه انما يرجع ليظهر ذلك الحق مع زيادة وهذا بخلاف الانشاء لانه اذا تلفظ بطلاق واحد فقد وقعت بصفة الواحدة لان الانشاء لا يتأخر الحكم عنه وجعل نفسه علة للحكم فليس في وسعه ان يبطله اصلا ولا ان يبطل هذه الصفة ويثبت بكلام آخر بصفة اخرى لان الواقع لا يرتفع فاذا اراد ذلك الاعراض عن الاول والايقاع بكلام آخر لم يبطل الاعراض عنه لوقوع علته ووقع بالقضية بهذا الكلام الآخر فلزم موجبهما ولبطل الاعراض بهذا الوجه شرعا الا انه لا يصح الارادة من الكلام لغة هذا والله اعلم باحكامه **فرع آخر** اذا قال لغير الملموسة ان دخلت فطالق واحدة بل ثنتين يقع عند الشرط ثلث لانه لما جاء بكلمة بل فقد اراد ابطال تعلق الاولى الواحدة بالشرط والاعراض عنها واقامة الاخريين مقامها بدلها لان بل لابطال حكم الاول واقامة الثاني مقامه في تعلقه بما تعلق به الاول وهذا لان الاعراض في الانشاءات ابطال وابطال الاول ليس في وسعه فان حكم الانشاء تنجيزا او تعليقا لا يرتفع فارتبط ولم يبطل بابطاله وكان في وسعه اقامة الثاني مقامه فقام وارتبط كالاول وصار كالحلف بيمينين بالشرط فيهما احد الجزاءين ارتباطه من غير ترتيب فاذا وجد الشرط وقع الجزاء ان الواحدة والثنتان فيقع الثلث وهذا تنظير وتشبيه وليس المقصود ان الشرط معه بل شيئين كما ظن فلا يتوجه ما اخذه صاحب التلويح ان التقدير مهمل بل حرف العطف يربط المعطوف لعين ما يرتبط به المعطوف عليه وهذا بخلاف العطف بالواو فلو اذا قال ان دخلت فطالق واحدة وثنتين عند الامام يقع الواحدة لان في العطف بالواو يرتبط المعطوف بواسطة المعطوف عليه فيكون تعلقه بعد تعلق الاول كما مر ولا يكون قائما مقامه فتدبر ثم لي ههنا كلام هو انه قد سبق ان اول الكلام يتوقف على آخره ان كان هناك مغير كالاستثناء والشرط ونحوهما ويعتبر الاول بالآخر

كلاما واحدا فيتصل بمجموع الكلام ولا شك ان كلمة بل مغيرة للحكم الذي قبلها فيتوقف اول الكلام على آخره والبيضا انه غير مستقل فلا بد من كلام يرتبط به فيتوقف عليه و
قد نص الشيخ ابن الهمام ان في نحو ما جاء رجل بل رجلان ولا رجال في الدار بل رجلان قوله بل رجلان مخصص لمخصوص يتوقف على المخصوص ح كيف لا يتوقف و
الا يلزم الناقات في الاخبار بشئ ثم الاضراب الى خبار آخر نحو سني سبعون بل تسعون واذا ثبت ان الاول يتوقف على الآخر في العطف ببل فلا يقيد قوله طالق واحدة ثم
تنضم اليه بل ثنتان وكذا لا يرتبط لقوله ان دخلت فطالق واحدة بل ثنتان اذا انضم اليه بل ثنتان فح يصح اعراضه عن الواحدة وايقاع الثنتين لما سنجزا كما في الفرع الاول
او معلقا كما في الثاني فان له ان يرجع عالم يوقعه ولم يعلقه بل نقول ان لا ايقاع للثنتين وتعليقهما عبارتان الطول وقصر فقد غير العبارة الطول بان يذكر شيئا اولا ثم يحققه
عنه ويذكر المقصود ثم ينسب اليه الحكم زيادة لاهتمام شانه وهذا هو التغيير ببل فليس ههنا اسناد الى الاول بل انما جي به ليضرب منه الى المسند اليه فلا يقع ولا يتعلق
الا ما بعد بل فافهم هذا ما عندي ولعل عند سيحدث بعد ذلك امر مسئلة لكن خفيفة وثقيلة للاستدراك وهو رفع التوهم الناشي من السابق وشرطه اي استعمال
لكن الاختلاف كيفا اي اختلاف الكلام السابق واللاحق بالايجاب والسلب ولو كان الاختلاف معنى ولكن جاء للتاكيد ايضا في نحو لو جاء للاكرمته لكنه لم يجئ واذا ولي لكن الخفيفة
جملة فحرف ابتداء وح لا يكون للاستدراك اشتراطا او اذا ولي مفردا فعاطفة وشرط العطف الاتساق اي عدم كون محل النفي والاثبات متحدين فح هو اي العطف الاصل لما
عليها لكن فصح قول المقر له لا لكن غصبت في جواب اقرار المقر له علي مائة قرضا ولا يكون قول المقر له والا فقرار بل انكار السبب الذي بينه وهو القرض وبيان سبب آخر
يكون الاستدراك وهو الغصب ولو لم يكن هناك استدراك بل لكن فظاهر الرد فالاستدراك بيان تغيير فلا بد من الوصل ولا يقبل مفصولا بخلاف من بلغه تزويج امته
بمائة صورة تزويج فضولي ايها رجل من غير اذن المولى عليه فقال لا اجيز النكاح بمائة لكن بمائتين كذا في اصول الامام فخر الاسلام والبديع فيجعل قوله لكن بمائتين على الاستيناف باجازة نكاح
آخر مهره مائتان وهذا لان النفي غير متسق لجعل معطوفا او بانتفاء الاجازة قد بطل الاول والباطل لا يعود حتى يصح بالاجازة قال الشيخ ابن
الهمام لو قال السيد لا اجيز النكاح لكن بمائتين لا يتسق الكلام لاتحاد موردي الايجاب والنفي لانتفاء اصل النكاح بنفيه ثم ابتداء به بقدر آخر بعد الانفساخ بخلاف
لا اجيزه بمائة لكن بمائتين فان التدارك في قدر المهر لا اصل النكاح وهذا مناف لكلام الامام فخر الاسلام والبديع وغيرهما من الكتب المعتبرة فلا بد من تصحيح النقل عمن
تفارض نقله نقل هؤلاء الاخيار ثم ان الفرق ايضا غير واف لان اللام ههنا يكون للعهد اذ هو السابق في الاعتبار والمعنى لا اجيز هذا النكاح الذي بمائة
لكن بمائتين فمرجعه الى اصل الكلام ان عدم الاتساق ممنوع لجواز ورود النفي على المهر اي لا اجيز النكاح بمهر مائة لكن اجيز هذا النكاح بعينه بمهر مائتين ولو يد
ان مناط الحكم القيد انما يكون القيد فان كان نفيا فالمقصود نفي القيد لا اصل الحكم وكذا في الاثبات فح المقصود في الاجازة هو القيد فمورد الايجاب والنفي
اختلفا والجواب ان المعتبر الاجازة وعدمها انما هو ما كان موقوفا على الاجازة والموقوف عليها النكاح الذي عقده الفضولي وهو النكاح المقيد بمهر مائة فقبل
الاجازة قد بطل هذا الموقوف وان كان المقصود نفي الاجازة هو القيد فانما يكون مقصودا في ضمن نفي القيد لا ان المقيد ثابت والقيد منتف وهو متهافت ولا
ثابت في مقيد آخر اذ لا بدله من حجة فظاهر ان ههنا نكاحا واحدا موقوفا على اجازة السيد وقد بطل فلا يمكن اجازته بمائتين فهو استيناف ولو قيل ان المقصود
عدم الرضا بهذا القيد والتقييد بمهر مائتين فهو الزام امر لم يلزمه الزوج الا ان يقال المقصود الاجازة تعليقا اي لكن اجيز هذا النكاح مقيدا بالمهر مائتين
ان قبل الزوج وهذا لا يساعده اللفظ وبالجملة ان الموقوف كان هو المقيد وقد ارتفع بانتفاء الاجازة فلا يعود وليس هناك عقد آخر حتى
تلحقه الاجازة فلا بد ان يكون استينافا بالاجازة نكاح آخر هذا والله اعلم باحكامه فرع اذا اقر رجل له على الف فقال المقر له ما كان
لي لكن لفلان صح قول المقر له ما كان لي لكن لفلان ظاهر في الرد اي رد الاقرار ويحتمل التحويل لفلان عليه فصار هذا الدين اولا للمقر له ثم صار لفلان
لتحويله ولما كان التحويل تغيير الظاهر الكلام فيصح اذا كان قوله لكن لفلان موصولا للتوقف اي لتوقف اول الكلام على آخره وهذا مغير له فيصح
موصولا ولا يصح مفصولا لان بيان التغيير لا ينفصل ولا يتوقف الكلام على ما هو منفصل عنه هذا وفرض الامام فخر الاسلام المسئلة في العبد وفيه قول

المقر له ما كان لي قط لكن لفلان وعلى هذا لا يصح التحويل بل التقرير الا و سلم ان كلامه ظاهر في الرد ويحتمل ان يكون مقصوده ان الكلام
وان اشتهر انه عبدي ودينى لكنه في الحقيقة لفلان فصار بعد قبول قراره لنفسه اقراره بغيره ولكن لفلان قرينة عليه فان كان موصولا
لا يكون ردا وان كان مفصولا يتم الرد ولا يصح قوله لكن لفلان قوله نفي بيلة او لا صدا لا مرين اي لواحد من الامرين كالنكرة فيعم في النفي دون الاثبات
كالنكرة فانه في المعنى مثلها فاعطى حكمها فان نفي المبهم لا يكون الا بنفي جميع الافراد عرفا وان جاز تماما الغية في تمكن التفي عن البعض وما قيل ان التعميم
من قبيل الاستعارة فلا يظهر له وجه الا بدليل صارف عن مقتضاها بخلاف الواو فانه يعم في الاثبات دون النفي لانه للجمع والنفي سلبه فيكون سلب
الاجتماع الا بقرينة صارفة عن مقتضاه قال مطلع الاسرار الالهية القياس يقتضي ان يكون الواو ايضا عاما في النفي لانها مطلق الجمع فاذا ورد عليه النفي
اقتضى اشتراك المعطوف عليه والمعطوف فيه كما في الاثبات ولذا قيد صدر الشريعة الحكم بما اذا كان للاجتماع فيه تاثير ومقصوده بما اذا كان
قرينة سلب الاجتماع وانما ذكره لانه مضبوط دون غيره لكن القوم ما قالوا بهذا بل استمروا على ان الاصل في النفي سلب الاجتماع الا بسماعه
فلعلهم وجدوه الاستعمال بكذا وبهذا اندفع ما في التلويح والتحرير ان سلب العموم قد يكون فيما لا يكون للاجتماع تاثير فانهم نقولا لا اقرب ذي
او في تشير الى زوجته ايلاء منهما فانها لم يقربها ار بعة اشهر بانت لان او في النفي تفيد التعميم وفي قوله لا اقرب من احدهما يكون الايلاء
من احدهما الا احدهما معرفة فلا يعم في النفي ولما كان اشتهر في علم المعاني ان او في الخبر للشك والتشكيك اراد تبيين انه ليس على ما هو وقال وليست او في الخبر للشك
او التشكيك ولما اشتهر ان المتبادر في او افادة النسبة الى احدهما والتبادر دليل الحقيقة فاو حقيقة في احدهما الا في الشك او التشكيك فانهما لا يتبادران انما يحتمل
اليهما الا ان سبب الابهام غالبا احدهما فيقع المخاطب في شك لكن مع علم التعيين علم ان اراد به التشكيك والا فالشك فدلالته على الشك او التشكيك
من قبيل الاستلزامية على اللازم ليس في الاستعمال فيه فيجوز في انه لاحدهما اي انه بالمجاز انه للشك او التشكيك ويراد انه لاحدهما كما يجوز في انه
التخيير والاباحة في الانشاء وليس كذلك بل فيه ايضا لاحدهما وانما يعلم خصوص التخيير او الاباحة بالاصل فان كان الاصل المنع فتخيير فلا يجتمع لانه يجوز احدهما بالانشاء ولا يجوز الجمع و بالاصل هو التخيير او كان الاصل الاباحة فيجوز الجمع بالاصل فالنفيل قال الله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله
ورسوله ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم
في الآخرة عذاب عظيم وهو يقتضي ان يكون للامام الخيار في جميع قطاع الطريق كما هو مذهب عطاء وسعيد بن المسيب ومجاهد والضحاك والنخعي
وابي ثور وداؤد الظاهري واهل المدينة كما هو المذهب لكنهم لا يقولون به بل مذهبكم جزاؤه القتل ان قتلوا فقط والصلب ان قتلوا واخذوا المال
والقطع ان اخذوا المال فقط والنفي اي الحبس ان اخافوا الطريق فقط والنفي ان اخافوا من غير اخذ قيل ابو حنيفة الامام يقول في القتل والاخذ يخير الامام بين ان
يصلب فقط او يقطع ويصلب او يقطع ثم يقتل قال وفي هذا الجناية يلزم من تخيير الامام بين الاجزية مقابلة اخف الجنايات بالاغلظ من الاجزية
فانه يجوز اي ان يصلب ان قطع فقط او بالعكس اي مقابلة اغلظ الجنايات باخف الاجزية كما اذا قيل واحد يجوز للامام ان ينفي اي يحبس ولم
يعهد في الشريعة مقابلة الاجزية على الجنايات كما بينا لقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها ومثله روي ابو يوسف تخيير
وشهرة في الجنايات الاخرى قال والا نوع حكم الكريمة بهذه الاية و بقصة العرنيين فانهم قطعوا وقتلوا الا ان قتلة المرتدة فيها نسخة التعيير
او التوازية والاستنباط ... الا الى ان التقسيم حتى لا ان التقسيم حقيق دليل في اصول الامام فخر الاسلام ومنه قوله تعالى وما
النصر الا من عند الله العزيز الحكيم ليقطع طرفا من الذين كفروا او يكبتهم فينقلبوا خائبين ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم او يعذبهم فانهم ظالمون اي
حتى يتوب عليهم قال الشيخ ابن الهمام وتعليل الصاحب الكشاف وغيره انه عطف على ... فيما قبله ... على ...

بين المعطوف والمعطوف واذعنوا به زعما منهم انه اسلم من التكلف وقال المص والاول اقرب بحسب المعنى ويه هي هذا العبد انه لا يصح ما في الكشاف
فانه آية آخرى نزلت متفرقة عن الاولى وسبقت بغرض آخر وفلا ارتباط روى البخاري في التاريخ والترمذي واحمد والنسائي
والبيهقي في الدلائل عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم يوم احد اللهم العن ابا سفيان اللهم العن الحارث
ابن هشام اللهم العن سهيل ابن عمرو اللهم العن صفوان ابن امية فنزلت هذه الكريمة ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم او يعذبهم
فانهم ظالمون فيثبت عليهم كلهم وروى البخاري والترمذي ومسلم وابن ابي شيبة والبيهقي في الدلائل عن انس ان النبي صلى الله عليه
وآله وسلم كسرت رباعيته يوم احد وشج في وجهه حتى سال الدم على وجهه فقال كيف يفلح قوم فعلوا هذا بنبيهم وهو يدعوهم الى ربهم فانزل الله
ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم او يعذبهم فانهم ظالمون وبعضهم جعلوه معطوفا على شيء اسم ليس اي ليس لك من الامر شيء او توبتهم
او تعذيبهم من قبيل عطف الخاص على العام ولا يخفى ما فيه من التعسف **فرع** اختلف في هذا حرام او هذا وهذا يحتمل ان يكون معطوفا على
مدخول او فالمعنى هذا حرام او هذان ويحتمل ان يكون عطف الجملة على الجملة او المفرد على مفهوم احدهما المأخوذ اي احدهما حرام وهذا فقيل وعليه
زفر لا عتق الا بالبيان لاحدهما او هذان رجوعا الى الاحتمال الاول وقيل وعليه الجمهور وهو ظاهر الرواية يعتق الاخير وتخيير في الاولين لانه كانه
حر وهذا رجوعا الى الاحتمال الثاني وعليه الجمهور وينبغي ان يكون النزاع فيما لا نية له والا فيحال على النية ورجح القول الثاني بان التغيير ههنا ضروري لتراخي حكم الانشاء عنه وتوجهه
مندفعة فيتوقف الاول على الثاني حتى يصير معه كلاما واحدا مفيدا الحكم موقوف على خيار السيد فقط من دون توقفه على الثالث والضرورات تتقدر بقدرها فلا يتوقف عليه
وفيه شائبة من الخفاء فان كون التغيير ضروريا غير ظاهر بل هو التغيير وضعي لان الوضع يقتضي ان ما بعده مع قبله كلام مفيد لايقاع الحكم في الواحد المبهم وههنا يجوز ان يكون بعضه
هو والثالث معا وايضا الكلام في قدر الضرورة فانه لو كان معطوفا على ما بعده فيلزم الضرورة في توقيفه على الثالث فتدبر واستدل بلزوم تقدير
الخبر ثنية خبرا على الاحتمال الاول في المعطوف مع كونه في المعطوف عليه مفردا كما قال صدر الشريعة ليس بشيء فلا نسلم اللزوم
ونقول التقدير هكذا هذا حر او هذا حر وهذا حر وفيه ان فيه كثرة التقديرات والقلة فيها اولى فتامل ولا نسلم بطلان اللازم فانه يجوز
التخالف في الخبر بين المعطوف والمعطوف عليه وهو شائع ذائع بل انما يجب اتحاد المادة فقط وانت خبير بان حكم الواو وحكم او واحد
في تعلق المعطوف بعين ما يتعلق به المعطوف عليه ان امكن والا فبقدر المثل في عطف المفردات وفي صورة التخالف عطف الجملة
على الجملة وههنا من قبيل عطف المفردات ولو سلم لنا قلنا لا شك في اولوية الاتحاد وهذا القدر كاف للترجيح فتامل **مسئلة** حتى
للغاية ولو كانت باعتبار المتكلم نحو مات الناس حتى الانبياء وقدم الحاج حتى المشاة فان موهم ليس غاية بل في الوسط ولذا قدوم المشاة
ليس غاية لقدوم الحاج لكن المتكلم اعتبر جانبا اعلى وجانبا ادون واعتبر ابتداء الحكم من الادون منتهيا الى الاعلى كما في المثال الاول
او اعتبر بالعكس كما في المثال الثاني واعتبار ذلك الاعتبار من المتكلم ليس بتكلف كما قيل وما في التحرير بل تحقيق للعرف فان الثقات
نقلوا عن اصحاب اللغة هذا الاعتبار في حتى فلا بد من القبول ويكون حتى جارة وعاطفة والشرط فيهما البعضية ان يكون ما بعدها داخلة
فيما قبلها لا لانه داخل في حكم ما قبلها فان فيه خلافا في الجارة وابتدائية بعدها جملة مذكورة الطرفين كما عند البصريين او اعم منها
ومما قدر احدهما كما عند علماء الكوفة والشرط في الابتدائية ان يكون الخبر من جنس المتقدم اما ان يكون نفسه او نوعا من انواعه او
الا رباوتا بعاله ولو عرفا ومنه قول امرء القيس سريت بهم حتى تكل مطيهم حتى الجياد ما يقدن بارسان وصح بالاوجه الثلثة اكلت
السمكة حتى راسها الجر والنصب ظاهر والرفع بتقدير خبر اي حتى راسها ماكول وفيه خلاف البصريين وفي دخول ما بعدها فيما قبلها حال

كونها لجارة مذاهب اولها الدخول مطلقا وهو مذهب ابن سراج وابي علي وكثير من المتاخرين من اهل النحو وثانيها عدم الدخول مطلقا واليه ذهب الجمهور من اهل النحو وثالثها انه ان كان جزءا صاحبا كلنا دل الحكم دخل والا لا وهو مذهب المبرد والفراء وعبد القاهر ورابعها الا دلالة على شئ من الدخول والخروج الا بقرينة دالة على احدهما وهو منسوب الى ثعلب واختاره ابن مالك وليس هذا المذهب باحد الاولين من الدخول وعدمه كما في التحرير لانهما من قسم الدال فالاول الدلالة على الدخول والثاني الدلالة على الخروج وهذا ليس بدلالة على شئ منهما ثم حاصل المذهب الثالث اما الاشتراك والجزئية وعدمها قرينة تعيين احد المعنيين وذلك بعيد فانه خلاف الاصل من غير ضرورة ملجية واما تعيين كل منهما بالقرينتين من غير انيكون وضع لهما فاما انيكون الوضع لواحد منهما فقد آل الى احد الاولين اولايكون الوضع لواحد فهو عين الرابع وعبارة التحرير يمكن ارجاعها الى احد هذين الاحتمالين ايضا والعدا على الاتفاق على الدخول في العطف والابتدائية واستعيرت حتى اذا لم يتم الغاية للسببية اي سببية ما قبلها لما بعدها نحو اسلمت حتى ادخل الجنة وفي التحرير سببية احدهما للاخر ومثل سببية الثاني للاول بجئت حتى اتجرت وهو مطالب بتصحيح استعمال مقبول العربية ولايكفي الامثلة الفرضية الا ان يقال لا يلزم في المجاز سماع الجزئيات فكما يجوز سببية الاول يجوز عكسه واشار الى بيان العلاقة بقوله فان السبب يظهر تمامه بالمسبب فكانه منتهي به فانه يظهر به ايضا تمام ذي المنتهي وهذا المعنى ما في الكشف ان العلاقة بين السببية والغاية الاشتراك في انتهاء الحكم فالمراد به الاشتراك في ظهور تمام الحكم كيف لا ولو كان الانتهاء عنده حقيقة لكان الغاية حقيقة فيستقيم الحقيقة فلا يصح المجاز وقد كان بصدد اثبات المجاز هذا خلف والا تبيين لمراد صاحب الكشف فلا يرد ما في التلويح ان الدخول ليس منتهي للاسلام فلا يطرد نحو اسلمت حتى ادخل الجنة وربما يجاب ايضا بان علاقة الاستعارة لا يجب اطرادها في جميع الافراد وبعض افراد السبب يكون غاية فلا يضر التخلف في المثال المذكور ولا يلزم كونها حقيقة في السببية مطلقا ايضا فافهم وما اختاره في التلويح انها مقصودية ما بعدها مما قبل وهو مشترك بين الغاية والسببية فمنقوض بحتى راسها فانه غير مقصود من اكل السمكة وفيه ان اطراد العلاقة في جميع افراد المستعار منه غير واجب لكن تحقيق فاطرادها في افراد المستعار له ايضا غير واجب والتخصيص بحدوث الاسلام او اسلام الدنيا لاطراد الغاية في المثال المذكور كما في التحرير في دفع ايراد التلويح تكلف مستغنى عنه كيف لا والحدوث آني لا يصلح ان يكون مغيا بالمنتهي فلا يكون الدخول غاية له واسلام الدنيا منتهي بالموت فلا يصلح الدخول غاية له وان لم يصح للغاية والسببية فيجوز للعطف مطلق الترتيب الذي هو اعم مما كان مع التعاقب او التراخي فان قلت ليس هذا معنى اللفظ فان حرفا لم يوضع لمطلق الترتيب الاعم من التعقيب والتراخي قلت ليس من شرط المجاز ان يكون المستعار له مدلولا للفظ مطابقة بل يكفي ان يكون مدلولا التزاميا او تضمنيا بل يجوز ان لا يدل عليه لفظ اصلا باحدى الدلالات ومن انكر فعليه بالحجة ونقل عن كشف المنار انه مستعار لمعنى الفاء ومن ههنا جوز الفقهاء تجويز اجاز زيد حتى عمرو اي بعده عمرو ومخالفة النحاة في هذا وقولهم انه لم يجئ في كلام العرب لهذا العطف نظير لا يعتبر في مقابلة المجتهدين فانهم متقدمون في فحص اللغات فلا يعارض توهم واما الجواب بانه لا يشترط سماع الجزئيات في التجوز فليس بشئ فان السماع وان لم يكن شرطا لكن يجب ان لا يظهر المنع كما في اطلاق الاب على الابن وههنا يمنعون ... النحو من استعمال فمازعم النحاة فرع قال ان لم آتك حتى اتغدى عندك فكذا اذ لا يصح ههنا اعتبار الغاية وهو ظاهر وكذا لا يصلح للسببية فان اتيانه لا يصلح سببا للتغدي من نفسه وهو لا يصلح جزاء للاتيان فتعذر السببية ايضا فيحمل على العطف بمجرد الترتيب فيشترط للبر وجودهما متعلقين من الاتيان والتغدي ولو متراخيا الى آخر العمر في غير الموقت او الى آخر الوقت ان ... قيده

في الموقت فان حتى يلحج دالترتيب الا ان ينوى الاتصال فيجب حينئذ للبر الاتصال هذا ونيا في من جعل بمعنى لغا دان يشترط الاتصال نوى دلم ينو هذا والله اعلم باحكامه

مسائل حروف الجر مسألة الباء للالصاق وهو معنى مشكك نصدق على كل ما استعمل فيه الباء كما اشار اليه بقوله ومنه الاستعانة والسببية والظرفية والمصاحبة وليس لامر كما زعم بعض النحاة ان الباء مشترك بينها باوضاع فانه خلاف الاصل وليس لامر ايضا كما توهم البعض ان اطلاقها على الالصاق حقيقة وفيما وراءها من المعاني مجاز كيف وهو خلاف الاصل فلا يصار اليه من غير ضرورة بل انما يستعمل فيها لاستعماله افراد الالصاق وقد وضع لافراده الجزئية بوضع واحد كما هو شان الحروف وبما قررنا ظهر لك اندفاع ما يورد من ان التجوز لازم قطعا فان استعمال الباء في هذه المعاني مقطوع به وهي وان كانت افراد الالصاق لكن اطلاق العام على الخاص من قبيل المجاز وله وجه اخر من الدفع فان اطلاق العام على الخاص من حيث انه هو ليس مجازا فتامل فيه فظهر ايضا اندفاع ما يورد ايضا ان الباء لو كانت موضوعة للالصاق الكلي صارت اسما لا من معاني الحروف وان بطل جزئيته فهي موضوعة للالصاق الخاص ففي الالصاقات الاخر يكون مجازا افافهم وباء المقابلة التي يدخل الاثمان اشبه بالاستعانة بل نوع منها فان الاثمان وسائل يستعان بها على المقاصد وهي المبيعات وربما يقال ان المبيع كما يكون مقصودا عند المشتري كذلك الثمن يكون المقصود عند البائع فلا وجه لجعل باء المقابلة باء الاستعانة والحق غير خفي على ذي بصارة فان المقصود الاثمان انما وضعت لان تجعل وسيلة الى تحصيل شيء ولهذا يثبت على الذمة وهذا لا ينافي كونها مقصودة عند البعض واذا كان وضع الاثمان لذلك التزم استعمال باء الاستعانة داخلة عليها واذا ثبت ان الاثمان يكون مدخولة الباء فيصح الاستبدال بالبيع ونحوه بالكر من الحنطة قبل القبض في اشتريت هذا العبد بكر حنطة موصوفة فانه ثمن لدخول باء المقابلة والاستعانة عليه والاستبدال فيه قبل القبض جائز دون العكس لا يجوز الاستبدال فيما اذا قال اشتريت كرا من حنطة موصوفة بهذا العبد لانه سلم لكون الكر الذي في الذمة مبيعا لتعلق الشراء به وهذا العبد ثمنا لدخول الباء عليه وهو حقيقة السلم واذا كان سلما فلا بد من شروطه من الاجل وغيره ولا بد فيه من القبض فيه فلا يصح الاستبدال قبل القبض هذا وفي شرح التحرير هذه التفريعة على ان الباء باء الاستعانة ومدخوله يكون ثمنا وكان اورد عليه وان هذه الباء باء البدلية لا نسلم كونها باء الاستعانة وقرر المص بحيث يندفع هذا السؤال وقول الشافعية انها للتبعيض في وامسحوا برؤسكم فقد انكره محققوا العربية حتى قال ابن برهان منهم من زعم ان الباء للتبعيض فقد اتى على اهل اللغة بما لا يعرفونه فلا ينبغي ان يلتفت الى هذا القول اصلا ولا يلتفت الى كلام امثال صاحب القاموس فانه يعيد مكابرة ثم انه لو ثبت فهو مطلقي عندهم مجاز الالصاق كما يشهد به كلامهم لانه يكون منه كما يوهم صاحب التحرير وقال في المنهاج في الجواب عنه انه شهادة على النفي فلا يسمع مدفوع حال كونه شهادة اي موهونا في نفسه بانه اي قول النحاة وان كان شهادة على النفي لكن كشهادة حصر الورثة فانها شهادة بنفي علمهم لوارث اخر وهي مقبولة لانه لو كان لاحاط به علمهم كذا هذا شهادة على عدم علمهم بالتبعيض فيقبل لانه لو كان لاحاط علمهم به ووجه وهنه انه ليس شهادة اصلا بل استقراء صحيح لا ياتيه الباطل من بين يديه ومن خلفه كقولهم الفاعل لا يكون منصوبا والاستقراء في نفي استعمال امثال هذه الحروف التي لا يخلو عنها اكثر التركيبات يفيد القطع بعين ما ذكر المص في مفهوم المخالفة ولا يقبل الاحاد في اثباته بخلاف النفي فلا يقبل قول ابي علي في اثبات التبعيض فقد برقالوا قد استعمل الباء فيه في قول الشاعر شربت بماء الدحرضين فاصبحت زوراء تنفر عن حياض الديلم اجاب بقوله وشربت بماء الدحرضين غير مثبت للتبعيض لاحتمال الزيادة والتضمين والدحرض ماء وواكزوا وسيع وقيل ماء لبني سعد وقيل ماءان واخرها ان تثنيه للدحرض كالقمران الزوراء المائلة الديلم قوم الترك شبه بهم اعداءهم وقيل ارض فرع يلزم للبر تكرار الاذن في

ان خرجت الا باذنی فانت طالق لانہ استثناء مفرغ لان الباء لابد لها من متعلق وذلک هو الخروج فالمعنی ان خرجت بای خروج کان الا خروجا ملصقا باذنی فلم یخرج من المنع خروج خارج الا ملصقا به ای بالاذن والخروجات الغیر الملصقة بالاذن ممنوعة داخلة تحت الیمین فیشترط الاذن لکل خروج بخلاف ان خرجت الا ان اذن لان الاذن غایة تجوزا ولیس باستثناء والمعنی ان خرجت الی الاذن لتعذر الاستثناء بعدم دخول الاذن تحت الخروج واذا کان غایة فیتحقق البر بالمرة الواحدة من الاذن لعدم تحقق الشرط وهو الخروج قبل الاذن فان قلت فمن این لزم تکرار الاذن فی دخول بیوت النبی صلعم مع انه قال الله تعالی لا تدخلوا بیوت النبی الا ان یؤذن لکم قال ولزوم تکرار الاذن فی دخول بیوته علیه وآله واصحابه الصلوة والسلام انما هو بتعلیل وهو قوله تعالی ان ذلکم کان یؤذی النبی وایذاء النبی صلعم حرام فی کل وقت لا بلفظ النهی اقول حذف حرف الجر ههنا ای مع ان قیاس فلم لا یقدر ویصیر الاصل الا بان آذن فیصیر مثل الا باذنی والمعهود استعماله للحین شائع کثیر فلم لا یجوز ان یکون للحین والمعنی الا وقت ان اذن فیصح الاستثناء من عموم الاوقات وعلی هذین الوجهین یلزم تکرار الاذن فی کل مرة فما وجه الترجیح لما قلتم علی هذین الوجهین وفیه ان الوجه موافقة الاصل من الاباحة وبراءة الذمة من وجوب الاذن فی کل مرة فان الخروج کان مباحا انما منع بهذا المنع فلا یحرم بالشک فالاولی ان یقال ان هذین الوجهین شائعان شیوعا کثیرا وکون الا بمعنی الغایة قلیل جدا والحمل علی الشائع اولی هذا مسألة علی للاستعلاء ولو معنی ای ولو کان الاستعلاء معنویا فیعم اللزوم کالدین فان فیها استعلاء معنی یقال رکبه الدین واستعیر فی المعاوضات المحضة ای العقود التی لا ینعقد الا بمعاوضة المال کالنکاح والاجارة والبیع للالصاق بمعنی باء المقابلة بالاتفاق کاحمله علی عشرة او بعتک هذا العبد علی عشرة او تزوجت علی عشرة واستعیر فی الطلاق للشرط ای لکون ما بعده معلقا بما قبله عنده فی طلقنی ثلثا علی الف لا شیء له لواحدة ای لا شیء للزوج لایقاع واحدة بعد انقسام المشروط علی الشرط فان حاصل التعلیق ان المشروط ثابت علی تقدیر تحقق الشرط واما ان کل بعض منه ثابت علی تقدیر کل بعض من الشرط فلا فلو ثبت من غیر مقتض فلا یثبت ولعل هذا مراد من قال لو انقسم لزم وجود جزء المشروط قبل الشرط والا فیرد وروداً ظاهراً انه کما وجد بعض المشروط وجد بعض الشرط فعلی تقدیر انقسام اجزاء المشروط علی اجزاء الشرط یکون کل جزء من المشروط مشروطا بجزء من الشرط فلا استحالة وفیه لا استحالة فی تقدیم جزء المشروط علی الشرط انما المحال تقدم نفس المشروط علی الشرط وعندهما یستعار فی الطلاق للالصاق عوضا فانقسم اجزاء العوض علی اجزاء المعوض فله الثلث للالف فی طلاق واحدة وقوعه صحیحا کما فی التحریر بان الاصل فیما علمت مقابلته بمال العوضیة والطلاق مما یقابل بمال فیحمل فیه علی العوضیة ضعیف لان ذلک ای کون العوضیة اصلا فیما لا یحتمل الشرط المحض اصلا کالبیع ونحوه لا فی کلما یقبل المعاوضة فی الجملة هذا وقد یندفع بدعوی الاستقراء والله اعلم لترجیحه ای کما ان ترجیح قول الامام ضعیف بانه ای علی مجاز فی الالصاق حقیقة فی الشرط فیحمل علیه عند امکانه کما ذکره شمس الائمة وانما کان ضعیفا لانه ای کونه حقیقة فی الشرط ممنوع قیل فی الاستناد لان الالصاق المتحقق فی العوض حقیقة ای حقیقة علی فانه من افراد اللزوم اذ هناک یلزم العوض فی لذمة اقول اللزوم انما یتحقق بعد التعلق الذی یکون فی المعاوضة لانه یوجب المقابلة والمقابلة توجب اللزوم فالتعلق یوجب اللزوم والکلام فی اصل التعلق انه حقیقة فیه ام لا بعد فالحق ان الالصاق والشرطیة کلاهما غیر اللزوم فهو فیهما مجاز هذا ومن ادعی انه حقیقة فی الشرط لم یقل بانه باعتبار اللغة حقیقة بل یقول انها فی العرف حقیقة بمعنی انه لا یحتاج فی الافهام الی قرینة اصلا وهو غیر ظاهر الفساد ولکن یلزم علیه الاثبات ثم اقول لک ان ترجحه ای قول الامام بان تعلق المجموع من الالف بالمجموع من الطلقات الثلث صونا عن الالغاء ضروری سواء کان التعلق شرطیا او الصاقیا وانتفاء ...

البعض على البعض زائد بلا دليل فانه امكان للشرط فظاهر انه لا انقسام وانما كان للالصاق فان الطلاق تحتمل الامرين لعوض المال وبغير عوضه ولا قيمة له في ذاته حتى يتقسم عليها الا بالشرط والرضا وقد وقع بتقويم الجموع لا الاجزاء بخلاف البيع ونحوه فان للعوضين قيمة في ذاتها فلا يمان يقع في مقابلة الاجزاء التي هي اموال اجزاء من العوض لاخر والا لزم اتلاف المال بلا عوض واذا كان مقابلة الاجزاء بالاجزاء بلا دليل فلم يثبت فرع في قول رجل على الف يلزم الدين ويكون اقرارا به لكونه حقيقة في اللزوم وهو كونه دينا ولو وصل وديعة تعين المجاز لوجود الصارف وهو وجوب الحفظ مسئلة من اختلف فيها فكثير من الفقهاء قالوا انها للتبعيض فقط وقال فخر الدين للتبيين و قال جمهور ائمة اللغة لابتداء الغاية اي الشئ في الغاية زمانا كان او مكانا على الصحيح لا كما زعم البعض انه لابتداء الغاية المكانية وارجعوا معانيها الواقعة في الاستعمال الى ما ذهبوا اليه والحق ان التبعيض او التبيين في نحو اجرت من شهر كذا الى شهر كذا والابتداء في نحو اخذت من الدراهم تعسف اما الاول ان في المثال الاول فلانه من البين ان الغرض في الاجارة بهذا الكلام التحديد من ابتداء الشهر واما الاخير فلان الاخذ ليس ممتدا حتى يتحدد بل كلمة من مشتركة بين المعاني للتبادر اي لان الكل يتبادر في مواضعه فلا احتمال لكونه مجازا في احدها وحقيقة في الاخر فاما ان يكون موضوعا بازاء القدر المشترك او بازاء كل والاول باطل لا للتبادر منه فتعين الثاني فان قلت لا احتمال ههنا للقدر المشترك فان وضع الحروف للمفهومات جزئية ملحوظة بوجه كلي قلت مع انه لا يضر فالمراد ان يكون موضوعا للافراد القدر المشترك بوضع واحد او بازاء افراد كل مما ذكرنا باوضاع من المفهومات الثلثة والاول باطل و لا التبادر الافراد باعتبار الاشتراك في هذا القدر المشترك فتعين الثاني فتدبر وهذا اولى مما في التحرير واستقراء مواقعها يفيد ان متعلقها ان تعلقه مسافة كسيرت وبعت فلابتداء الغاية وان افادتناولا كاخذت واكلت فلا بصاله الى البعض مدخوله ثم ساق الكلام فانه يدل عليه انه لا يلزم للبعضية ان يكون متعلقه مقيدا للتناول كما في قوله تعالى وكانت من القانتين فتدبر مسئلة الى لانتهاء حكم ما قبلها الى ما بعدها وهو الغاية وفي دخول ما بعدها فيما قبلها مذاهب كحتى اي كما في حتى مذاهب من الدخول وعدمه والدخول ان كان من جنس ما قبلها وفي غيره عدمه وعدم الدلالة على شئ من الدخول وعدمه لكن الاشهر في حتى مذهب الدخول وفي الى مذهب عدمه والتفصيل بتناول الصدر لولا الغاية اي كالمرافق فانه لولاه لتناول وجوب الغسل للمرافق بل لما بعدها ولذا فهم بعض الصحابة في التيمم اليد كله الى الابط كما حكي في الكشف ناقلا عن المبسوط فيدخل الغاية في الحكم لانه كان داخلا فلا يخرج ويسمى هذا غاية الاسقاط والتفصيل بعدمه اي عدم تناول الصدر لولا الغاية كالليل فانه لولاه لما دخل في الصوم فانه امساك في النهار فلا يدخل في الحكم لانه كان خارجا فيبقى كذلك ويسمى غاية المد حسن تعلق له هذا التفصيل وقد نايد هذا التفصيل باتفاق اكثر ائمة الفقه واجلاء اللغة قال صاحب الكشف ناقلا عن المبسوط قال ابو يوسف رحمه الله يدخل الغاية في مدة الخيار لانها جعلت غاية والاصل ان الغاية لا يدخل في الصدر الا بدليل ولهذا سميت غاية لان الحكم ينتهي اليها ولا يدخل الليل في الصوم الى الليل والاكل الى الفجر ولهذا لو اجر الى رمضان فيباح باجل الى رمضان او حلف لا كلمه الى رمضان لم يدخل رمضان تحت الجمل لانه غاية وقد الزم علينا المرافق فانها دخلت تحت الجملة لان ذلك ثبت بالسنة فان النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وازواجه وسلم حين علم الوضوء الذي لا يقبل الله الصلوة الا به غسل المرافق بكذا الحكي الحاكي الوضوء انتهى وهذا يدل دلالة واضحة انهما اختارا عدم الدخول واما الامثلة التي اوردوا بعدم الدخول فيها الغاية غاية المد الا مسئلة الحلف فان فيها تفصيلا فان الليل غير داخل في حكم اتمام الصوم وذكره لم يذكره وكذا الفجر في قوله تعالى كلوا واشربوا فان صيغة الامر لا يوجب التكرار فان لم يذكر الغاية لا يتناول الامر الا آنا وكذا في الاجارة فانها تمليك المنفعة ومنه يصدق تمليك المنفعة ساعة وكذا الاجل في ثمن المبيع لانه تاخير عن وقت وجوبه

وجود يعيد في بالتاخير ساعة فهذه الغايات لمد الاحكام المغياة بها فلا يلزم من عدم الدخول فيه عدمه في غايات الاسقاطات ولا يلزم منه ان يدخل في الخيار فان الغاية فيه غاية للمد لان الخيار المؤبد غير صحيح فلا يقيد المطلق عن التقييد بالغاية الا خيار ساعة غير معينة فذكر الغاية لمد الخيار الى تلك المدة ولذا يفسد العقد بالخيار المطلق اتفاقا فانه يوجب الجهالة المفضية الى المنازعة فلا بد من المد الى الغاية مطلقا عندهما والى ثلثة ايام عنده واما مسئلة الحلف فالغاية يدخل فيه في رواية الحسن فلا يصلح حجة واعترض القاضي الامام ابو زيد على التفصيل بان الكلام اذا اقترن في آخره غاية او شرط يتوقف عليه ويستفاد من المجموع الحكم المعنا او المعلق فليس ههنا حكم الصدر عاما فاسقط الغاية بعدما او غير عام فمده الى الغاية فلا يصح التفصيل المذكور ما الحق ما قال الا كيف ومسئلة اليمين لا تتمشى على طريق الامام ابي حنيفة رح اذ الاعتماد على رواية الاصل دون رواية الحسن انتهى منقولا منه وفي الكشف الجواب عنه انه ليس حاصل التفصيل ان هناك حكما عاما او خاصا مفادا من اول الكلام ثم الغاية اسقطاه او مده حتى يرد عليه ذلك بل المقصود ان الغاية لو كانت بحيث لو لم يذكر ويلفظ بما قبله افاد شمول الحكم الغاية وما بعدها بحيث يكون الغاية غاية اسقاط لا ان هناك اسقاط حكم موجود وان كانت بحيث لو لم يذكر لم يشمل حكم ما قبله لها لم يدخل ويسمي غاية المد لا ان هناك حكما ثابتا ممتدا بالغاية وليس هذا منافيا للتوقف اول الكلام على الغاية وحاصل التعليل المذكور ان هيئة الكلام لو لم تذكر الغاية معه اقتضت الشمول فلا يغيره الغاية التي شأنه في حدوثها وتغيرها وكذا في شق الثاني ان هيئة الكلام بدون ذكر الغاية ما اقتضت الشمول فلا يجعله الغاية مقتضيا بل القول ان اقتران الكلام الذي يقتضي الشمول بالغاية يدل على انها لاسقاط ما وراءها استقراء وكذا اقترانها مع الكلام الذي لا يقتضي الشمول يدل على مد الحكم اليها استقراء واما هي نفسها فبقيت كما كانت واما مسئلة الحلف فان سلمت فالتخلف فيه لعله لقرينة اخرى او بعرف خاص ان تم واذ دريت ما صورنا لك وعلمت حقيقة الامر فاعلم انه ليس الامر كما زعم البعض من ان معنى غاية الاسقاط ان متعلق الى فعل الاسقاط المقدر والمعنى اغسلوا ايديكم مسقطين الغسل الى المرافق وكيف يكون هذا التاويل صحيحا مع انه لا يخطر بالبال اصلا وينبغي لك ان تحمل ما في الكشف ان الى متعلق باغسلوا لكن المقصود منه اسقاط ما وراءها على ما قلنا يعني ان الى وان كان متعلقا باغسلوا ويكون هذا غاية للغسل لكن الغاية ربما يجاء بها لاسقاط ما وراءها وهو المقصود وقد يجاء للمد الى الغاية ففي الاول يدخل وههنا القسم الاول فتدخل فقد آل الى التفصيل المذكور فلا يرد عليه انه ان اراد ان المقصود هناك اسقاط ما وراء الغاية فهو واجب او خارج ليس واجبا حتى يسقط انما الواجب غسل اليد من الانامل الى المرافق وان اراد اسقاط ما وراءها فما وراء الغاية خارج البتة لكن لا يلزم منه دخول المرافق فان الى لا يدل على شيء فالواجب ليس الا غسل اليد الى المرافق وبقي المرافق على الاصل غير واجبة واذ قد دريت هذا التفصيل [illegible] الفرع من دخول المرافق من غير كلفة [illegible] الفرع اقوال [illegible] على التفصيل المذكور [illegible] يجوز فلا بد له من باعث وما اورد عليه التحرير [illegible] اغسلوا ايديكم الى المناكب مع المرافق فان اليد [illegible] فقد افرد بعض اجزاء اليد عن الحكم وافراد بعض الافراد من العام لا يوجب انتفاء الحكم [illegible] عنه ان لهذا القائل ان يقول ان سقوط غسل ما وراء المرافق [illegible] الصلوة والسلام والصحابة ومن بعدهم [illegible] الآية ومنها ان وجوب غسل المرافق ضرورة [illegible] من دون غسله وهذا [illegible]

في الحقيقة وانما نسب اليها النسبة بالعرض كما مر وغسل المرافق ليس من هذا القبيل كما يظهر من كتب الفقه واما اورد في التحرير انه لم يجب غسل الرسغ
حتى يجب غسل لازمه بل الواجب غسل اليد الى المرافق فلا يلزم غسل جزء الذراع وجزء العضد المتلاصقان فساقط لانه لا يخفى عليك ان غسل اليد
الى المرافق لا يتم الا بغسل جزء منه الملاصق للمرفق وهناك العظمان ثخن لكان قطعا فلا يتم غسل اليد الى المرافق الا بغسله فافهم ومنها ان ما بعد
الغاية تدبر تحل وقد لا يدخل فوقع الشك في الدخول وعدمه فصار الاية مجملا وفعله عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام مبينا وهذا انما يتم لو ثبت تساويهما
الى في الدخول وعدمه وهو ممنوع عند الخصم بل يقول انه لا يدل على شيء فيبقى المرفق على العدم الاصلي اللهم الا ان يستعان بكونه مقدمة الواجب
ومنها انها تارة يدخل وتارة لا فيدخل احتياطا وفيه ان الاحتياط انما يوجب لو كان الاصل الوجوب كصوم يوم من الشهر المبارك لا كصوم
الشك واصالة الوجوب ههنا ممنوعة بل هو اول المسئلة ثم ان حديث الاحتياط لا يوجب كون الحكم مستفادا من الشرع والكلام فيه فافهم ومن
ههنا اندفع ايضا ما في التحرير الاقرب ان يقال ان المواظبة على غسل المرفق قد ثبت فاورث شبهة الايجاب فاوجبنا احتياطا والا فهو منقوض
باكثر السنن ثم ثبوت المواظبة ايضا مشكل فانه لم ينقل الا بكلمة الى وهي يوجب عدم الدخول عنده وما روي الامام محمد انه اذا دار على المرفق
غسله لا يوجب المواظبة فافهم هذا كله ما عندي في هذا المبحث على هذا التفصيل لعله من خصائص هذا الكتاب ولعل له تجديد بعد ذلك امرا
فرع في له علي من درهم الى عشرة قال زفر يلزم ثمانية بعدم دخول الغايتين عنده المبدء والمنتهى وحاجبه الاصمعي وقال ما قولك في
رجل قال سني ما بين ستين الى سبعين اي يكون ابن تسع ستين فتحير زفر هذا انما يتم عليه لو كان حكم بين ومن واحدا وتحيره ليس دليلا
عليه كما قيل ان تحيره كان لعدم مطابقة الاعتراض بمذهبه لان قوله كان في من وهذا في بين وعنده يلزم في الاقرار المذكور تسعة لدخول المبدء
بالعرف وعدم دخول المنتهى لانه غاية مد اولا ولما تناول الاقرار العشرة هذا وقد استدل لدخول المبدء ان وجود الثاني مستلزم لوجود الاول
لما بينهما من التضايف الموجب لوجودهما معا ولا وجود للدين الا بالوجوب في الذمة ويرد عليه ما ظاهر ان الثاني معروض للثانوية و
لا يلزم من دخوله وجوده في الذمة وجوده مع هذا العارض حتى يلزم وجود مضائفه اخريل هذه الاوصاف يعتبرها النفس وتحيل معنونا تها
واقعة في الخارج فلا يلزم من وجود معنون احدهما وجود معنون الاخر وافحش من هذا ما قيل ان وجوب التاسع يستلزم وجوب العاشر ايضا
كما ان وجوب الثاني يستلزم وجوب الاول عنده لان تاسعيته التاسع بازاء ما تحته لا بازاء ما فوقه حتى يستلزمه فافهم وعندهما يلزم هناك عشرة
اذ العشرة غاية والمعدوم لا يكون غاية للموجود والا وحد الشيء من دون غاية فلا بد من وجوده ووجوده انما يكون لوجوبه لانه دين فيجب
العاشر فيجب عشرة لهذا العارف عما هو اصل الغاية قلنا ليس العاشر غاية في الخارج بل يكفي التعقل للتحديد وجعله غاية والحكم على ما هو محدود
في التعقل بلزومه في الذمة فافهم مسئلة في للظرفية حقيقة وهي الزمانية او المكانية ونحو الدار في يده مجاز فلزما في قول المقر غصبته
ثوبا في المنديل لان الغصب في المنديل انما يتحقق بغصب المنديل بخلاف غصبا الفرس في الاصطبل لان العقار لا يكون مغصوبا عندالشيخين
وبخلاف غصب ثوبا من منديل فان المتبادر منه الانتزاع وبعد المناقشة فيه مجال فالاولى ان المنديل تابع والمتبادر من غصب المتبوع
في التابع غصبهما ولزم عشرة في قول المقر له علي عشرة في عشرة لبطلان الظرفية فان الدرهم لا يكون ظرفا للدرهم اثره وكذا عدد وبعد واخر
وهذا اولى من الاستدلال بانه يلزم ظرفية الشيء لنفسه فانه انما يستحيل في المعين واما المطلق فلا نحو ثوب في ثوب الا ان قصد به المعية
فعشرون لازم حينئذ لانه قصد المجاز وفيه تشديد عليه فيصدق قضاء وديانة ويشكل بما اذا اراد المقر عرف الحساب فينبغي ان يلزم مائة لان
العشرة المضروبة في عشرة مائة وليس كذلك عندهم حيث قالوا يلزم عشرة الا في رواية الحسن وهو قول زفر رحمه الله كما اوردوا

بيان ذلك ان الضرب لا يفيد زيادة في المضروب نفسه وانما يفيد تكثير الاجزاء والا لكان الفقير غنيا يضرب ما في يده من المال حتى الآ
ل الالوف فغاية الزم بارادة عرف الضرب والحساب صيرورة اجزاء العشرة مائة فلا يلزم المائة لكامله خفية اه ورد في فتح القدير ان الكلام فيما اذا
اراد عرف الحساب ولا شك ان في عرف الحساب يفهم من مثل هذا التركيب اللازم فيلزم المائة قطعا ونحن لا ندعي ان بالضرب الخ واو العشرة وصارت
مائة حتى يتوجه ما قلتم بل المدعي ان هذا اقرار بالمائة لانه مفهوم كلامه بالنظام هذه النية ومثله مثل من تكلم بلغة هندية او فارسية واقر بها فيلزم ما يكون
مفهوما في تلك اللغة فافهم وتقديره يفيد الاستيعاب عنده بخلاف ذكره للفرق الظاهر عرفا وانه بين صمت سنة وصمت في سنة فيفهم من الاول استيعاب
الصيام لسنة دون الثاني وقال البعض في بيانه ان تقديري في يوجب تعلق الفعل بالظرف بنفسه فيوجب استيعابه وذكره لا يوجب ذلك كما في الفعل
والمنتسب بواسطة حرف الجر فقال ويخالف هذا خلافا لهما فلا يصدق قضاء عنده في نية آخر النهار في قوله انت طالق غدا لانه نوى خلاف الحقيقة لظاهر
وفيه تخفيف فانه يفيد استيعاب الظرف فالاداء بالطلاق تمام الغد وذلك بالوقوع في اول اجزائه بخلاف في غد فانه يقبل فيه نية آخر النهار لعدم اقتضائه الاستيعاب
فان قلت فلم قلتم بوقوعه في اول الاجزاء عند عدم النية قال هو انما تعين اول الغد مع عدم النية لعدم المزاحم هناك بخلاف الاجزاء الباقية
فان الاول مزاحم لها فالوقوع فيها دونه رجحان من غير مرجح فافهم هذا حكم القضاء واما ديانة فيقبل نية آخر النهار في الصورتين **فرع** قالوا لو قال
انت طالق في مشية الله تعالى يتعلق بها فلا يقع لان المشية غير معلومة بخلاف طالق في علم الله لانه انما يتعلق بموجود فهو قض لطالق في قدرة بعض
الله فاجيب بان المعنى في تقدير الله فهو كفي مشية الله فلا يقع ورد بانه يجوز ان يكون المعنى في مقدور الله تعالى ومقدوره متحقق فينبغي ان يقع
والمصحح الكلام بحيث لا ينافي هذا القيل والقال فقال لم يقع في قوله طالق في مشية الله وقوله طالق في قدرة الله لصحة تعلقها بالطرفي التقييد
فلا يتعين نحو الوقوع وهذا غير ظاهر في المشية فان الشيء لله تعالى واقع بالضرورة فالاولى ان يقرر هكذا ان المتبادر من هذا الشرط وهو يستقيم
في المشية فالمعنى ان شاء الله فطالق والشرط غير معلوم الوقوع وفي القدرة لا يستقيم الاشتراط في الظاهر فلا ان المعنى به ان قدر الله كما اذا كان
القدرة بمعنى التقدير فهو كان شاء الله تعالى واما ان يعني في مقدور الله تعالى فلا معنى له الا ان هذا في جملة مقدوراته والموجود والمعدوم كلاهما
مقدوران فلا يتعين الوجود والوقوع وهذا بخلاف طالق في علم الله تعالى فانه يقع في الحال لانه لا يتعلق الا بالواقع المحقق فيجب ان يتحقق
الطلاق فتدبر فان قلت تعلق العلم وتعلق المشية سواء فانه اذا قطع بوجود شيء قطع بتعلق العلم والمشية به وما شك في وجوده شك في تعلقهما
ايضا فما وجه الفرق بينهما فانهما لا يتعلقان الا بالواقع المحقق ولا يعلم تعلقهما بما لا يعلم تحققه فما ذكرتم بعدم الوقوع في المشية جار في العلم وما ذكرتم
للوقوع في العلم جار في المشية قلت هذا الاشكال مما تلقيه الاذكياء بالقبول والذي عند هذا العبد في الفرق ان مثل هذا الكلام يستعمل للشرط غالبا
وهو اي الشرط يستقيم في المشية عرفا لكن الشرط غير معلوم الوقوع فلا يقع بخلاف العلم فانه لا يستقيم الشرط فيه فالمعنى ان هذا متحقق في علم
الله تعالى وهذا لا يصح الا ان يقع ليتحقق في علم الله تعالى ليصح الكلام فتامل فيه ثم لقول ان ههنا كلاما آخر به يرتفع القيل والقال وهو ان
المتبادر في العرف بالتقييد بالمشية التشكيك بالوقوع بل هو للابطال عند البعض ونقل عنهما ايضا والعرف في جعل القدرة ظرفا استبعاد
وقوع ذلك الشيء واشعار ان القدرة الالهية اذا تعلقت بالمستبعدات يصح تعلقها واما القدرة البشرية فقاصرة عنه واما في التقييد بالعلم فيقصد
توكيد وقوع مضمونه فيقع في هذه الصورة دون الاوليين ولعل مقصودهم هذا لكن اجملوا ... ان ... على هذا
هذا ما عندي الى الآن ولعل يحدث بعده ... مسائل الادوات التعليق المراد بالادوات ... مسألة ان للتعليق
ما هو على خطر من الوجود قال الشيخ ابن الهمام ... المفهوم الشرط ... الشرط قد ... مقطوعا وقد يكون مشكوكا وهذا الخطر من

من حوامل ان والكلمات الجازمة للمضارع هذا وكون الكلمات الجازمة غير داخلة الا على ما هو على خطر الوجود وغير مشهور بل خلافه مشهور قالوا الاتيه
في قول الزوج ان لم اطلقك فطالق الا باخبار ان يموت احدهما لان الشرط ههنا العدم مطلقا اي العدم راسا فانه الذي على خطر لا غير
لان مطلق العدم متحقق فان السكوت محقق معلوم ودفع ان المخطر هو المراد فلا يقع بالسكوت لانه عدم مقيد بزمان متيقن فلا يتاتى وله
الشرط الذي على خطر بخلاف متى لم اطلقك فانت طالق فانه يقع فيه كما سكت لعموم الازمنة في متى فالشرط فيه العدم في اي حين
كان وهذا التقدير مما يتوقف على ان يكون متى داخلة على محقق الوجود واما اذا اشترط في مدخوله الخطر فلا يصح ان يراد بالعدم مطلقا العدم
المتحقق في كل زمان فانه كما في ان ليس على الخطر والتقرير الاوفى ان لم اطلقك دخل النفي على مطلق الفعل الغير المقيد بزمان فان ان
يدل على الزمان وهذا يقتضي استيعاب النفي ودوامه فان الفعل كالنكرة يعم بالنفي وفي متى لم اطلقك تقييد نفي الفعل بزمان فلا يقتضي الا عدما
فقط برهة فهذا اي لاجل ان متى لعموم الازمنة لا لتقييد التفويض في طالق متى شئت بالمجلس لانه بعموم الازمنة فلا يبطل بالاعراض في بعض الازمان
دون ان شئت اي يتقيد التفويض في ان شئت بالمجلس لانه لا يقتضي عموم الازمنة بل التفويض بوجود المشية فاذا اعرضت وفقدت المشية
في المجلس بطل التفويض هذا **مسئلة** اذا ظرف زمان ويجي للشرط محققا فلا يدخل على ما هو على خطر الوجود والا فكيوم اي حين مجيئه
ثلث ط فقد يسقط عنها الوقت فيكون حرفا كان وجعل في التلويح بمعنى حرفيته دخوله على ما هو على خطر الوجود وجعله مقتضى عبارة فخر الاسلام
ثم اورد عليه بانه انما يدخل على مشكوك الوجود والا بل لنكتة وهذا ليس بشي لان الدخول وان كان لنكتة موذن لسقوط الوقت وبقاءه على
معنى الشرط وان كان ذلك لنكتة وليس ان يقتضي جعل المشكوك محققا بل لغاية ان يجعل بمنزلة المحقق ويدخل الكلمة التي كانت للمحقق واستعملت
فيما شك فيه ثم انه لا ثبت معها في الشرط المحض وجب ان يكون موضوعا له لان الاسم لا يستعار لمعنى الحرف فتدبر ثم انه يرد عليه
ان الدخول على المخطور لا يوجب سقوط الوقت ولا الحرفية الا ترى ان الشيخ ابن الهمام ادعى الدخول على المخطور في متى مع عدم سقوط الوقت
ولعله لهذا لم يحمل الشيخ بمعنى الحرفية ولا الملتزم بها اما قال ان كلام فخر الاسلام لا يشتد عليه فمعطوف فيه فمن شاء فلينظر في كلام الشريف فلا يقع
في اذا لم اطلقك فطالق حتى يموت احدهما لانها صار كان وبطل معنى الوقت فصار شرط الذي هو عدم الفعل عدما مطلقا فانها لظهوريها
عندهما في الظرف ولا نية تتعين الوقت فهي في اي وقت سكت وقع ويرد عليهما انه لو اراد الشرط المحض يعني ان يجب ان لا يصدقه اتفاقا
في هذه النية لانه نية خلاف الظاهر من الفظ مع التخفيف على نفسه مع انه على ما نوى قضاء بالاتفاق وانما الخلاف فيما لا نية فيه فتدبر
مسئلة لو لامتناع الثاني لامتناع الاول علم ان لو حرف شرط موضوع لتعليق الثاني بالاول المنتفي المقدر في الماضي ويكون الثاني
مساويا للاول في الاكثر فيلزم نفي الثاني بانتفاء الاول فدلالته على هذا الانتفاء التزامية فما قيل للاول ملزوم والثاني لازم فانتفاءه لا يوجب
انتفاءه بل الامر بالعكس فلو لانتفاء الاول لانتفاء الثاني ساقط لا يلتفت اليه نعم قد يستعمل فيه على التعليل كما في الاقيسة الاستثنائية
وقد جاء نحو ما روي عن امير المؤمنين عمر رضي الله عنه موقوفا في الاصح ومرفوعا ايضا نعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يعصه يعني قد يجي لافادة ان الثاني
متحقق في الواقع لازم لتقدير الاول المقدر وضده المحقق وقد يستعمل لو كان ايضا لتعليق الثاني بالاول في الاستقبال فيجوز الفارسي
الجزاء ويعتق بعد الدخول في لو دخلت عتقت على ما روي عن الامام ابي يوسف كما في التحرير والمدلل للامام البزدوي وفي الكشف ان هذه
رواية ابن سماعة في النوادر عنه وليس فيه ذكر الامام محمد ولا نص فيه الامام ابو حنيفة وفي النا... عنهما ثم القياس ان لا يقع فيه شئ
لان حقيقة الكلام لانتفاء الثاني لانتفاء الدخول لكن الفقهاء حكموا بالعتق عملا بالمجازة وصيرورته بمعنى ان عندا على اللغو اذا العتاق ...

حتى قيل لعدم ايقاعه فلا معنى لايقاعه لانتفاء الدخول وقيل ما ينبغي ان يفصل وان كان طالق انت قبل الدخول ولم يوجد ثم قال
هذا الكلام ينبغي ان يكون الكلام على الحقيقة لحصول الفائدة والاجمل على ان قال ابو الحسن الاخفش للاهوازي ان قال لو دخلت
الدار فانت طالق ينبغي ان يقع في الحال لان الفاء لا يقع في جوابه فصار كما اذا قال ان دخلت وانت طالق يقع في الحال لان
جواب ان لا يلحق بالواو وجوابه ظاهر انه لا يقع الفاء في الجواب ان كان على معناه وههنا قد انعقلت التي معنى ان هذا على ان الفقهاء لم يجيبوا
بهذا فان العوام لا يفرقون بين ان ولو في الجواب هذا والله اعلم بحقيقة الحال لولا امتناع الثاني لوجود الاول لانه كلما لو زيدت اليها لا فلا طلاق
في انت طالق لولا عباس فاذا زال اي لان ارتفاع المانع لا يكفي لوجود الشيء بل يجب كان مانعا ولم يحمل على الشرط بمعنى ان لانه لم يستعمل
فيه قط بخلاف لو فافهم مسئلة كيف للسؤال عن الحال المشهور انه للسؤال عن الحال وقد يتجرد عن السؤال لا يدل على الحال نقلا وقيل لحال غير
اختيارية كالصحة والمرض دون الخياطة والقعود ونحوهما ومنع وادعي استعمال نحو كيف جلست وكيف تجلس جلس وجاء للشرط مجازا بالاتفاق مطلقا
عند علماء الكوفة واذا ضم اليه كلمة ما عند اهل البصرة قالوا فعلا الشرط والجزاء فيها يجب ان يكونا متفقي اللفظ والمعنى نحو كيف تصنع اصنع
او كيفما تصنع اصنع فلا يجوز كيف ولا كيفما تجلس اذهب فرع في قول ابي حنيفة انت طالق كيف شئت وقع واحدة رجعية بدون المشية
من الزوجة عنده ولكن في المدخولة يفوض الاحوال الآخر كالبينونة الحقيقية والغليظة على مشيتها وفي غير المدخولة لا يفوض شيء لان
المحل قد فات لوقوع الطلاق ولا يقع عندهما ما لم تشاء في المجلس فان شاءت في المجلس وقعت والا لا لان التفويض يتوقف على المجلس
له انه طلق وفوض وصفه الى مشيتها وان تفويض الوصف فرع وجود الموصوف فيجب ان يقع ولا يقع مجردا عن اوصافه بل موصوفا
بوصف فتعين الادنى وهو الرجعية وهذا غير واف لانا لا نسلم ان تفويض الوصف فرع وجود الموصوف بالفعل ولم لا يجوز ان يكون تفويض
الوصف موجبا لتفويض الاصل فلا يقع شيء فالاولى ان يقرر هكذا ان حاصل هذا ايقاع الطلاق في الحال مع تفويض الاوصاف اليها
فينبغي ان يقع لان الانشاء لا يتخلف الحكم عنه واذا وقع فلا بد ان يقع مع صفة ثبت له عنده وقوعه بلا ارادة امر وهو كونه رجعيا فيصير
رجعيا والاوصاف الباقية مفوضة كما كانت الى ان يبقى المحل فتامل فيه فانه انما يتم لو لم يجعل كلمة كيف مغيرة عن الايقاع الى التفويض هذا
ولهما ان تعليق الحال اي غير المنفك تعليق لذي الحال اللازم الانفكاك وههنا احد الاوصاف لازم للطلاق وقد فوضت الى المرأة
فيجب ان تفوض نفس الطلاق اليها ايضا اليها اقول ان استلزم تعليق الحال اللازم تعليق الملزوم ممنوع لجواز كون حال ولي عند عدم المشية
فيثبت من غير اختيار منه ومنهما لا حاجة الى تعليق الذات فيها ان هذا الكلام تفويض جميع الاحوال وحاصله عدم الوجود قبل المشية منها
وانتفاء اللازم موجب لانتفاء الملزوم فيكون البعض اولى غير مفوض وغير مثبت اياه فان ثبوته مناف لتصرفه فان قيل تخصيص تصرفه بما عداه
قلت اي دليل على التخصيص لم لا يبقى تصرفها في تفويض الاصل ايضا ولا باس به فتامل فيه فانه مشتبه في الاستدلال لهما ان الشيء الغير
المحسوس اصله ووصفه سواء فاذا تعلق الوصف بالمشية تعلق الاصل ايضا وهو فيه تام الا ان ما ذاق الاصل والوصف في غير المحسوس
مما لم يقم عليه دليل هذا مسئلة قبل وبعد متقابلات فالاولان متقدما فان والثالث مضاف مشهور
لها واذا اضيف كل منهما الى ظاهر فصفات لما قبلها واذا اضيف الى ضمير فلما بعدها اي فصفات لما بعدها هذا منقوض بجاء في
رجل قبل زيد غلامه جاء رجل غلامه قبله التحقيق ان الظروف لنيابتها عن الفعل تقتضي فاعلا هو الموصوف بهذا الظرف فقد يكون ظاهرا فهي
صفات لما بعدها وقد يكون ضميرا راجعا الى ما قبلها فهي صفات لما قبلها فلزم واحدة في طالق واحدة قبل واحدة لغير المدخولة لان الاولى وقعت في الحال فبانت

مقارنا للايقاع وقد وصفها بالقبلية على الاخرى فلا بد من وقوعها بعد ها في المستقبل فيلغو لفوات المحل ولزم ثنتان في طالق واحدة قبلها واحدة لان الاولى وقعت في الحال متصفة بقبلية الاخرى عليها فيقع في الماضي لان قبل الحال ماض والايقاع في الماضي ايقاع في الحال كما يقع ثنتان في مع واحدة ومعها واحدة لانه ايقاع للاثنين دفعة في الحال بعكس بعد فانه يقع في طالق واحدة بعد واحدة ثنتان لانه اوقع الواحدة في الحال ووصفها بالبعدية عن واحدة اخرى فلا بد ان يقع هذه الواحدة الاخرى قبل الاولى في الماضي والايقاع فيه ايقاع في الحال ويقع واحدة في طالق واحدة بعدها واحدة لانه اوقع الاولى في الحال متصفة ببعدية الاخرى عنها فهي في المستقبل ويلغو لفوات المحل وهذا بخلاف المدخولة فثنتان واقعتان عليها مطلقا في الصور كلها لانها قابلة للطلقات الكثيرة ولو مرتبة وما قيل ان كون الشيء قبل غيره لا يقتضي وجود غيره فان اليوم متقدم على الغد المعدوم فينبغي ان لا يقع في المدخولة لقوله طالق واحدة قبل واحدة لانه انما اوقع واحدة موصوفة بالقبلية على اخرى ولا يلزم منه وقوع اخرى فمدفوع بان القبلية نسبة بين القبل والبعد وتحققها فرع تحقق المنتسبين وهو بديهي والانكار مكابرة **مسئلة** عند للحضرة الحسية نحو عندي كوثر والمعنوية نحو عندي دين لفلان فالعندية اعم من الدين والوديعة وانما تعينت الوديعة باطلاقها بان يقول عندي لفلان الف من غير تقييد بالدين او الوديعة لانها اي الوديعة ادنى ما يتيقن وله العندية بل لان الاصل البراءة للذمة وفي الحمل على الوديعة براءة تمام **مسائل متفرقة** غير متوغل في الابهام جاء صفة مضافة على الاصل فيه فالحكم في المضاف اليه اللهم الا عند قيام على المفهوم وجاء استثناء فيفيد نقيض الحكم فيما بعده كما هو شان الاستثناء ويلزمه حينئذ اعراب المستثنى لان المستثنى لما صار مجرورا بها اجرى اعرابه عليها لكنها صالحة للاعراب ففي له درهم غير دانق بالرفع صفة درهم يلزم الدرهم تاما لانه اقرار بالدرهم التام المغاير للدانق وفي له علي درهم غير دانق بالنصب يلزم الدرهم الا دانقا لان الاستثناء تكلم بالباقي فاقتصر الاقرار على ما بقي من الدرهم بعد اسقاط الدانق وفي له دينار غير عشرة دراهم بالنصب كذلك عندهما فيلزم الباقي من الدينار بعد اخراج قيمة عشرة دراهم من الذهب ويلزم دينار تام عند الامام محمد لانه استثناء منقطع غير مخرج لشيء عنده لشرطه في الاتصال التجانس بين المستثنى والمستثنى منه صورة ومعنى وهو منتف في الدينار والدرهم واذ لم يخرج شيء يلزم تام وقالا كفاية اي كفاية التجانس معنى للاتصال وهو متحقق ههنا لاشتراك الثمنية بينهما فالمعنى له علي دينار الا قيمة عشرة دراهم من الذهب وانما اكتفينا بالتجانس المعنوي في الاتصال فقط مع وجود النوعية في له علي الف الا هذا العبد لان الاثمان لكثرة الاستعمال وقع فيه هذا العرف دون غيره ويقال في مثل هذا عند ارادة الاستثناء له الف الا قيمة العبد لا ايقد هذا والله اعلم باحكامه **مسئلة** اللام للاشارة الى المعلومية اي معلومية المدخول واقسامه اربعة معروفة لام العهد الخارجي الذي فيه اشارة الى حصة معينة من المدخول ولام الاستغراق الذي فيه الاشارة الى كل فرد منه ولام الجنس الذي فيه اشارة الى الجنس ولام العهد الذهني الذي فيه اشارة الى فرد ما منه وهذا في المعنى كالنكرة اقول الحق ان تخميس اللام الخامس لام الطبيعة في موضوع الطبيعية الذي فيه اشارة الى الطبيعة من حيث انه اطلاق مثل قولنا الانسان نوع فان قلت القوم جعلوا داخلا في لام الجنس فانه اشارة الى الجنس سواء اخذ من حيث الاطلاق او من حيث هو قلت مقصوده ان الاولى التخميس حين التقسيم لمغايرة هذين اللامين بالاحكام كاللامات الاخر لانهم غفلوا عنه وهذا ان ادرج في لام العهد الخارجي علمه وجها بين كما لا يخفى على ذي بصيرة ثم الراجح العهد الخارجي لافادته فائدة جديدة وكون الذكر سابقا قرينة عليه ثم الراجح الاستغراق للاكثرية في موارد الاستعمال خصوصا في استعمال الشارع ثم الراجح الجنس لعدم افادته فائدة وقيل بالعكس بان الراجح الجنس على الاستغراق وعزي الى علماء المعاني والبيان والاستعمال شاهد بالاول فهو الاحق بالاعتبار كيف هذا قول علماء الاصول

وهم متقدمون في اخذ المعاني من قوالب الالفاظ قال في التحرير هذا ليس بحجر فان الترجيح عند احتمال الاثنين باعتبار الاكثرية والافيدية ولا شك ان الاستغراق افيد من العهد وهذا ليس بحجر فان الاعتبار لكثرة الاستعمال والتبادر الا ترى انهما من علائم الحقيقة ونفي الاعتبار للقرينة الا ترى انه بها يترك الحقيقة وان كانت افيد وترجح بها احد معني المشترك وان كان الاخر افيد وههنا استعمال العهد اكثر والتبادر والذكر سابقا تحقيقا او تقديرا او حكما قرينة عليه فله الاعتبار وله التقديم هذا وظهر بهذا ان اللام حقيقة في التعريف والاشارة هو تعريف المدخول وان كان مستعملا في معناه المجازي ثم المختار عند جماهير مشائخنا بل مشائخ الشافعية والمالكية ايضا بل والحنبلية ايضا على ما هو الظاهر ان المدخول حقيقة في الاستغراق عند مقارنة اللام كما انه بدونها للفرد المبهم ونقل خلاف اهل المعاني فيه وسيجيء ان شاء الله بحقيقته وصدر الشريعة لم يعتبر العهد الذهني المشهور قسما اخر بل اخذ الجنس بحيث يشمل المعهود الذهني والمعهود الحقيقي المشهور اعني ما فيه اشارة الى حصة معينة قسمين ما فيه اشارة الى حصة معينة خارجية مذكورة وما فيه اشارة الى حصة معينة ذهنية الاول المعهود الخارجي والثاني المعهود الذهني فهما قسمان من المعهود الخارجي المشهور ولذا حكم بتقدم المعهودين الخارجي والذهني على الاستغراق فبان لك انه لا خلاف بينه وبين الجمهور بحسب المعنى انما التفاوت في الاطلاق ولا يجب تطابقه فسقط ما في التلويح ان الحكم بتقديم المعهود الذهني على الاستغراق مما لم يذهب اليه احد ولا هو صحيح في نفسه فان جهة تقديم العهد على الجنس انما هو انتفاء الفائدة في ارادة الجنس والعهد الذهني مما لا فائدة فيه اصلا فانه معنى كالنكرة فافهم واذا دخل اللام على الجمع ولم يكن هناك جماعة معهودة ابطل اللام معنى الجمعية وافاد استغراق الاحاد ان امكن لانه الراجح كما تقدم والا افاد تعريف الجنس سواء تحقق في واحد او اكثر وسواء كان مناط الحكم نفسه مع قطع النظر عن الاشخاص كما في الرجال خير من النساء او كان لمناط الحكم الجنس من حيث تحققه في فرد ما كما في ركبت الخيل ولبست الثياب فدخل في هذا القسم العهد الذهني وسقط ما اعترض به في التلويح من ان مثل ركبت الخيل من قبيل المعهود الذهني الذي فيه للاشارة الى حصة ما معهودة في الذهن واذ قد علمت في المعرف بلام الجنس فاي معنى للمعهود الذهني الذي هو متقدم على الاستغراق واي شيء هو فافهم والدليل عليه شهادة الاستقراء فانه عند عدم امكان العهد والاستغراق يتبادر الجنس في كلام الله وكلام الفصحاء وايضا استدلوا بانه لو لم يحمل على الجنس بقي الجمع على الجمعية فلغا حرف العهد اعني اللام وان حمل على الجنس المقيد بالوحدة بقي الصيغة فلا بد من الحمل على الجنس فيه ليبقى اللام معمولا ويكون مدخوله اقرب الى الجمع لانه كما يصدق على الواحد يصدق على الجماعة واعترض عليه بانه لم لا يحمل على المعهود الذهني ويشار الى جماعة ما معهودة في الذهن فيبقى اللام والجمع كلاهما على معنيهما وجوابه انك قد عرفت ان من خواص اللام ان يبطل الجمعية فلو ابقي الجمع لغا قطعا وايضا ان العهد الذهني عهد تقديري وليس معناه حقيقة ولذا يعامل بالمعهود الذهني معاملة النكرة فلغا قطعا والحاصل ان اللام يبطل الجمعية بالاستغراق الغير المكذوب فلو ابقي الجمع على معناه الجمعي لبطل اللام بالكلية ولا يظهر له اثر في تعيين المدخول ولو غير الى معنى المفرد يبطل الجمعية بالكلية ويصير مجازا ابعد فحمل الجمع على الجنس الشامل للواحد والكثير من قبيل عموم المجاز وصار المجاز اقرب الى الحقيقة هذا والاقسام والاحكام التي ذكرت في اللام بعينها جارية في المضاف الى المعرفة نفسه عليه ثم انه يتفرع على ما عرفت من الترتيب بين الاقسام الاربعة حكم الاعادة فاذا اعيد المذكور اولا معرفة ثانيا كان عين الاول سواء كان الاول معرفة او نكرة تقديما للعهد واذا اعيد نكرة كان غيره حملا على الافادة الجديدة ويشهد لهذا الاستقراء وما يروى عن ابن عباس رضي موقوفا ومرفوعا في قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا لن يغلب عسر يسرين لكن لم يصح هذه الرواية عند اهل الحديث وهو معنى قول الامام فخر الاسلام وفيه نظر لما ذهبوا به ان الظاهر التاكيد والحمل على تغاير اليسرين تعسف فانه ليس بصحيح بحال وفي مسلم ان يخبر عليه فما ظنك بعده ثم ههنا مباحث ما ينبغي ان يهم

يتساوون بآداب الشريعة ولم تتجاوزوا قوانين وانما هم عن اتباع الاستقبال صاحب الكشف ان النكرة اذا اعيدت نكرة كان الثاني غير الاول واذا اعيدت معرفة والمعرفة معرفة او نكرة كان الثاني عين الاول ومثل للاخير بقوله صفحنا عن بني ذهل وقلنا القوم اخوان عسى الايام ان يرجعن قوما كالذي كانوا او جه بانه انما كان هناك معرفة مستغرق جميع افراده فدخل فيها النكرة متقدمة كانت او متاخرة وكذا دخل المعرفة فعلى هذا الظاهر انه اراد بهذا الجزء بعينه مجرد الدخول فيه سواء كان نفسه او بعضه وحينئذ فهو في صدد بيان حكم آخر للاعادة غير ما نحن فيه ويرد عليه ان العهد مقدم فلا نسلم انه انما كان معرفة استغرق فجوابه لعل ارادة الاستغراق عند عدم العهد كما في الثالث مطلقا وفي الباقيين عند المانع وانما ترك حديث العهد لكون الامر فيه ظاهرا ثم اعلم ان مطمح نظره رحمه الله تعالى بيان الاخير من الشقوق اذ فيه الخفاء فقط هذا **فرع** في حلفه لا يكلمه الايام والشهور يقع على العشرة عنده فيهما ويحمل على الاسبوع في الاول وشهور السنة في الثاني عندهما لامكان العهد فيهما فيحمل اللام عليه اتفاقا الا انهم اختلفوا فيما هو المعهود فعنده المعهود عشرة فحمل عليه هو وعندهما في الايام الاسبوع وفي الشهور شهور السنة ولعله اختلاف عصر وزمان لا اختلاف حجة وبرهان والله اعلم باحكامه **مسألة** اي يجوز من المضاف اليه معرفا بجزئي منه نكرة فمعناها اي الرجال اي جزء من مجموع الرجال ومعنى اي رجل اي واحد من افراد رجل ويجب مطابقة الضمير للمضاف اليه في الثاني اي فيما كان نكرة لانه عبارة عنه فيقال اي رجل ضربك واي رجال ضربوك ويجب مطابقة الضمير له في الاول اي فيما اذا كان معرفة فيقال اي الرجال ضربك لانه حينئذ ليس عبارة عنه بل جزء من اجزاء وقيل تعم اي بالوصف كما هو شان سائر النكرات وقيل لا بل وضع ابتداء للعموم للفرق الظاهر بين قولنا اعط رجلا جاءك للسؤال واي رجل جاءك للسؤال وعند عموم الوصف يخص اما عند الفريق الاول فظاهر واما عند هذا الفريق فلانه مما عرض له عن العموم **فرع** يعتق الكل اذا ضربوا في قوله اي عبيدي ضربك فهو حر لان الوصف وهو الضرب عام لهم فعند وجود الشرط يتبادل الحكم الحرية كلهم بخلاف في صحبته كلمة في من سهو الناسخ اي هذا بخلاف اي عبيدي ضربته فهو حر فانه لا يعتق فيه الا الاول في صورة الترتيب او ما يعينه المولى في صورة المعية لان الوصف غيرهم وهو المخاطب لانه المضاف وهو خاص فلا يعم الحكم واورد عليه لا نسلم ان الوصف لغيرهم بل الوصف لهم وهو المضروبية وعام كيف المضروبية يعم كالضاربية وهي صفة لهم فافهم وتفصيل هذا الفرع يطلب من الكتب المبسوطة للكرام

الفصل الرابع

وهو في المفرد بالقياس الى لفظ آخر اما مرادف له او مباين له لانه اما ان يتحد مفهومهما من كل وجه احترز به عن نحو الحد والمحدود كالبر والقمح اولا يتحد مفهومهما بل يتعدد وان كان من وجه ما سواء صدقا على ذات كالناطق والفصيح اولا كان لانسان والفرس فعلى الاول هما مترادفان وعلى الثاني متباينان **مسألة** الترادف واقع في اللغة بالضرورة الاستقرائية كالتاكيد اي كما ان التاكيد واقع بالضرورة خلافا للقوم لا يعبأ بهم قالوا لو وقع من لوقع بغير فائدة واللازم باطل اما الملازمة فلان الواحد حصل به التعريف للمعنى فالاخر ايضا لتعريف هذا المعنى ولا فائدة في تعريف المعرف قلنا غاية ما لزم انتفاء تعريف واحد بعد تعريف الاخر ولا يلزم منه انتفاء الفائدة مطلقا اذ لا ينفي التعريف اي تعريف كل بدلا على ان فائدته في المحسنات البديعية لا يخفى على المتتبع ولا نسلم ايضا ان الفائدة منحصرة في تعريف المعنى وتلك المحسنات كالسجع في قولك ما ابعد ما فات وما اقرب ما هو آت ولو كان لفظا انقضى نقطا موضوعا لهذا المعنى لفات السجع وكالمجانسة كقولك اشتريت البر وانفقته في البر وكما اقيم لفظ القمح مقام البر فاتت ومنه قول العارف الكامل الشيخ ابن الفارض الحموي قدس الله سره فطوفان نوح عند نوحي كادمعي وايقاد نيران الخليل كلوعتي ومنه ظهر فائدة اخرى من المحافظة على الوزن وكالقلب نحو قوله تعالى وربك فكبر دونه في فقمهم هو اي الترادف خلاف الاصل حتى اذا تردد لفظ بينه وبين غيره كالمجاز حمل على غيره لغلبته بالنسبة الى افراده **مسألة** يجوز اقامة كل مقام الآخر في حال التركيب

اتفاقا اما في حال التركيب مع العامل المعمول او غيرهما من المتعلقات فلا يجب الجواز بل قد يمتنع بدا فهو الحق وقيل يجب الجواز ولا يمتنع اصلا
وعليه الشيخ ابن الحاجب وقيل يجب الجواز ان كانا من لغة واحدة وان كانا من لغتين يمتنع واختاره البيضاوي في المنهاج والحاصل ان المذاهب
ثلثة جواز الاقامة مطلقا وجوازها ان كانا من لغة فقط وعدم اطرادها وان كانا من لغة هو المختار لنا ان صحة الضم والتركيب مع الغير من العوارض
الطارية على اللفظ واتحاد المعنى لا يستلزم الاتفاق فيها فيصح تركيب لفظ مع آخر من غير صحة تركيب آخر معينا له معه واستدل بانه لو صح القيام
لصح خداي كبر عند افتتاح الصلوة واللازم باطل واجيب عنه بان الحنفية يلتزمونه اي جوازه عندنا افتتاح الصلوة فبطلان الثاني ممنوع وثانيا
بان المنع شرعي ان سلم المنع فان الشرع لم يصحح الافتتاح به والنزاع في الصحة لغة وثالثا بان اختلاط اللغتين لعله ممنوع لغة الا بالتعريب فلا يلزم
من امتناع صحة خداي اكبر المنع في اللغة الواحدة وهذا غير واف فانه من قبيل المواخذات اللفظية لان له ان يقول لو صح يصح الله اعظم
فالجواب الاول منا والثاني من عندنا اصحاب اطراد الجواز قالوا المعنى واحد وهو المقتضي لجواز الاقامة ولا حجر في التركيب لغة اذ هو لافادة المعنى
واللفظان فيها سواء ان وما نعوه في لغتين فقط قالوا لا حجر في التركيب الا من لغتين قلنا قولكم لا حجر في التركيب ممنوع الا ترى انه لا يقال صلى
عليه دون خصوصا اذا كانا من لغتين فان الحجر فيه ظاهر ثم ان اصحاب الاطراد ان ارادوا الجواز بالنظر الى نفس اللفظ دون الامور العارضة تم الاستدلال
فان وحدة المعنى مقتض ولا استنكاف في التركيب بالنظر الى نفسها وان كان يمتنع بالنظر الى ما ضم واما اخر فلا يتوجه الدليل المذكور لابطال
هذا ويؤيده تجويزهم من لغتين مع انه نقل الاتفاق على امتناع ضم اللغات المختلفة من غير تعريب لكن النزاع على هذا يصير لفظيا فتدبر

مسئلة لا ترادف بين الحد التام والمحدود خلافا للقوم قالوا الحد الا تبديل لفظ بلفظ اجلى والمفاد واحد وهو المعنى من الترادف
لنا ان المحدود يدل على الصورة الوحدانية اي امر واحد مجمل معلوم بالصورة الوحدانية بخلاف الحد فانه يدل على عدة اشياء معلومة بصورة علىحدة
مفصلة فلا اتحاد بينهما من كل وجه بل الفرق بالاجمال والتفصيل ولا بد في الترادف من الاتحاد من كل وجه ومن ههنا خرج الجواب عن دليل الخصم
من منع كون التحديد تبديل لفظ بلفظ اجلى وما ذكر في التحرير مع الاشارة الى التمريض بكلمة اللهم الا ان النزاع لفظي يرجع الى اشتراط الافراد
وعدمه فيه فمن شرط فيه الافراد نفى الترادف بينهما فان الحد مركب وليس بمفرد ومن لم يشترط قال بالترادف فممنوع فان الفريقين بعد
الاتفاق على ان المترادفة يجب فيها الاتحاد بحسب المعنى من كل وجه اختلفوا في انه هل تحقق بين الحد والمحدود ام لا فذهب الذين راؤوا الامر باد
النظر قالوا بذلك الاتحاد واهل التدقيق قالوا لا اتحاد كذا في الحاشية وانت لا يذهب عليك انه قد مر ان المترادفين من اقسام المفرد فالقائل
بالترادف بين الحد والمحدود ان سلم هذا لا ياتي منه هذا القول وان كان المعنى واحدا من كل وجه ايضا والا آل النزاع الى اللفظ البتة فان النافين
يقولون بمعنى والمثبتين اثبتوه بمعنى آخر الا ان يقال انهم ما عدوا الحد مركبا وهو بعيد عن العقلاء او يقال النزاع في نفس اتحاد المفهومين بل
يتحدان من كل وجه او لا واطلاق الترادف مسامحة هذا والله اعلم بمراد عباده **مسئلة** لا ترادف بين المؤكد والمؤكد لاتحاد اللفظ
كما في التاكيد اللفظي او تغاير المعنى كما في التاكيد المعنوي ولا بد في الترادف من التخالف في اللفظ والاتحاد في المعنى ولا ترادف بين التابع
والمتبوع نحو حسن بسن لانه لو افرد عن المتبوع لا يدل على شيء ولو كان المعنى المفهوم حال التركيب معه مستفادا بالمعنوية كيف لا وليس معناه
الا معنى المتبوع فلا يلزم كونه حرفا كما في التحرير وانما لا يدل التابع منفردا عن متبوعه لانه انما وضع ذو قرن في استعمال التقوية متبوع قبله على
زنته فهو مستعملا بدونه مهمل لا يدل على شيء اصلا واما معه وان دل على معنى لكن ليست دلالته وضعية بل دلالته كدلالة المقلوبات وبهذا ظهر لك
سر عدم الترادف بينهما واما ما ذكره المصنف ففيه خفاء فان الدلالة حين الافراد غير مشروطة في الترادف الا ترى ان الضمير المتصل والمنفصل مترادفان

مسئلة الافراد قد تعتبر حال الا انه لا دلالة لها مع انه الحروف ايضا في الترادف يكون قد اصلا شئ على توافد لو المتصل لا يدل انه ما

و هو اي المفرد باعتبار وحدة المسمى المدلول له و تعدده خاص و عام قال ابو الحسين البصري في تفسير العام العام اللفظ المستغرق لما يصلح له و زاد في المنهاج و قال اللفظ المستغرق لما يصلح له بوضع واحد اي اتحاد الوضع و لكنه يخرج عن الحد المشترك اذا استغرق لما يصلح له باعتبار معنى واحد دون معنى آخر فانه لا يستغرق لما يصلح له مطلقا مع انه عام قيل في حواشي ميرزاجان انما زاد ذلك و لكلا يدخل المشترك اذا اريد جميع معانيه فان ارادتها صحيحة عنده فهو مستغرق لما يصلح له باعتبار الاوضاع اقول لا يصح اخراج المشترك فانه من افراد المحدود اذ قال في شرح المختصر العام عند الشافعي قسمان قسم متفق الحقيقة و قسم مختلف الحقيقة يعني المشترك المستعمل في معانيها كلها و فيه نظر اما اولا فانه على هذا لا يصح هذا التقييد اصلا و ان كان للصيانة عن خروج المشترك المستغرق باعتبار معنى واحد فانه كما يصونه عنه يخرج المشترك المستغرق لمعنيين و اما ثانيا فلان مقصوده ان المحدود هو القسم الخاص المتفق الحقيقة فلا بد من اخراج القسم الآخر هذا و اعلم انه حده الشيخ ابن الهمام بان العام ما يدل على استغراق افراد مفهوم و هذا اصوب من تعريف ابي الحسين فانه غير جامع للفظي كل و جميع فانهما لا يستغرقان لا يصلحان له من الافراد بل الافراد ما اضيفا اليه و المراد بالاستغراق اعم من الاستغراق الآحاد و الانفرادي هذا ثم اورد نحو عشرة فانه مستغرق لما يصلح له من الآحاد التي هي اجزاؤه و لا يتوجه هذا على تعريف الشيخ اصلا لقوله لافراد مفهوم بدل قوله ما يصلح له و اجيب بان المراد بالصلوح المعتبر في الحد صلوح الكلي للجزئيات و لا للاجزاء فالعام ما يستغرق لما يصلح له من الجزئيات و ال الى تعريف الشيخ و هو اي العشرة لا يصلح للآحاد صلوح الكلي للجزئيات و لا يستغرق العشرة اي جزئياته فان الكلام في المنكر و اما المعرف المستغرق فمن افراد المحدود و لا نقض بدخوله فان قلت فعلى هذا يخرج الجمع المعرف المستغرق فانه استغراقه للآحاد و هي ليست جزئيات له قال و عموم الرجال باعتبار ان اللام يبطل معنى الجمعية و يجعله بمعنى المفرد كما هو الحق المختار من المذهب فجزئياته الآحاد لا المجموع و قيل عمومه باعتبار تناوله للجماعات و ح لا ايراد و بالجملة ان الجمع المستغرق تتناول لجزئياته و اما على المختار فلان جزئياته الآحاد و هو مستغرق له و على غير المختار فجزئياته الجماعات و هو مستغرق لها فلا اشكال على المذهبين او عموم الرجال باعتبار ان المراد بما يصلح له جزئيات مفهوم نفس ذلك اللفظ الدال كالجمع و الرجل اي جزئيات ما اشتمل عليه ذلك اللفظ اما حقيقة كالرجال فانه مشتمل على مفرده و هو الرجل و حكما كالنساء فانه جمع امرءة من غير لفظه و هو غير مشتمل عليه حقيقة لكنه في حكم المشتمل لكونه في معنى المشتمل اقول المستشكل على هذا الجواب بعموم اسم الجمع فانه لا يستغرق لجزئياته و لا جزئيات ما اشتمل عليه لعدم مفرد له و لو تقديرا حتى يكون مشتملا عليه فانهم قال الامام فخر الاسلام قدس سره و هو ما انتظم جمعا من المسميات انتظاما اما استغراقيا اما لفظا كالرجال و معنى كالقوم و الجمع المنكر عنده رحمه الله تعالى منه اي من العام فلا يتوجه الاشكال بدخوله و قال الامام حجة الاسلام ابو حامد محمد الغزالي رحمه الله تعالى و اذا قلنا انا قال العام اللفظ الواحد احترز به عن المتعدد الدال من جهة وجوه على شيئين فصاعدا احترز به بالجهة الواحدة عن المفرد المنكر فانه دال على المتعدد من جهات و في اطلاقات و لا يصح انه للاحتراز عن المشترك المستعمل في معان فانه رحمه الله تعالى لا يجوز هذا الاستعمال و اورد عليه و لا المعدوم المعرف المستغرق فانه لا يدل على شئ فضلا عن شيئين فصاعدا فان مدلوله ليس بشئ و الجواب انه شئ لغة فان اهل اللغة يطلقون الشئ على المعدوم ايضا و ان لم يكن شيئا كلاما فان اهل الكلام لا يطلقون الشئ عليه و فيه خفاء فانه قال في المواقف ان اللغة شاهدة لنا بانه لا يسمى المعدوم في اللغة شيئا و ايد عليه تائيدات فالاولى ان يقال انه و ان لم يكن شيئا حقيقة و وضعا لكنه شئ مجازا و هذا المجاز شائع منهم فلا يمتنع استعماله في التعريفات و اورد ثانيا الموصول بصلته عام و الحال انه ليس بلفظ واحد فلا يصدق عليه الحد مع انه من افراد المحدود و الجواب ان العام هو الموصول وحده هو المقترن مع الصلة كالمعرف باللام فانه وحده عام حال اقترانه باللام

والعهدية الجنسية كاللام والموصول حاصره لفظ واحد ليس بعام المجموع المركب من الموصول والصلة ثم ان هذا الايراد غير مختص بتوجيه هذا الحبر الامام العارف بل وارد على الجميع فيحتاج الى هذا الجواب فان العام من اقسام المفرد كما لا يخفى على المتامل وقد يجاب في شرح المختصر بان المراد بوحدة اللفظ ان لا يتعدد بتعدد المعاني فالعام حينئذ ما دل على متعدد ولم يتعدد اللفظ حسب تعدد المعاني والموصول مع صلته يدل على الكثير وفيه لا ان واحدا منها على واحد والاخر على اخر قيل في شرح الشرح ان اريد بالدلالة على شيئين الدلالة المطابقية فالمثال اعني الموصولات لا يدل على شيئين بالمطابقة فانها موضوعة لمفهوم كلي يستعمل في الجزئيات فلا يكون الدلالة عليها مطابقة وان اريد بها الاعم من المطابقة والتضمن دخل الالفاظ التي اما مدلولات تفصيلية فانها يدل على شيئين فصاعدا بالتضمن وهي الاجزاء وقيل هذا الاشكال وارد على اصل التعريف ولا تخصيص له عنها بهذا الجواب ويمكن ان يقال الكل وجه الايراد على الجواب انه يخرج الموصول لقيد وحدة اللفظ ولا يتوجه هذا الايراد الا اذا ان الموصول داخل فيه وقد اثبت دخوله بهذين الجوابين فاورد هذا الايراد ويمكن الجواب عنه بان المراد بالشيئين فصاعدا الفردان من مدلول اللفظ فصاعدا وظاهر ان الاجزاء دالة عليها تضمنا ليست افرادا ومعنى قوله فصاعدا ان تعلق الدلالة الى صاعد ايضا فيخرج الالفاظ الدالة على الاجزاء بالتضمن فانها واقعة عن حدا فراد ماهية مركبة من اجزاء غير متناهية كذا في الحاشية وقد يجاب بان المراد الدلالة المطابقية مجازية كانت او حقيقية اي الدلالة على تمام المستعمل فيه والموصولات يدل على كل مطابقة لكن اجمالا من حيث انه فرد لمفهومه الذي جعل عنوانا لها وهذا انما يتم لو جعل كل فرد موضوعا له استقلالا وح يلزم ان يكون العام المخصوص حقيقة في الباقي فانه مستعمل في الموضوع له وبهذا الجواب يندفع ايضا لو قرر سؤال الشارح الشرح بانه ان اريد الدلالة مطابقة لا تصدق على الموصول بل على فرد من افراد العام لان اللفظ الواحد لا يدل على الكثير وان اريد الاعم دخل الالفاظ الموضوعة بازاء معنى مركب تام فهم وما اورد ان العام لو كان موضوعا للكل لكان كل واحد مدلولا تضمنيا فلا يسري الحكم اليها فانه لا يلزم من الحكم على الكل الحكم على الاجزاء فالجواب عنه انه وان لا يلزم عقلا لكنه يلزم في خصوص الالفاظ العامة لغة فان الالفاظ العامة انما وضعت للكل لان يجعل محط الحكم كل واحد واحد في الاستعمال بحيث لا يلزم عقلا يلزم لغة وبالعكس فتدبر. واجيب في حواشي ميرزاجان باختيار شق المطابقة والقول بان الموصولات موضوعة لمعان جزئية مما يصدق عليه الصلة بوضع عام واحد لا انها موضوعة لمعان كلية يستعمل في جزئيات كما زعم المورد فاذا اريد بها الجميع من الجزئيات التي وضعت بازائها دل على الجميع مطابقة فانها استعملت فيما وضعت لها اقول فيه نظر فان غاية ما لزم منه ان الكل مما وضعت له فيكون الاستعمال في كل بدلا مطابقة والمطابقة في كل كل بدلا لا يستلزم المطابقة في كل معا فانه لم يوضع للكل معا فتدبر. والتحقيق ان حال الموصول حال المعرف باللام بعينه فهو ربما يقصد به الشيء المعين الموصوف بالصلة المعهود وقد يقصد كل فرد مما اتصف بالصلة وقد يقصد جنس المتصف بها وقد يقصد به الفرد المبهم منه المعهود في الذهن والعام ليس الا ما قصد به المعنى الثاني ثم ان الافراد الموصوفة بصلة تغاير الموصوفة بصلة اخرى ولهذا اوضعت الموصولات بازاء الافراد الموصوفة بصلة كلها والافراد الموصوفة بصلة اخرى كلها الى ما لا نهاية لها من الحالات بالوضع العام مرة واحدة فالمستعمل المستغرق لجميع افراد متصفة بصلة دال عليها مطابقة كذا المستغرق لافراد صلة اخرى دال عليها مطابقة وليس المقصود ان الوضع لكل واحد واحد ممن تصف بالصلة والا وان الوضع لكل بل يستلزم كون الدلالة على الكل معا مطابقة بل انها موضوعة لكل معا فالمستعمل فيه يدل عليها مطابقة هذا هو التحقيق الذي لا يجاوز عنه الحق واما الالفاظ المجازية المستغرقة لافراد معانيها المجازية فالجواب عنها الا بان يراد بالمطابقة الدلالة على تمام المستعمل فيه حقيقيا كان او مجازيا واما بما قال المص ان الالفاظ المذكورة وان كانت مجازا بالنسبة الى المفهومات الكلية لكنها حقيقة في العموم فيكون العموم مدلولا مطابقيا لكن على الثاني يخرج الالفاظ التي الخاصة المستعملة في العموم مجازا

العموم مجازا في الجمع المنكر المستعمل في الاثبات لمستغرقة ولا ابتنى فان الظاهر ان التعريف للعام الحقيقية هذا وقد يجاب بان الموصول موضوع لحصة حقيقية ما
اتصف بصلة من غير اعتبار الاجتماع والبدلية والا لما صح الاستعمال في واحد منها بل مطلقا فافهم ثم انه قد يقال كل ما اريد من المشترك جميع المعاني
الا ان المشترك مشروط استعماله لان لا يجمع المعاني في الارادة فيكون هذا الاستعمال فيه خطاء وههنا لما لم يشترط في الاستعمال هذا الشرط كان حقيقة لانه
استعمال صحيح فيما وضع له ولعل هذا الجواب تنزلي والحق ما اخذنا سابقا فتامل وتشكر وايرد ثانيا انه يتناول المثنى فانه يدل على شيئين والجواب انه لا يدل
على شيئين فصاعدا معا اذ المراد بالدلالة على شيئين فصاعدا الدلالة عليهما وعلى ما فوقهما ولا يصلح المثنى لما فوق الاثنين فلا يدخل في الحد قيل يقتضي
ذلك الذي ذكرت من المعنى لو باع بدرهمين فيما اذا وكل رجل وقيل له بعه بدرهمين فصاعدا لم يكن ممتثلا لان معناه على ما ذكرت البيع بدرهمين
وبما فوقهما فالاذن لم يتناول البيع بدرهمين فلا امتثال والحق خلافه لانه ممتثل قطعا حتى ينعقد البيع ولا يكون للمالك حق الفسخ ويجاب بانه
لا يمكن العطف فيما هي في التوكيل على درهمين لانهما لا يصعدان لان الدرهمين لا يصيران ما فوقهما بل الصاعد هو الثمن بالزيادة عليهما واذا لم يصح
هذا فقيل انه حال محذوف العامل والمعنى فيذهب الثمن صاعدا فالوكالة بالبيع بدرهمين والاجازة في الزيادة في الثمن بخلاف فيما نحن فيه فانه لا
عن الظاهر لان الدال يقبل الزيادة باعتبار المدلول فيزداد الدال بازدياد المدلول فيصح ان يقال يدل على اثنين وعلى ما فوقهما فلا يتغير عن نظام الكلام
ولا يخفى انه لا يصح العطف فيما نحن فيه ايضا على شيئين لاختلاف الاعراب وايضا لا يلزم من العطف على درهمين ان يكونا صاعدين بل انما يقتضي
ان يكون البيع بمقابلة الدرهمين والصاعد فلا امتناع في العطف فلعله اراد بالعطف معناه اللغوي والمقصود انه لا يصح تعلقه بدرهمين اذ هما
لا يصعدان بل فصاعدا متعلق بالمحذوف في حقيقة التوكيل بالبيع بدرهمين وبما فوقه آخره اذ فيما نحن فيه فيصح التعلق بشيئين فانهما يصعدان باعتبار
المدلولية وهذا ايضا غير واف فان الشيئين نفسهما لا يصعدان الا بالضم كالدرهمين نعم يصح الصعود فيهما باعتبار المدلولية بان يفهم منه اشياء
وفيه انه كذلك يصح صعود الدرهمين باعتبار الثمنية بان يكون ثمن ويضم زائد ثمنا فلا فرق بين الصورتين بل الحق ان المتبادر في العرف من
مثل هذه العبارة التخيير بين البيع بدرهمين وبما فوقه وكذلك المتبادر في التعريف الدلالة على شيئين او على ما فوقهما وقد تقرر النقض بالمثنى
في معرض ذلك ان تقرر الجواب بان المعنى في التوكيل اجازة البيع بثمن درهمين وبثمن ما زاد فظاهر ان البيع الواحد لا يكون بثمنين
المفوض اليه ليس الا بيعا واحدا فلزم التخيير في البيع ضرورة بخلاف ما نحن فيه فان الدلالة على الشيئين والزائد يمكن بلفظ واحد
لا يخلو عن نوع قلق ويمكن ان يقال ان المتبادر من مثال هذه العبارة الاجتماع عرفا ففي صورة التوكيل لما تعذر التخيير بين الثمنين
وفيما نحن فيه الدلالة على اثنين او الزائد لكن بلفظ واحد والمدلولية باعتبار الاوقات فيصح العام اللفظ الواحد الدال على الاثنين تارة وعلى
الزائد اخرى والمثنى لا يدل على الزائد اصلا وهذا ايضا غير واف فانه ينطبق على الجمع المنكر ولا يتناول العام الاستغراقي فانه يدل على الكل
ولا يدل على الاثنين اصلا هذا ثم قيل لا حاجة حينئذ الى قيد اثنين فيلزم الاستدراك بل يكفي ان يقال اللفظ الواحد الدال على ما فوق اثنين
اذ ما من عام الا ويدل على ما فوق الاثنين وفيه انه لو حذف قيد شيئين لم يصح تعلق فصاعدا فاليه حاجة وان لم يكن حاجة في الاطراد والانعكاس
نعم لو بدل العبارة بنحو اخرى لما كانت اليه حاجة لكن تعيين طريق اداء المقصود ليس واجبا على المتكلم فله ان يؤدي باطول او اقصر منه قوله اكثر
عنده قدس سره عام ويقول هو قدس سره اقل الجمع اثنين لعل هذا من سهو الناسخ والصحيح اثنان فقيد اثنين لادخال الجمع المنكر فيظهر الفائدة
قال مطلع الاسرار الالهية الجمع المنكر المستعمل في اثنين ان كان عاما داخل في الحد فلا يخرج المثنى ويبقى النقض به وان لم يكن عاما ما اختلا فيه فلا
يظهر الفائدة اصلا فتدبر واورد ايضا النقض بالجمع المعهود والمنكر فانهما دالان على اثنين فصاعدا اجيب اولا بالالتزام فانهما عامان عنده قدس سره

ولا مشاحة في الاصطلاح وثانيا على التنزل بان المراد الدالة على اثنين فصاعدا معا بالاستغراق ولا يشكل بالجمع المضاف فيشمل علماء البلد فانه غير
مستغرق لافراده كما بل لبعضها كالمعهود للفرق البين بين الافراد المخصوص على الاطلاق كما في الجمع المضاف فانه اعتبر الخصوصية اولا بالاضافة
ثم اعتبر استغراقه لجميع الافراد له وبين الافراد المطلق على الخصوص كما في الجمع المعهود فانه اعتبر مطلقا واريد بعض مسمياته فلا مشاحة في الاستغراق
فيه فما في التحرير انه عرف العام بما دل على مسميات باعتبار امر اشتركت فيه مطلقا ضربة فقوله مطلقا احتراز عن الجمع المعهود فانه يدل على افراد مخصوصة
لا مطلقا ويرد عليه الجمع المضاف فان مسمياته مقيدة لا مطلقا واجيب بان المشترك فيه عالم البلد ولم يقيد بشيء بخلاف المعهود فان المشترك فيه
الرجال مثلا وقد اعتبر تقييده والحق ان لا فرق بين الجمع المعهود والجمع مضافا لان عالم البلد ايضا معهود وارادة عهد دون عهد لا يدل عليه ايضا
ساقط لان المضاف بالاضافة العهدية تلزم خروجه بالاضافة الاستغراقية لا عهد فيه بل اعتبر تقييده بالجنس ولا ثم اعتبر عمومه استغراقه لجميع الافراد
للمقيد به مسئلة العموم حقيقة في الالفاظ فيه يتصف به حقيقة اتفاقا وهل يتصف به المعنى اختلف فيه فقيل نعم يتصف به كاللفظ وهو المختار
عند المصنف وهو الظاهر من كلام القاضي الامام ابي زيد في الاسرار وعليه يحمل كلام الامام الشيخ ابي بكر الجصاص الرازي رحمهما الله تعالى وقيل يتصف
به المعنى مجازا وعليه الاكثر من الاصوليين ومنهم الامام فخر الاسلام وقيل لا يتصف به المعنى حقيقة ولا مجازا وهذا مما لم يعلم قائله ثم بعضهم قال ان
العموم لغة وعرفا مطلق الشمول وهو متحقق في المعاني كما في الالفاظ كعموم المطر للبلاد والصوت للسامعين والكلي للجزئيات فان قيل العموم شمول امر واحد
وههنا ليس امر واحد ليس المطر الواصل الى الافراد مختلف فان المطر الذي في بلد غير ما في بلد آخر والكيفية المسموعة متشخص قائم بالهواء الحبيس في سامعه
غير القائم بالهواء الذي في سامع آخر وكذا قالوا اقول ليس امر كان غير بل الطبيعة من المطر والصوت الواحدة بالوحدة المبهمة امر في ضمن الافراد
الموجودة في محال متعددة وقيل في الجواب لم يعتبر في العموم لغة شمول امر واحد بل يكفي الشمول على طريقة التبعيض ثم افاد شارح المختصر ان الاطلاق
اللغوي امر سهل فانه يعرف بالاستقراء انما النزاع في امر واحد متعلق بمتعدد بل يتبع امرنا وذلك اي تعلق الامر الواحد بمتعدد لا يتصور في الاعيان
الخارجية اتفاقا وانما يتصور في المعاني الذهنية فان العقل لا يابي عن تجويز تعلق معنى ذهني بمتعدد والاصوليون ينكرون وجوده فمنعوا اتصاف
المعاني بالشمول والعموم واختلفوا في تقريره فقال التفتازاني بعضهم وهو شارح الشرح على الحاصل فالحاصل ان حصول امر واحد في متعدد لا يتصور في الاعيان
الخارجية وانما يتصور في المعاني الذهنية وعلى هذا تعبيره في الخارجية بان العرض الواحد لا يحل المحال المتعددة ويرد عليه انه لا فرق حينئذ بين العين الخارجي
والمعنى الذهني فلا يصح قوله وانما يتصور في المعاني الذهنية وعلى هذا لو اريد بالاعيان الخارجية الاشخاص وبالمعاني الذهنية الطبائع الماخوذة
من حيث هي وانما خص الاشخاص بالخارجية لان المتكلمين ينكرون الوجود الذهني فالاشخاص ذهنية عندهم او المراد بالمعاني الذهنية المعاني المعقولة
للذهن لا الموجودة فيها اقول انهم يجوزون ان يكون المعنى جوهرا كالمصدر فلا تصح التعبيرات بالحلول هذا قال وقيل بعضهم معه ميرزاجان التعلق بالمتعدد
على التحمل والصدق وهذا لا يتصور في الاعيان اي الاشخاص الخارجية فان صدق امر واحد متشخص خارجي على امور كثيرة محال بخلاف معقول فهي اي منها
الكليات الصادقة على كثيرين والاصوليون ينكرون المعقول الذهني [illegible] قولهم بالوجود الذهني ووجود الكليات في الاعيان اقول يرد عليه ان
الصدق والحمل لا يقتضي الوجود بل ينفي في الخارج كما في المعدومات فان الحمل فيها عدمي غير موجود مع كونه محمولا على الموضوع والاصوليون لا ينكرون
ذلك الحمل وليت شعري كيف ينكره عاقل هذا تمام القول المعقوب حمل المطلق على الوجود واعني ان لا شمول للمعدوم لا حقيقة ولا مجازا فان الشمول وجود امر في متعدد ووجوده
في موجود متعدد لا يتصور في الاشخاص الخارجية لحمل الاعيان على الاشخاص وذلك ظاهر وانما يتصور في المعقولات الذهنية ومنها الكليات
الطبيعية التي قيل بوجودها فيتصور الشمول فيها للمتعدد وجمهور الاصوليين ينكرون وجود الطبائع في الخارج على ما علم في مبحث الامر من المختصر

فهو الشمول لامر واحد متعدد في المعاني هذا وعلى هذا فرجع حقيقة النزاع الى النزاع في وجود الطبائع واعلم انه لاشك ان العموم على هذا التقدير يقتضي
وجود امر واحد في متعدد ولاشك ان الالفاظ لا تتصف به بهذا المعنى فلا يصح تحرير النزاع المذكور لغوا فان الكلام في العموم الذي تتصف به
الالفاظ لغة فاذا بل تتصف به المعنى ولو اريد ان الاخرى بالنزاع هذا فهو كما ترى اذ لا غرض للاصولي يتعلق به ثم الاستغراق حقيقة ليس الا للمعنى فانه هو
المنطبق على الافراد واللفظ ليس مستغرقا الا باعتبار الدلالة على الافراد فح لا يصح القول باتصاف المعنى بما يتصف به اللفظ حقيقة ولا يصح النزاع
اصلا اللهم الا في اللفظ وما في التحرير ان مبنى النزاع ان من اعتبر في العموم الوحدة الشخصية كفخر الاسلام منع اتصاف المعنى به حقيقة فان الواحد الشخصي
لا يتناول الكثير وانما يتصور في الذهني وهو ينكره نعم يجوز مجازا ومن منع مجازا ايضا زعم ان لا علاقة ومن لم يشترط الوحدة الشخصية يجوز اتصاف
المعاني به وهو الحق يقال مطر عام فلا يلتفت اليه لانه مع انه لا اثر له في كلام الامام فخر الاسلام اصلا وان الواحد الشخصي ذهنيا او عينيا لا يتصور
تناوله للكثير لا يلزم منه الا الاتصاف بما يتصف به اللفظ وعبارتهم يدل عليه وحرر النزاع بعض من تعمق نظره ان المراد بالعموم الاستغراق للافراد
المفهوم الصالح له بان الاحكام من التخصيص والتأويل هل يتصف به المعنى فيخصص ويخصص كاللفظ ام لا يتصف كما يقال للثابت اقتضاء بل العموم
ام لا والى الثاني ذهب الامامان الشيخ فخر الاسلام والشيخ شمس الائمة الحلوائي رحمهما الله تعالى حاكمين بان التصرفات والتجوزات انما يكون في
الالفاظ دون المعاني فانها لم يعتبر بالفاظ لا يتصرف فيها بزيادة ونقصان ويطلق عليه العموم مجازا بان يراد مطلق الاستغراق والشمول لا ذكر
كما يقال المأكول في الاكل عام والعموم حقيقة لهو ما ذكره بعضهم فذهبوا الى الاول ونسبه بعض مشائخنا الى الشافعي حتى جوزوا التخصيص في الثابت
اقتضاء ومن انكر الاتصاف به حقيقة ومجازا فهو ممن لا يعتد به زعما منهم بعدم العلاقة وقد وقع ههنا في التحرير من الكلام ما يقضي له العجب بكذا ينبغي
ان يفهم هذا المقام **مسئلة** للعموم صيغ دالة عليه بالوضع انفرادا وقيل ليس له صيغة وما يدل عليه في الاستعمال حقيقة في الخصوص مجاز في العموم
وقال الشيخ ابو الحسن الاشعري تارة بالاشتراك بين العموم والخصوص وتارة بالوقف وفسر بانه لا يدري اهي حقيقة في العموم ام مجاز وبانه لا يدرى
معناها ورد بان الاستعمال متحقق قطعا فلابد من الوضع فاما النوعي الذي في المجازات واما الذي في الحقيقة فلم يبق التردد الا في كونه حقيقة او
مجازا وقيل بالوقف في الاخبار فقط دون الامر والنهي وقيل لا نزاع في الالفاظ المركبة الدالة على العموم مثل كل رجل وجميع الرجال وانما النزاع في الصيغ
المخصوصة وهي اسماء الشرط والاستفهام كمن وما ومتى قيل من اولى كيف يدل على الافراد على سبيل الاحتمال الا معاجيزا فهو كالنكرة لا يصح دعوى العموم
فيه اصلا واجيب بانه يدل على جميع الافراد دفعة لكن على سبيل التردد في ثبوت الابوة لها فانها لا يمكن ان يثبت للكل لا انه يدل عليها بدلا
على الاحتمال كالنكرة ومنها اي من الصيغ المخصوصة الموصولات قال الشيخ ابن الهمام عموم اسماء الشرط والموصولات عقلي فان من يدل على
عاقل والذي على ذات فاذا علقا بشرط او صلة عامتين يعم كل فرد من افرادهما التي وجد فيه الشرط او الصلة وهذا دعوى من غير دليل فان
شمول الشرط والصلة لا يوجب ان يقصد استغراق الكل معا عقلا الا اذا كانا وصفين مناسبين للحكم فيعم الحكم بعموم العلة والعموم فيما يفهم مطلقا
ثم ان العموم لو كان عقليا بان يكون لازما من لوازم معناها الموصوف بالشرط او الصلة لما صح التخصيص فيه والا لم يبق اللازم لازما فالحق ان
العموم فيها وضعي والجمع المحلى باللام والجمع المضاف واسم الجنس كذلك اي المحلى والمضاف لكن لا مطلقا بل حيث لا عهد فان العهد مقدم
على الاستغراق في الجميع وان كان بعضها اقوى في الدلالة على العموم عن بعض كالجمع المحلى والمضاف فانهما اقوى من المفرد كذلك ومنها النكرة
المنفية ولا رجل فتحا اي النكرة المفتوحة الواقعة بعد لا التي لنفي الجنس نص في العموم دون رفعا اي دون النكرة المرفوعة الواقعة بعد حرف النفي
فهي غير نص بل ظاهر فيه يحتمل غيره كذا قال اهل العربية واستدلوا بانه يجوز ما رجل ولا رجل في الدار بل رجلان ولا يصح لا رجل بل رجلان اعترض

عليه الشيخ ابن الهمام بانه يجوز لا رجال فيها بل رجلان فيها عندهم فينبغي ان لا يكون نصا عندهم وان قيل بان النفي ههنا للجنس مع صيغة الجمع
يقول في لا رجل النفي له مع صفة الوحدة فهما سواء وايضا انه قد اشتهر ونقل عن ابن عباس رضي الله عنه ما من عام الا وقد خص منه البعض فاين النصوصية وقد قال
رسول الله صلعم لا ضرر ولا ضرار في الاسلام مع انه لزم كثير امن الضرر فقد خص منه بعض الضرر هذا وتحقيق كلامهم انهم قالوا ان الالفاظ المفردة
موضوعة للحقيقة من حيث هي من غير اعتبار الفردية والوحدة والكثرة والانتشار والوحدة انما تفهم من التنوين والجنس من اللفظ المفرد وصيغ ٢
الجموع موضوعة للجماعات من حيث هي واما الانتشار فمن التنوين ففي لا النفي الجنس يسقط التنوين لفظا وتقديرا فلا يدل النكرة على الفردية
والانتشار ويبقى الجنس ونفيه في العرف واللغة لا يكون الا بنفي جميع الافراد واما في غيره فالنكرة منونة تدل على الجنس مع الوحدة فالنفي فيه يحتمل
ان يتوجه الى صفة فلا الوحدة فلا ينتفي الجنس بل يتحقق في ضمن الكثرة فيصح ما رجل ولا فيها رجل بل رجلان او رجال فلا عموم ولو مخصوصا ويحتمل ٣
ان يتوجه الى الجنس فيفيد العموم فلا رجل فيها الا يحتمل نفي صفة الوحدة بل نفي الجنس بانتفاء كل فرد وان صح تخصيص بعض الافراد فيعم في الباقي بخلاف
لا فيها رجل رفعا فانه يحتمل نفي الجنس فيفيد العموم ولو مخصوصا فيفيد العموم في الباقي ويحتمل نفي صفة الوحدة فلا يفيد العموم اصلا وهو المراد بكون
الاول نصا فيه دون الثاني لا لانه لا يجوز التخصيص فيه فاندفع الايراد واما اذا دخل لا التي لنفي الجنس على الجمع فانه التنوين بقي جنس الجماعة من غير
تقييد لصفة الوحدة والكثرة فيتوجه النفي الى الجنس الجماعة عندهم فينتفي بانتفاء كل فرد منها فالعموم فيها باعتبار الجماعات عندهم وينبغي عندهم
احتمال ثبوت الواحد والاثنين فيجوز لا رجال بل رجلان فلا ينافي النصوصية في العموم في افراد الجنس فاندفع الاول ايضا فينبغي ان يفهم هذا
والتحقيق الحق فان استغراق الجمع للاحاد او الجماعات وان نفي النكرة لا تنتفي فسيظهر لك ان شاء الله تعالى ثم ان النكرة الغير المبنية بلا التي لنفي
الجنس قد يكون نصا في العموم عندهم ايضا اذا زيد بعده من نحو لا من رجل وما من رجل ولعل مراد المصنف ان لا رجل رفعا غير نص من دون
عروض عارض موجب للنصوصية فافهم وجاء المنكر المنفي لسلب العموم ايضا نحو ما كل عدو وجا نقل عن الشيخ عبد القاهر ان كلمة النفي اذا تقدمت على
كلمة كل كان لسلب العموم واذا اخرت كانت لعموم السلب والحق انه اي عموم النكرة المنفية عقلا لان نفي المطلق يوجب نفي كل فرد فيقتضي لكونه من
لوازم نفي الحقيقة وهذا وان لم ينافي الوضع اذ لا استبعاد في الوضع للوازم العقلية لكن الوضع اثبات امر لا حاجة اليه كالوضع للدلالة على حيوة للانسان
فالوضع ضائع كذا في التحرير واعترض عليه مطلع الاسرار الالهية ان الحقيقة كما تنتفي بانتفاء كل فرد كذلك تنتفي بانتفاء فرد ما اذ الفرد ليس الا الحقيقة فانتفاء
انتفاء ما فلا لزوم اصلا لنفي الحقيقة اذا اخذت من حيث الاطلاق لا بان يكون جزء امنه بل بان يكون عنوانا وشرحا لمرتبة من المراتب فانتفاء ما
لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد كما حقق بعض المتاخرين من اهل الكلام فان قلت انتفاء الطبيعة اسالا يكون الا بانتفاء جميع الافراد فالعموم لازم
لهذا الانتفاء قلت اذا كان هذا الانتفاء موضوعا له فالعموم ليس عقليا بل صار وضعيا والا فمن اين يفهم هذا النحو من الانتفاء ثم انه لو كان العموم عقليا
ولازما لهذا الكلام عقلا لحيوة الالفاظ لما صح التخصيص والتخلف في الملزوم بدون اللازم ثم المشهور ان وضع هذه النكرة للافراد المستغرقة فمعنى ما جاء
احد وما جاء كل احد واحد حتى قال اصحاب علم المعاني بناء عليه لا يصح نحو ما انا قلت شعرا فانه يفيد نفي قول كل شعر عن المتكلم واثباته لغيره وهذا
ممتنع وقيل النكرة موضوعة للفرد المبهم كما في الاثبات وهيئته تركيبية مع النفي موضوعة لافادة نفي هذا الفرد راسا فيلزم انتفاء جميع الافراد ضرورة
انه اما لا ان نفي الايجاب الجزئي مستلزم للسلب الكلي وبناء على هذا جوز التركيب المذكور ولعل قائلي العموم يعنون انه اراد ما هذا فالتخصيص على هذا
انما يكون باعتبار تقييد النكرة ببعض الافراد ثم اعتبار ورود النفي وعبارة الامام فخر الاسلام هكذا وبيان ذلك ان النكرة في النفي تعم وفي الاثبات
يخص لان النفي دليل العدم وهو ضروري لا يعني في صيغة الاسم وذلك لانك اذا قلت ما جاءني رجل فقد نفيت مجيء رجل واحد نكرة ومن ضرورته

في الحسنات ليصح عدمه بخلاف الاثبات لان مجيء رجل واحد لا يوجب مجيء غيره ضرورة وهذا اقرب من دلائل العموم انتهى كلماته الشريفة وهذا يحتمل ان يكون اشارة الى ان عموم النكرة المنفية عقلي ويحتمل ان يكون معناه ان وضعه لانتفاء الفرد المبهم اسالة والعموم من لوازمه والثاني اولى فان عقلية العموم فاسدة كما عرفت ثم ان اتفاق اهل العربية يقتضي ان الصواب هو الاول من ان العموم من مدلولاتها المطابقية والله اعلم بحقيقة الحال لنا جواز الاستثناء ثابت في الكلمات المذكورة وهو معيار العموم فانه لاخراج ما لولاه لدخل قول لا نقض بالعدد كما اورد بانه يجوز الاستثناء منه مع عدم عمومه مع انه فاصل لان المراد استثناء ما لا يتوقف الى عدد لها اصل ثم يجوز استثناء ما لا يتوقف الى حد بل استثناء كل فرد على البدل لغة فيجب تناولها واستغراقها لغة بخلاف العدد فان الاستثناء منه يتوقف الى عدد الا فرد انقص ثم استلزم صحة الاستثناء العموم الوضعي والاستثناء لجواز ان يفهم العموم بالقرينة كالترتيب على الوصف المناسب للحكم الموجود في كل فرد في نحو السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما الآية اكرم العلماء فان السرقة مناسبة لشرع الحد وموجودة في جميع افراده فيعم الحكم وكذا العلم مناسب للاكرام او نحو العلم بان الغرض اي غرض المتكلم تمهيد القاعدة الكلية لانه شارع للاحكام والشرع غير مختص لواحد دون واحد او نحو قوله عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة هذا حديث رواه الفقهاء وقد صح ما يؤدي معناه عن اميمة انها اتت رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم في نسوة يبايعنه على الاسلام فقلت يا رسول الله هلم نبايعك فقال اني لا اصافح النساء وانما قولي لمائة امرأة كقولي لامرأة واحدة ثم لو عطف هذا مع بعده على المجرور في قوله لا بقرينة لكان اولى بحسب المعنى ويكون الحاصل يجوز ان يفهم من الكلام القرينة في الكلام يدل بخصوصيتها او الدليل كالحديث الدال على العموم في الشرعيات مطلقا او تنقيح المناط هو الغاء الخصوصية وتعميم الحكم اي القياس بنفي الفارق بين المذكور والمسكوت او العزو كالنكرة المنفية في سياق النفي فانها يوجب انتفاء جميع الافراد بالضرورة وقد مر ما عليه يجاب بانا نفهم من غير علم بالقرينة فانه لو صدر ممن لا يعرف مذهب اللغة عام مع غير ترتيب على وصف مناسب نحو اكرم الجهال لنفي الدلالة بحاله من دون ملاحظة قياس وانكاره مكابرة وتمثيله ظاهر في العموم لغة وضعا والانتساب الحكم بالوضع مثلا في العام والخاص مالها الالفاظ لان بناءه على التبادر عند التتبع من دون توقف على القرينة دون النص من الواضع بان هذا موضوع لذلك فلو لم يحكم مع وجود التبادر بالوضع لما صح الحكم في شيء من الالفاظ الموضوعة ويجوز ان يكون فهم المعنى بالقرينة فوجب ان يحكم هينا ايضا بالوضع بناء على التبادر والمجيب له فهذا برد ولنا ايضا شاع وذاع احتجاجهم سلفا وخلفا بالعمومات على الاحكام من غير نكير من واحد ونقل الينا متواترا بحيث لا يمنع للتشكيك وهذا الاحتجاج اجماع منهم على دلالتها على لانه مبني على العموم والاصل في الدلالة الحقيقة وايضا تواتر الاحتجاج من دون توقف على القرينة وهذا فيد علما بالوضع وذلك الاحتجاج كاحتجاج امير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه على خليفة رسول الله صلعم عبد الله بن عثمان ابي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه في قتال مانعي الزكوة لما عزم هو بتعلقه به قتال من منع الزكوة حين طلبهم الاداء بقوله عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وقال وكيف تقاتلهم وهم يقولون لا اله الا الله فقرره اي عمر رضي الله عنه ذلك اي بنزاعه فعلم انه يصلح للاحتجاج واحتج الصديق رضي بقوله عليه وآله الصلوة والسلام في آخر الحديث المذكور فاذا قالوا عصموا مني دماءهم واموالهم الا بحقها اي الحق لكلمة لا اله الا الله وقال الزكوة من حقها والله لاقاتلن من فرق بين الصلوة والزكوة فاحتج هو رضي الله عنه بالعام ولم ينكر احد الاجماع على القتال بهذا الاستدلال وهذه القصة مذكورة في صحيح البخاري وغيره وفي شرح المختصر الذي قاتلهم افضل الصحابة الصديق الاكبر هم بنو حنيفة وهذا خطأ من شارح المختصر فانه رضي الله عنه انما قاتل بني حنيفة لانهم آمنوا بمسيلمة الكذاب صرح به اهل [illegible] ثم ان هذا القتال بمنع الزكوة الى الامام او للمنع مطلقا فذهب الشافعي ومالك رحمهما الله الى الاول وقال للامام ان يقاتل من امتنع عن دفع الزكوة اليه وذهب الامام الهمام ابو حنيفة رضي الله عنه الى الثاني وقال ليس للامام

ان يقاتل من امتنع عن دفع الزكوة اليه وانما له القتال اذا امتنعوا عن ادائها مطلقا لا بانفسهم الى المصارف ولا الى الامام وقال الصديق رضي الله عنه
انما قاتلهم لانهم امتنعوا مطلقا ويؤيد هذا قول ابي هريرة رضي الله عنه وكفر من كفر من العرب وامتنعوا عن اداء الزكوة فان الكفر انما يتحقق لو امتنعوا مطلقا
وانكروا افتراضها كما لا يخفى و كاحتجاج خليفة رسول الله صلعم ابي بكر الصديق رضي بقوله عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام الائمة من قريش حين اختلفوا بعد
وفات رسول الله صلعم وقال الانصار منا امير ومنكم امير وقال هو رضي الله عنه منا الامراء ومنكم الوزراء ولم ينكر احد هذا الاحتجاج بل اجمعوا عليه والحديث
المذكور رواه جمع كثير منهم النسائي و كاحتجاجه رض بقوله عليه وآله الصلوة والسلام انا معاشر الانبياء لا نورث ما تركنا ه صدقة حين سالت سيدة النساء
فاطمة الزهراء رضي الله عنها وعن اولادها الكرام ميراثها من تركة رسول الله صلعم مما افاء الله عليه من خمس خيبر وفدك و على هذا اي عدم توريث الانبياء
انعقد الاجماع بهذا الحديث واستمر العمل الى الآن لا ينكره الا الشقي وفي الصحيحين ليس لفظ انا معاشر الانبياء و كاحتجاجه رض لقوله عليه وآله الصلوة
والسلام الانبياء يدفنون حيث يموتون حين اختلفوا في دفنه عليه وآله واصحابه اجمعين الصلوة والسلام اين يدفن فلم ينكره احد بل اجمعوا عليه
واعترض ابن الزبعري بكسر الزاء المعجمة وفتح الموحدة وسكون العين المهملة آخره الف مقصورة حين نزلت كريمة انكم وما تعبدون من دون الله حصب
جهنم ان المسيح صلوات الله على نبينا وآله وعليه قد عبده النصارى والملائكة قد عبده بعض العرب ورده عليه وعلى آله الصلوة والسلام بقوله ما اجهلك
بلسان قومك ان ما لما لا يعقل معروف في كتب الاصول فابن الزبعري احتج بالعموم وقد كان من اهل اللسان ولم ينكره هو صلى الله عليه وآله
واصحابه بان العام لا يحتج به بل رده بانه عام في غير العاقل فلا يتناول عيسى والملائكة وانما لم يدل الاسلوب اشارة الى عدم صحة هذه الرواية في التيسير
لا يعرف له اصل كذا ذكره الحفاظ كالسبكي وغيره والذي في المعتبرات ما روي عن ابن عباس انه جاء عبد الله ابن الزبعري الى النبي صلعم فقال يا محمد انك
تزعم ان الله انزل عليك انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم انتم لها واردون قال نعم قال فقد عبدت الشمس والقمر والملائكة وعيسى وعزير
فكل هؤلاء في النار مع الهتنا فنزلت ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون وفي التيسير هذا حديث حسن وفي هذا ايضا كفاية للحجة
كما لا يخفى و ذلك الاحتجاج كقول امير المؤمنين علي رضي الله تعالى عنه في الجمع بين الاختين وطيا بملك يمين احلتهما آية وهي قوله تعالى والمحصنات
من النساء الا ما ملكت ايمانكم فانها بعمومها يتناول الاختين مجتمعتين فاحتج هو رضي بالعام وحرمتهما آية وهي قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين وهي في معنى
مصدر مضاف اي حكم بين الاختين وهو اعم للجمع نكاحا ووطيا بملك اليمين فدلت على تحريم الجمع وطيا بالعبارة لا بالدلالة كما زعم البعض حتى اوردوا ان الدلالة
لا يصلح لمعارضة العبارة فاثبت هو رضي الله عنه التعارض بين العامين ورجح المحرم وهذا الاثر رواه عبد الرزاق والبيهقي ونقل في كتب الاصول عن امير المؤمنين
عثمان رضي الله عنه انه رجح المبيح لموافقة الاباحة الاصلية وموافقة آية المائدة وهذا خلاف لكتب الحديث فانه روى مالك والشافعي وعبد الرزاق وابن
ابي شيبة والبيهقي من طريق ابن شهاب عن قبيصة بن ذويب ان رجلا سال عثمان عن الاختين في ملك اليمين هل يجمع بينهما قال احلتهما آية وحرمتهما
آية وما كنت لاصنع ذلك فخرج من عنده فلقي رجلا من اصحاب النبي صلعم اراه علي بن ابي طالب رض فساله عن ذلك فقال لو كان الي من الامر شيء
ثم وجدت من احد فعل ذلك لجعلته نكالا والقول بالاباحة جاء عن ابن عباس وكان باولى ان يجمعوا بين الاختين في النكاح ثم انه قد روى ابن
ابي شيبة والبيهقي من طريق ابي صالح عن علي بن ابي طالب رض قال في الاختين المملوكتين احلتهما آية وحرمتهما آية ولا آمر ولا انهى ولا احل ولا احرم ولا افعل انا ولا اهل
بيتي وروى عبد الرزاق عن ابن مسعود انه سئل عن الرجل يجمع بين الاختين الامتين فكرهه فقيل يقول الله الا ما ملكت ايمانكم قال وبعيرك ايضا
مما ملكت يمينك فقد علم بهذا ان هذه المسئلة اجتهادية مختلفة تبين الصحابة ... للاحتياط ولكون عموم ما ملكت يمينك متروك الظاهر كما عن
ابن مسعود ظني الدلالة لكونه مخصوصا بتخصيصات شتى ولموافقة القياس فانه لا يحرم الجمع فيما شرع سببا لحل الوطي فتحريم الوطي افضل وهكذا والله اعلم

باحكامه الى غير ذلك من الموارد اي موارد الاستعمال و الوقائع التي بلغت حد التواتر تواترا معنويا والطول الكلام بذكره ونعم ما قال القاضي الامام ابو زيد
القول بالتوقف في العام انما حدث بعد القرن الثالث واستدل على المختار بانه معنى قصدا افادته وكثرت الحاجة الى التعبير عنه فيجب الوضع له كغيره من المعاني
التي وضعت الالفاظ بازائها للتعبير عنها واجيب بانه يستغني في التعبير عنه عن الوضع للانفراد بالمجاز والمشترك فيجوز ان يكون الالفاظ للخصوص وتستعمل
في العموم مجازا او يكون مشتركا بين العموم والخصوص فيستعمل في العموم فيندفع حاجة التعبير ولا يلزم الوضع انفرادا واجيب بانه اثبات اللغة والوضع
بالراي والقياس وقد نهي عنه فيهما اقول لو قيل في الاستدلال ان العموم معنى معقول قد كثرت الحاجة الى التعبير عنه فيجب الدلالة عليه اي يجب ان يكون
لفظ ما من الالفاظ دالة عليه بل الالفاظ الكثيرة والا لما امكن التعبير عن العموم وافادته وقد وجدت الدلالة بالاستقراء في الالفاظ على طبق ما يقتضيه العقل
فما يدل تجوزا او وضعا اشتراكا او انفرادا والاولان هما الدلالة تجوزا واشتراكا خلاف الاصل لا يصار اليهما الا بدليل ولم يدل لاندفع الجواب المذكور توجيهه
اما الاول فلكون المجاز والاشتراك خلاف الاصل واما الثاني فلانه ليس بالراي بل بالاستقراء ودخل فيه كالاجماع والكل والجميع اي كانه دفع الايراد بان
يستغنى في التعبير عن العموم بلفظ الكل والجميع الذين هما خارجان عن النزاع فلا يجب الوضع لما سواهما لعدم الحاجة الى الالفاظ اخر في افادة
العموم وحله لا نزاع انا وجدنا الصيغ المذكورة دالة عليه لكن بقي ان هو انه يكفي ان الاستقراء دل على ان الصيغ المذكورة يدل العموم فاما تجوزا
او اشتراكا او انفرادا والاولان خلاف الاصل لا حاجة الى ان معنى يحتاج في التعبير عنه في الاستدلال الى استدراك فتامل الذين قالوا انها حقيقة في الخصوص
مجاز في العموم قالوا في الاستدلال ولا عموم الا بكذب المفرد ولغيره من الخصوص قلنا ان معنى [illegible] باستغراق المحلى وغيره من المضاف والنكرة المنفية
والموصولات لا يتحقق الا بضم لفظ آخر معه فلا عموم لها والجواب ان التوقف في الدلالة على التركيب مع غيره لا يستلزم ان المجموع هو الدال بل يجوز
ان يكون الدال هو المفرد لكن بحال التركيب فلا نسلم ان لا عموم الا المركب غاية ما فيه ان [illegible] عموم قد يجيء في ضمن قاعدة كلية بان تعين الواضع
النكرة الواقعة تحت النفي للاستغراق وهكذا كاوضاع المشتقات والمثنى والجمع والمصغر [illegible] وقالوا ثانيا ان الخصوص متيقن والعموم مشكوك وهو
اي المتيقن اولى من المشكوك فالخصوص اولى قلنا المشكوك متيقن بالدليل الذي مر ولو [illegible] الخصوص [illegible] مع عدم متيقن مع انه اثبات اللغة
والوضع بالترجيح والراي فلا يصح على ان العموم احوط وارجح فانه بالعمل بالعموم يخرج المكلف عن العهدة بيقين فتعارض الاحوطية تيقن الخصوص قيل الاحوطية
لا يطرد فانه انما يكون في الوجوب والتحريم دون الاباحة ولا يضرنا لان المتيقن [illegible] فان المتيقن لا يفيد لم فانه معارض بالاحوطية ولو
في بعض المواد فتامل قالوا ثالثا انه قد اشتهر ما من عام الا وقد خص منه البعض وقد خص هذا العام نحو قوله [illegible] بكل شيء عليم حتى صار مثلا فالعموم
مغلوب والخصوص غالب والمغلوب هو المجاز فالعموم مجاز وفي قوله وقد خص [illegible] بان هذه القضية باطلة لنفسها فانها ايضا مشتملة على العموم
وجه الدفع ان هذا العام مخصوص فلا يبطل قلنا هذا التعليل [illegible] والتخصيص لدليل فرع العموم [illegible] متثبت للوضع وانه انما يعد التخصيص [illegible] يقتضي
على ان كون المغلوب مجازا ممنوع مطلقا [illegible] وان الاقل قد يلزم لدليل [illegible] دل الدليل على العموم هذا القائلون بالاشتراك والتوقف قالوا
اطلقت كل منها للعموم والخصوص جميعا والاصل في الاطلاق الحقيقة فيهما فيلزم الاشتراك او بقاء الاطلاق [illegible] ولا يدري [illegible] الوضع لانه فيجب
التوقف ومن ههنا اي من اجل الاشتراك والتوقف في الوضع [illegible] فيجب فيه التوقف حتى يرد البيان قلنا كون الاصل حقيقة
فيهما وعدم دراية الوضع ممنوع بل الدليل قام على انها موضوعة للعموم والاشتراك خلاف الاصل قالوا العموم في الامر والنهي قالوا التكليف للكل وهو
بالامر والنهي فهما للعموم بخلاف الاخبار قلنا غاية ما لزم الاستعمال فيهما للعموم [illegible] يجوز ان يكون الدلالة بالقرينة لما
تقدم فلم يلزم ما ذكرنا الوضع لكن مطلقا [illegible] الاخبار المقصود [illegible] كالتكاليف يكون للكل وهو انما يكون بالجمع

به اي بالعموم وصيغة المعرفة اي الاعتقاد بالخبر المذكور مطلوبة للشارع كالاعمال فيلزم العموم في الخبر ايضا بعين ما قلتم ههنا قيل لو تم الاستدلال لزم
عموم صلوا وصوموا وعموم صلوا وصوموا غير محل النزاع فان احدا لم يقل ان صيغ الامر والنهي للعموم اقول مراده ان تلك الصيغ نعم انما استعملت في الانشاء
لا ان الانشاء نفسه يعم نحو من شهد منكم الشهر فليصمه فكلية الشرط الواقع فيه نعم فتأمل لكن يكون حاصل مذهبهم ان امثال من وغيرها من الصيغ موضوعة
في الطلب للعموم وفي الاخبار ليست موضوعة فيها وهو كما ترى فافهم مسئلة موجب العام قطعي عندنا اعلم ان القطعي قد يطلق ويراد به ما لا يحتمل الخلاف
اصلا ولا يجوزه العقل ولو مرجوحا ضعيفا وقد يراد به ما لا يحتمل الخلاف احتمالا ناشيا عن دليل ان احتمل احتمالا ما ويشترك كلا المعنيين في انه لا يخطر بالبال الخلاف
اصلا ولا يحتمله عند اهل اللسان ويفترقان في انه لو تصور بخلاف ما جوزه العقل في الاول اصلا وجوز في الثاني تجويزا عقليا ويعده اهل المحاورة كلا احتمال
فلا يعتبر في المحاورة اصلا والمراد ههنا المعنى الثاني فالعام عندنا يدل على العموم فلا يحتمل الخصوص احتمالا يعتد في المحاورة احتمالا بل ينسب اهلها مريده
الى السخافة وهذا كالخاص بعينه فلا يجوز تخصيصه اذا وقع في الكتاب بخبر الواحد لكونه ظني الثبوت ولا بالقياس لكونه ظني الدلالة ولذا لم يجوزوا تخصيص قوله تعالى
ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه بقوله صلعم المؤمن يذبح على اسم الله سمى او لم يسم ولا بالقياس على الناسي قال العيني في شرح الهداية قد صح الحديث بهذا اللفظ
يذبح على اسم الله سمى او لم يسم ما لم يتعمد والاكثر من الشافعية والمالكية وبعض منا كالامام علم الهدى الشيخ ابي المنصور الماتريدي قدس سره على انه ظني محتمل
للخصوص احتمالا صحيحا عرفا ناشيا عن دليل فيجوز تخصيصه ان كان في الكتاب بخبر الواحد والقياس لنا انه موضوع للعموم قطعا للدلائل القطعية التي مرت فهو اي
العموم مدلوله وثابت به قطعا لان اللفظ لا يحتمل غير الموضوع له كالخاص الا بدليل صارف عنه ولا نزاع في الخصوص اعترض عليه ان ثبوت المدلول
للفظ قطعا مطلقا ممنوع وانما يثبت لو لم يحتمل الانصراف عنه بدليل وههنا قد دل كثرة التخصيص حتى صار ما من عام الا وقد خص منه البعض مثلا على ان احتمال
التخصيص قائم في كل عام عام ان اريد ان الدلالة على العموم لازمة قطعا فلا كلام فيه انما الكلام في الارادة وليست لازمة قطعا للكثرة المذكورة
والجواب عنه ان من ضرورات العربية ان اللفظ المجرد عن القرينة الصارفة الظاهرة يتبادر منه الموضوع له ولا يحتمل غيره في العرف والمحاورة ومن اراد منه
غير الموضوع له ينسب الى المكروه واما كثرة وقوع التخصيص بالانواع المختلفة حسب تقتضيه القرائن الصارفة لا يورث الاحتمال في العام المجرد اصلا والكلام
ههنا في العام المجرد عن القرائن فلا مجال للاحتمال كالخاص فان قلت كثرة وقوع التخصيص قرينة على احتماله قلنا انما يصح الكثرة قرينة لو كانت بحيث
يكون كثير الاستعمال في البعض معين بحيث يفهم مع عدم الصارف كما اذا صارت الحقيقة مهجورة او المجاز متعارفا وليس الامر ههنا كذلك فان كثرة التخصيص
في العام ليست الا بان يراد في استعمال بعض بالقرينة وفي آخر بعض آخر بقرينة اخرى فلا يكون هذه الغلبة قرينة وهل هذا الا كما يكون للفظ خاص
معان مجازية يستعمل في كل منها مع قرينة قرينة ولا تصلح هذه الكثرة قرينة ايضا نقول لو كان الكثرة قرينة للتخصيص لما صح ارادة العموم اصلا في عام
ما وهذا خلاف رأيكم ايضا فاحفظ هذا فانه بالحفظ حقيق واعترض ايضا بان العام فيه احتمالان احتمال التجوز واحتمال التخصيص فلا يكون كالخاص
فانه فيه احتمال التجوز فقط اجاب صدر الشريعة بانه لا اعتداد بكثرة الاحتمالات وقلتها ما لم ينشأ عن دليل فلا يوجب كثرة الاحتمال في العام
الانحطاط عن الخاص لانها لا تعد عرفا ومحاورة لكونها غير ناشية عن دليل واجاب في التحرير بانه لا احتمال في عام مستعمل في المحاورة الا المجاز
واحدا اذ لا احتمال للمجازين في استعمال واحد فللفظ ذو مجاز ولفظ ذو مجازين سواء في الاحتمال في الاستعمال واورد عليه بان العام المستعمل كالسارق
يجوز ان يتجوز في النباش واللص بعض افراده ففيه احتمالان معا بخلاف الخاص لا يبعد ان يقال ههنا اي في العام وضعان وضع لمعناه
الشخصي او نوعي ووضع آخر للعموم نوعي فرأيت الاسود الرماة حقيقة في العموم مجازا قطعا بارادة الشجعان فالسارق اذا اريد بالسرقة النبش
استغرق افراده كان حقيقة في العموم وان كان مجازا في مدلوله فالعام باعتبار وضعه للعموم لا يحتمل الا مجازا واحدا كالخاص فلا يورث ضعفا في العموم

فوق ضعف الحاصل من خفظ فانه دقيق واستدل على المختار لو كان ظنيا لجاز ارادة البعض في العرف والمحاورة بلا دليل صارف لان الكلام فيما لا صارف ولو جاز ارادة البعض بلا دليل لارتفع الامان باللغة والشرع ولزم التلبيس واجيب بمنع الملازمة والظن واجب العمل به فلا يرتفع الامان لانه مفيد للظن وهذا الجواب ليس بشيء فان المقصود انه لو اعتبر عرفا ومحاورة احتمال ارادة البعض هو غير الموضوع له لارتفع الامان في كل لفظ عاما كان او خاصا لان الكل مواسية في احتمال ارادة غير الموضوع له فان المانع عن احتمال الغير لم يكن الا انتفاء القرينة ولم يمنع فلا يصدق بعقد وفسخ ووعد ووعيد وخبر وانشاء وكم استحالة يخوق هذا وليس مقصود المستدل ارتفاع الامان بعدم صحة العمل حتى يجاب بان العمل واجب بالظن وقد سد ذا طريق الهرب الى غلبة وقوع التخصيص فنتذكر الفا لوين قالوا في الاستدلال كل عام يحتمل التخصيص احتمالا ناشيا عن دليل فانه شائع كثير حتى وقع المثل المذكور فسرى الاحتمال الى كل عام عام ولهذا يؤكد بكل واجمعين ولولا الاحتمال لما احتيج الى التاكيد قلنا اولا ان الدليل جار في الخاص ايضا لان الاستعارة شائعة كثيرة في خاص خاص واقع في الاشعار وكلام البلغاء حتى وقع المثل ان الشعر كذب وبحسب اشعار الفصحاء اشعر غالبا عنها فيحتمل كل خاص خاص واقع في محاورات البلغاء التجوز وكثرته دليل عليه فما هو جوابكم فهو جوابنا وثانيا ان ارادوا الكثرة وقوع التخصيص كثرة وقوع تخصيص معين بحيث يتبادر من غير قرينة او يلتفت اليه كالمجاز المتعارف فلا نسلم الكثرة الا وقوع كيف ولو كان كذلك لوجب التخصيص لا انه يحتمل فقط وليس هذا اقل القليل فضلا عن الكثرة وان ارادوا وقوع انواع التخصيص بانواع القرائن بحيث يكون العام في استعمال مخصوصا ببعض افراده وفي استعمال آخر ببعض آخر بمخصص آخر فهذا مسلم لكن لا يلزم منه احتمال التخصيص في العام المجرد عن القرينة والكلام فيه وثالثا ان غاية ما لزم منه ان بقاء العموم مغلوب من المخصص والمغلوب انما يحمل على الاغلب اذا كان مشكوكا وليس العام الواقع في الاستعمال المجرد عن القرينة الصارفة مشكوكا في عمومه كيف وقد دلت الادلة القاطعة على انه موضوع للعموم والفروسة العربية تشهدت بان اللفظ المجرد عن القرينة يتبادر منه الموضوع له ولا يخطر بالبال معناه المجازي البتة فتامل فانه دقيق لا يتجاوز الحق عنه ورابعا لا نسلم كثرة وقوع التخصيص فانه انما يكون بمستقل موصول وقليل ما هو وهذا اعترض عليه صاحب التلويح وتبعه الشيخ ابن الهمام ان المقصود ان التخصيص بمعنى القصر المطلق بمستقل كان او لغيره شائع وان نوقش في تسميته بالتخصيص فيقول ان القصر في العام شائع فتورث هذا الشيوع احتمال القصر في كل عام فلا قطع وهذا ليس بشيء فانا سنبين ان شاء الله تعالى ان العام لا يقصر في غير المستقل اصلا فهذا المنع لكثرة وقوع القصر لكن ظاهر عبارة صدر الشريعة بشرعية نوع اباء كما لا يخفى على الناظر فيهما والله اعلم

تحقيقة احال مسئلة يجوز العمل بالعام قبل البحث عن المخصص واستقصاء تفتيشه عندنا وعليه الصيرفي والبيضاوي والارموي ويلوح آثار رضا صاحب المحصول ونقل الامام حجة الاسلام الغزالي رح والامدي الاجماع على المنع من العمل به قبل البحث عن المخصص هوا اي ثبوت الاجماع ممنوع ونقل غير مطابق فان الاستاذ ابا اسحق الاسفرائني وابا اسحق الشيرازي والامام فخر الدين الرازي حكوا الخلاف وبه اندفع ما قال الشيخ ابن الهمام نقل الاجماع مبني على عدم اعتداد قول الصيرفي فانه مكابرة بل الاستاذ حكى الاتفاق على التمسك به قبل البحث عن المخصص في حيوته صلى الله عليه وآله واصحابه وازواجه اجمعين وسلم كذا في التيسير واول الدليل على ان نقل الاجماع غير مطابق ان امير المؤمنين عمر رض حكم بالدية في الاصابع بحجة والعلم بكتاب عمرو بن حزم وترك القياس والراي ولم يبحث عن المخصص ولم يسأل عنه وكذا سيدة النساء فاطمة الزهراء رض تمسكت بطاهرته عاما في الميراث مع عدم البحث والسؤال عن المخصص ثم ظهر المخصص ظهور الشمس على نصف النهار وبالجملة لم ينقل من واحد من الصحابة قط التوقف في العام الى البحث عن المخصص ولا الانكار واحد منهم في المناظرات على من تمسك بالعام قبل البحث عن المخصص وكذا في القرن الثاني والثالث والحنفية توجبون العمل به قبل البحث ما استقر هذا المذهب الى الآن فاين الاجماع وقد تقدم النقل عن القاضي الامام ابي زيد من ان التوقف مبدع بعد القرن الثالث

وقال هو ايضا وجملة الجواب فيه ان العامي يلزمه العمل بعمومه كما سمع واما الفقيه فيلزمه ان يحتاط لنفسه فيتوقف ساعة لاستكشاف هذا الاحتمال بالنظر في الاشباه مع كونه حجة للعمل به ان عمل لكن يقف احتياطا حتى لا يحتاج التي تنقض ما امضاه بتبين الخلاف لكن الكلام في موجب النص نفسه اما الاحتياط فضرب معنى يترك به الاصل لان الترك به لا يجب حتما وهذا الكلام ناطق بجواز العمل قبل البحث قال مطلع الاسرار الالهية التفصيل الاحسن ان الصحابة تجوز لهم العمل به قبل البحث عن المخصص فانه لا يحتمل الخفاء عليهم لو كان واما العامي الذي يحتمل الخفاء عليه فلا بد له من التوقف واما المجتهدون الذين هم ذو حظ عظيم من العلم فهم في حكم الصحابة وهذا مخالف لما نقل من القاضي الامام وقد مر انه خفي على سيدة النساء رضي المخصص القطعي لما ظنته عاما وعملت قبل البحث عنه ولا وجه للتوقف بعد قيام دليل شرعي موجب للحكم الالهي احتياطا ساعة لمن له رتبة الاجتهاد والتأمل ولعله لهذا قال بعده وفيه ما فيه لنا ما تقدم انه قطعي دلالة فيستفاد منه الحكم قطعا فلا يتوقف بعد العلم بالحكم الالهي الثابت قطعا على عدم احتمال المعارض احتمالا غير معتد به كما لا يتوقف في سائر القواطع على عدم احتمال النسخ والتأويل وهذا ظاهر جدا ثم هذا الدليل يتم على القول بالظنية ايضا فانه يفيد ظن حكم الهي ظنا قويا فيجب العمل به من غير توقف لاجل احتمال مرجوح للاجماع على العمل بالراجح الحنفي قولا لو اقفين حيث جعلوا العام في حكم المجمل حتى اوجبوا التوقف الى ظهور المراد بل جعلوه لغير اذ كيف ساغ لهم هذا القول مع حكمهم بوضع الصيغ للعموم انفرادا وبل هذا الا تهافت فتأمل وفي الضعف المتوقفون قالوا عارض دلالته احتمال المخصص ولا حجة مع الاحتمال المعارض قلنا العام قاطع ولا احتمال للمخصص الا عقلا كاحتمال المجاز في الخاص والاحتمال عقلا لا يعارض الدلالة وضعا فلا ينافي الحجة فانهم ولو سلم انه ظني فاحتمال المخصص احتمال مرجوح فلا يعارض العموم الوضعي الراجح والتوقف دون المعارضة فافهم ثم المانعون للعمل قبل البحث اختلفوا في قدر البحث عنه فالاكثر منهم ابن سريج قالوا يجب البحث الى الظن بعدمه لان الاستقراء انما يفيد الظن والبحث انما يكون بالاستقراء فشرط القطع سد لباب العمل بالعام والقاضي ابو بكر الباقلاني وجماعة قالوا يجب البحث الى القطع بالعدم قالوا اذا كثر بحث المجتهد عن المخصص ولم يجد مع هذا اقتضت العادة بالقطع بعدم المخصص قلنا اقتضاء العادة بالقطع ممنوع بل انما يقتضي العادة بالظن ولو قويا الا كما في المحصول يكون ضعيفا اقول لو قالوا مظنون المجتهد مقطوع لان مظنونه واجب العمل كما مر في المقدمة آل النزاع لفظيا فان من يكتفي بالظن اراد الظن بنفس انتفاء المخصص وهذا لا ينافي ما ذكر بل انما يفيد القطع بوجوب العمل بمقتضاه وهو غير منكر من احد ثم اقول في اثبات القطع عدم المخصص اذا صار مظنونا للمجتهد بسبب عدم الوجدان بالاستقراء الصحيح الشديد كان العام قطعيا كالخاص لان احتماله المجاز احتمالا مرجوحا غير معتد به وغير ناش عن دليل بالاتفاق وههنا ايضا عدم المخصص صار مرجوحا غير معتد به بعدم دلالة الدليل عليه بل على نفيه عرفا ولغة الخاص مقطوع بالمعنى الاعم فهذا العام ايضا مقطوع والقطع باحد النقيضين كالعموم يستلزم القطع بعدم الآخر من النقيض كالخصوص فعدم المخصص مقطوع فتأمل فانه كلام متين لكن ينبغي ان يعلم ان المكتفين بالظن ان ارادوا نفي القطع بالمعنى الاعم كما هو الظاهر من تعريفهم كعدم تجويز انتساخ الخاص بالعام لو بعد البحث فلا اشكال في انه ابعد فانه من البين ان المخصص قرينة صارفة عن مقتضاه الوضعي ولا يكون خفية بهذا الخفاء بحيث لا يطلع المجتهد الباذل وسعه فاذا لم يطلع عليه هذا الباذل جهده في الطلب فليس هناك البتة بحكم العادة فالعام في معناه الوضعي مقطوع وان ارادوا نفي القطع بالمعنى الاخص الذي لا يحتمل خلافه اصلا فهذا لا ينافيه فيؤول النزاع الى اللفظ اللهم الا ان يتوجه القاضي الباقلاني هذا القطع وهو كما ترى لا يليق بامثاله فتدبر مسألة الجمع المنكر ليس من صيغ العموم خلافا لطائفة منهم الامام فخر الاسلام منا والامام حجة الاسلام الغزالي من الشافعية عليهما الرحمة قيل في الكشف عامتهم على ان جمع القلة وهو جمع لا يطلق على ما فوق العشرة وله اوزان مخصوصة للكثرة ليس بعام وانما الخلاف في جمع الكثرة وهو ما يطلق الى ما لا نهاية له ولعل وجه تخصيص الخلاف ان جمع القلة لا يتجاوز عددا معينا فصار كاسماء العدد بخلاف جمع الكثرة ثم ان بعضهم قالوا انه لا فرق بينهما في جانب الزيادة فانهما يطلقان الى ما لا نهاية له وانما الفرق في الاقل فاقل جمع القلة ثلاثة او الاثنان

وجمع الكثرة اقله العشرة وعلى هذا لا وجه لتخصيص الخلاف بجمع الكثرة ثم الحق ما سيذكره المص من انه لا فرق بينهما فح لا وجه للتخصيص اصلا فتامل قيل في التلويح
الخلاف بين الفريقين لفظي مبني على اشتراط الاستغراق وعدمه فمن شرط الاستغراق كالجمهور حكموا بعدم عمومه ومن لم يشترط كالامامين المذكورين
واكتفى بانتظام جمع من المسميات حكموا بالعموم وليس الخلاف في المعنى فان الكل اتفقوا على ان لا استغراق فيه اصلا اقول الحق ان الخلاف مع فريق
فخر الاسلام ومن تبعه من المكتفين بانتظام جمع من المسميات غير شارطين للاستغراق لفظي والخلاف مع فريق اخر ومنهم الجبائي من شارطي الاستغراق
واو عائدة معنوي فانهم يثبتون الاستغراق للجمع المنكر كما يتضح من دليلهم الاتي لنا عدم تبادر الاستغراق منه حين الاطلاق بل يتبادر جماعة باي
جماعة كانت ويصلح لكل عدد بدلا كالمفرد يصلح لكل واحد بدلا فلا عموم اصلا واستدل لو قال عندي عبيد صح تفسيره باقل الجمع اتفاقا ولو كان للاستغراق
لما صح هذا التفسير لانه ينافيه واورد ان ذلك اي جواز التفسير باقل الجمع لاستحالة ان يكون عنده جميع عبيد الدنيا فيجوز انه يكون موضوعا للاستغراق
والاستحالة قرينة صارفة عنه ولا يبعد ان يقال شان العام انه يخص بقرينة مخصصة ويبقى عاما في الباقي وههنا يصح التفسير باي عدد شاء فلا يكون عاما
فتامل قيل ليس معناه جميع عبيد الدنيا بل معنى العموم جميع عبيده ولا استحالة فيه فلا يصلح قرينة صارفة عنه اقول بل يمنع ان معنى العموم جميع عبيده
بل معناه جميع ما صدق عليه العبيد ويشهد به ان الحقيقة الاستغراق الحقيقي فان العام يستغرق لجميع ما يصلح له لا ان الحقيقة الاعم منه ومن العرفي ولو كان
كذلك كان لما ذكره وجه فتامل فانه دقيق المعممون قالوا اولا الجمع المنكر حقيقة في كل جمع من الاقل الى ما لا نهاية فحمله على الجمع حمل على جميع
حقائقه وهو ايض فرد من افراده فيحمل عليه احتياطا ولا يخفى على المتامل ان في هذا الاستدلال تسليم انه موضوع للجماعة اي جماعة كانت فالحمل على الكل
حمل على بعض افراده للاحتياط وهذا ينافي العموم ولو قيل ان مرادهم بالعموم هذا القدر آل النزاع لفظيا فان مقصود الجمهور ان ليس وضعه للعموم
الا ان يحرر النزاع في انه هل يحمل في المحاورات على جميع الافراد ام لا لكن لا يساعده كلامهم فالاولى ان يحرر الدليل هكذا الجمع يطلق على كل جماعة
والحمل على الكل حمل على كل محتملاته فيحمل عليه احتياطا والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون حقيقة فيه فان نوقض بان المفرد المنكر حقيقة في كل
والحمل على الكل حمل على جميع الحقائق فيحمل عليه قالوا لا نقض يجوز حمل لان الجميع وان كان جميع حقائقه لكن ليس نفسه من حقيقته فلا يصح الحمل عليه وفيه
ما فيه لانه انما يصح اذا كان النكرة موضوعة للفرد المنتشر واما اذا كانت موضوعة للماهية من حيث هي وهي كما يصدق على الواحد يصدق على الكثير فالكل
ايض من حقيقته كذا في الحاشية فان قلت لا يصح على القول الاول ايض لان الجميع وان لم يكن من حقيقته ولكن مجموع حقائقه وكان مدار الدليل
عليه قلت لا بل مدار الدليل على اثبات اولوية بعض الافراد على الاخر بالاحتياط ليبقى حقيقية ومتناولا للكل فتدبر ثم ان النقض بالمصادر غير المنونة
وارد على كل حال كما لا يخفى قلنا الاقل متيقن وكثير الصدق فهو اولى بالحمل عليه من الكل فالاحتياط الكائن معارض به وقلنا ايض الكلام في الوضع
للعموم ولا يلزم ذلك مما ذكرتم بل انما يلزم ترجيح بعض الافراد على البعض من خارج فان له وضع للقدر المشترك كما هو مسلم عندنا قررتم واما على ما قررنا
فلان الاطلاق على كل جماعة انما يقتضي الوضع للقدر المشترك ولا دلالة للعام على الخاص فلا يدل الجمع على الكل مستغرقا قال في شرح المختصر ان
الكل لما كان فردا من افراد ما وضع له فالاطلاق عليه من حيث انه فرد للقدر المشترك اطلاق حقيقي وفيه انه لا نزاع في هذا الاطلاق كذا في الحاشية
وتفصيله ان الاطلاق على الخاص نوعان اطلاق عليه باعتبار انه استعمال في الموضوع له المتحقق فيه واطلاق عليه باعتبار الاستعمال فيه والاول
اطلاق حقيقي والثاني مجازي فان اريد باطلاق الجمع المنكر على الكل استغراقا الاطلاق الاول بان يكون مستعملا في القدر المشترك ومرادا
الكل لانه ايض جماعة فلا يلزم منه العموم قطعا وان اريد استعماله فيه فليس حقيقة كما لا يخفى فافهم ثانيا لو لم يكن الجمع المنكر للعموم لكان مخصصا
بالبعض وذلك تخصيص بلا مخصص قلنا الملازمة ممنوعة بل يجب ان يكون للقدر المشترك بين الجميع والبعض كان الكل

مسألة اقل الجمع ثلثة فلا يصح الاطلاق على اقل منه الا مجازا وقيل اقله اثنان حقيقة واختاره الامام حجة الاسلام الغزالي وسيبويه
من النحاة وقيل لا يصح لهما اي للاثنين لا حقيقة ولا مجازا وقيل اقله واحد وقيل لا يصح الاطلاق عليه لا حقيقة ولا مجازا ولا نزاع في لفظ الجمع
المؤلف من الجيم والميم والعين بل انما النزاع في مسمى اي في الصيغ المسماة به كرجال ومسلمين ولا نزاع ايضا في نحن فعلنا اي في ضمير المتكلم مع
الغير فانه موضوع للمتكلم مع الغير واحدا كان او كثيرا فهو مشترك معنوي لا لفظي كما توهم ولا نزاع ايضا في نحو فقد صغت قلوبكما فان في ضما ...
الى تضمنهما يجوز فيها الافراد نحو قلبكما والتثنية نحو قلباكما بناء على انقسام احاد المضاف على احاد المضاف اليه والجمع نحو قلوبكما بناء على عدم الاعتداد
بالاضافة فهو والمفرد سواء في الاطلاق بل هو افصح لكونه ادل على الافراد من المفرد وكراهة اجتماع التثنيتين لنا اولا المتبادر من تمييز المنكر
الصارف الزائد على الاثنين وهو من علامات الحقيقة ولنا ثانيا قول عبد الله ابن عباس لعثمان امير المؤمنين رضي الله تعالى عنهم ليس
الاخوان اخوة في لسان قومك فقرره امير المؤمنين واحتج بالاجماع وهما امامان عارفان باللغة فقوله وتقريره حجة على ان الاقل ثلثة والاثر المذكور
رواه الحاكم وصححه والبيهقي في سننه عن ابن عباس انه دخل على عثمان فقال ان الاخوين لا يردان الام من الثلث قال الله تعالى فان كان
له اخوة قال الاخوان ليس بلسان قومك اخوة قال عثمان لا استطيع ان ارد ما كان قبلي ومضى في الامصار وتوارث به الناس كذا في الدر المنثور
والتيسير قيل هذا كما انه دليل على ان اقله ثلثة دليل على انه يصح الاطلاق عليهما مجازا فان الاجماع لا يكون على خلاف ما في الكتاب فلا بد من
حمل الاخوة على الاخوين مجازا وفيه انه لا يلزم من حمل الاخوة على معناه المخالفة فانه ساكت عن حال الاخوين نعم لا بد للاجماع من سند ويجوز ان
يكون قياس الاثنين على الجماعة الا ان يقال الظاهر من كلام ابن عباس وجواب امير المؤمنين انه حمل الاخوة على الاخوين والله اعلم
بمقصود خواص عباده فان قلت روى الحاكم والبيهقي في سننه عن زيد بن ثابت انه كان يحجب الام بالاخوين فقالوا يا ابا سعيد ان الله يقول
فان كان له اخوة وانت تحجبها بالاخوين فقال ان العرب تسمي الاخوين اخوة كذا في الدر المنثور والتيسير فالآثار متعارضة قال ولا تعارض فقول
زيد الاخوان اخوة فانه غير نص في ان مدلوله الحقيقي اخوان بخلاف قول ابن عباس لانه لم يقل في اللسان فلا يدل عليه لو صح بل المراد اي يجوز
ان يكون مراده رضي الله عنه الحكم اي الاخوان اخوة حكما وهو الارث والوصية او انه يسمي الاخوان اخوة مجازا جمعا بين الادلة القائلون ما فيه
الاثنين قالوا اولا قال تعالى فان كان له اخوة والمراد اخوان فصار اجماعا بين المجتهدين اللاحقين وان كان مختلفا بين الصحابة او
اجماعا بين الاكثر والاصل في الاطلاق الحقيقة قلنا سلمنا ان المراد اخوان لكن لا نسلم انه حقيقة فيهما بل مجاز لقول ابن عباس الذي هو عارف
باللغة وقد قال لا يسمى في لسان العرب الاخوان اخوة ولك ان تمنع ان المراد بالاخوة الاخوان ولا اجماع عليه انما الاجماع على ان الاخوين في
حكم الاخوة ويجوز ان يكون بالقياس قالوا ثانيا قال الله تعالى انا معكم مستمعون والمراد بضمير الخطاب موسى وهارون على نبينا واله وعليهما
السلام والاصل في الاطلاق الحقيقة قلنا لا نسلم ان المراد موسى وهارون على نبينا واله وعليهما الصلوة والسلام بل هما وفرعون ايضا وهو وان كان
غائبا لكن ادخل في المخاطبين تغليبا وقالوا ثالثا قال تعالى وداود وسليمان اذ يحكمان في الحرث اذ نفشت فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين
اي حكم داود وسليمان عليهما وعلى نبينا واله واصحابه الصلوة والسلام والاصل في الاطلاق الحقيقة واجاب الامام فخر الدين الرازي بانه اضافة
الى معمولين اي الفاعل وهو داود وسليمان والمفعول وهم القوم المحكوم عليهم المتنازعون في الحرث وح لم يستعمل في الاثنين وقد يقال انه
اي تجويز الاضافة الى معمولين عجيب فان المصدر انما يضاف اليهما بدلا في اطلاقين لا معا في اطلاق واحد وقيل ان كون الحكم مصدرا
ممنوع بل هو بمعنى الامر والشان اي كنا بشانهم شاهدين فانما يصح جوابا في نفسه لا توجيها لهذا الجواب فان قيل انه لا يصح في نفسه ايضا

لانه مجاز خلاف الاصل قلت ههنا ضرورة فان الادلة الصحيحة قد دلت على ان الاقل للجمع ما فوق الاثنين فالاطلاق عليهما تجوز واطلاق الحكم على الشان ايضا تجوز والثاني اكثر شيوعا بالنسبة الى الاول فحمل عليه فتدبر اقول اضافة المصدر الى المعمول على تجويز اضافة اليه مع بقاء معنى المعمولية وتقصد منها افادة معنى الفاعلية والمفعولية او اضافة اليه من غير اعتبار معنى الفاعلية او المفعولية بل لافادة الملابسة ولعل مراده انما اضافة الى المعمولين لكن لا من حيث هما معمولان باقيان على معنى الفاعلية والمفعولية بل اضيف اليهما لانهما ملابسان اي الحكم الملابس بهما وللقوم ولا شك ان الاضافة لاجل افادة الملابسة تصح الى المعمولين وانما لا يصح بالنحو الاول فتامل فانه وان كان كلاما متينا لكن خلاف المتبادر المنساق الى الذهن من عبارته وقالوا ايضا الجمع يقتضي الجماعة فان اهل العربية قالوا الجمع موضوع للجماعة وقال رسول الله صلعم الاثنان فما فوقهما جماعة رواه ابن ماجة عن ابي موسى الاشعري والدارقطني عن عمرو بن شعيب كذا قال مطلع الاسرار الالهية قدس سره اقول اذا زيد في الاستدلال الحديث ان الجمع للجماعة ولم يكتف بالحديث فقط كما كان المشهور فاندفع ما كان يرد على التقرير المشهور ان غاية ما لزم ان الاثنان جماعة وانه في غير محل النزاع فان النزاع في صيغ الجمع لا في لفظ الجماعة وبعد لا يخلو عن شائبة شبهة فان الذي دل عليه الحديث ان لفظ الجماعة يطلق على الاثنين لكن كون الجماعة محكوما عليها لوضع الصيغ بازائها شاملا للاثنين غير لازم بل كلمات النحاة يدل على خلافه فافهم قلنا لم يرد هو عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام ان الجماعة التي هي مدلول صيغ الجمع يصدق على الاثنين وما فوقهما بل اراد صلى الله عليه وآله وسلم فضيلة الجماعة الصلواتية او جواز السفر والمعنى والله اعلم بمراد رسوله الاثنان المصليان وما فوقهما جماعة في الصلوة يدركون فضلها او الاثنان المسافران فما فوقهما جماعة في جواز السفر وقد كان سفر الاثنين في اول الاسلام منهيا عنه فرخص بهذا الحديث ولو عم كونه للاثنين ولو مجازا قالوا لو جاز ارادة الاثنين بصيغ الجمع ولو مجازا لجاز توصيف التثنية بها وتوصيفها بها ولا يقال جاءني رجلان عاقلون ولا رجال عالمان باتفاق النحاة واجيب بانهم يراعون صورة اللفظ في النعت فلا يجوزون هذا التركيب لانهم لا يجوزون اطلاق الجمع على التثنية مجازا قيل فيه بعد فانه لا يقال جاءني زيد وعمرو والعالمون مع ان الموصوف ليس في صورة التثنية اقول ربما يمنع الحكم بامتناع هذا التركيب فلا اشكال وهذا فاسد فانه منع لمقدمة اجماعية للنحاة على ان الجمع بين الشيئين او اشياء بحرف الجمع كما في التثنية والجمع كالجمع بلفظ الجمع وهو الواو العاطف فالمعطوف بحرف الواو والمعطوف عليه في حكم التثنية ان كان واحدا وان كان اكثر ففي حكم الجمع فانما لا يجوز التركيب المذكور لكون الموصوف تثنية بلفظ الجمع فيفوت التطابق الصوري فتامل فانه كلام متين فائدة لا فرق عند القوم من الفقهاء واهل الاصول بين جمع القلة وبين جمع الكثرة وان صرح به النحاة اي بالفرق بان اقل جمع القلة ثلثة واقل جمع الكثرة عشرة فان المحلى منهما اي من جمعي القلة والكثرة للعموم مطلقا فلا اقل له ولا اكثر واما المنكر فالاقل فيهما ما تقدم من غير فرق ولذا اجمعوا على انه لو فسر قوله علي دراهم او افلس بالثلثة صح ولا فرق في جانب الزيادة بان يكون اكثر جمع القلة عشرة بخلاف جمع الكثرة فان اطلاقه لا الى نهاية وان قيل به في التلويح لقولهم الجمع حقيقة في كل عدد فيصح تفسيره باي عدد شاء فلو فسر في المثالين المذكورين بما فوق العشرة صح فلا فرق اذن بينهما وصحة نحو جاءني رجال ثلثون وائمة عقلاء اي ولان توصيف جمع القلة بجمع الكثرة وبالعكس صحيح فلا فرق هذا ما هو الحق فان قلت النحاة عمدة في هذا الباب فقولهم حجة قلت لا اعتداد بقولهم عند مخالفة الائمة المجتهدين فانهم المتقدمون البالغون نهاية جهدهم في اخذ المعاني عن قالب الالفاظ فتامل

مسئلة

استغراق الجمع سواء كان معرفا باللام او الاضافة او منكرا منفيا بحرف النفي لكل فرد فرد كالمفرد اي كاستغراقه عند الفقهاء والاصوليين وجمهور اهل العربية وعند السكاكي ومن تبعه استغراق المفرد اشمل فاستغراقه عنده لكل فرد فرد واستغراق الجمع لكل جماعة جماعة قالوا ... والاثنان ... رجال

عندنا لما تقدم من الاستثناء فان استثناء الواحد صحيح لغة وعرفا وهو لاخراج ما لولاه لدخل فوجب التناول واما قرأت الكتاب الا ورقا ونحوه
فلانه اريد به قرأت جميع اجزاء الكتاب الا ورقا واما استثناء الجزء من دون هذا التاويل وان جوز فقول باطل لا يلتفت اليه او مأول ولنا
الاجماع على ان استغراق الجمع لكل فرد فرد الا ترى انه كيف استدل خليفة رسول الله صلعم ابو بكر الصديق رضي الله عنه على الانصار رضوان
الله عليهم لقوله عليه وآله الصلوة والسلام الائمة من قريش وقد قرروه وسلموه واجمعوا به على ان لا حق في الخلافة لواحد من الانصار فان
قيل فعلى هذا التقييد قوله تعالى لا تدركه الابصار انتفاء الرؤية مطلقا عن كل بصر قال وقوله تعالى لا تدركه الابصار انما يقتضي سلب العموم لا عموم
السلب فلا ينافي رؤية بعض الابصار وان اقتضى عموم السلب باعتبار الافراد وسلم ذلك فلا يستدعيه باعتبار الازمان فالمعنى والله اعلم لا يدركه
الابصار في الدنيا ولا ينافي ثبوتها في الاخرة فتامل ولا يلتفت الى ما يقال من قبيل هل البديع ان نفي الفعل يقتضي انتفائه في الازمان كلها مطلقا
فالحمل على زمان الدنيا انصراف عنه لان النصوص القاطعة دلت على ثبوت الرؤية وهي متواترة المعنى ولا يحتمل التشكيك فيه واما هذا القدر من
الانصراف عن الظاهر فشائع لا باس به بل يجب لايجاب القواطع ذلك ولو سلم انه يستدعيه باعتبار الازمان فالادراك اخص من الرؤية ولا يلزم
من نفي الاخص نفي الاعم فتدبر السكاكي واتباعه قالوا اولا لو كان استغراق الجمع للاحاد لما صح النفي عنه اذا ثبت الحكم لواحد او اثنين فقط
وقد يصح لا رجال في الدار اذا كان فيها رجل او رجلان دون لا رجل قلنا جواز لا رجال ممنوع حقيقة وليس الا دعوى مثل المطلوب وان اريد
جوازه من جهة التخصيص فلا حجة فيه لكل حال ولا التخصيص فيجوز في كل عام ويحتمل ههنا مجاز آخر وهو ارادة نفي الاجتماع لا مر فلا استغراق والمثال
المذكور انما يصح بهذا الاستعمال واما حقيقة فلا يصح فافهم وقالوا ثانيا ان الحكم على كل جماعة لا يستلزم الحكم على كل فرد كما يرشدك الجماعة تطيق
حمل هذا الخشب فلا يلزم من استغراق الحكم كل جماعة استغراقه كل فرد واحد قلنا الحكم على كل جمع مستلزم لغة الحكم على كل فرد وان لم يستلزم عقلا بناء
على ان الجمع المحلى بل الجمع المستغرق مطلقا يبطل الجمعية ويكون عندنا لكل فرد ويمكن ان يقرر الكلام جوابا بين احدهما ان هيئة تركيب الحكم على
كل جماعة بصيغة الجمع يدل لغة تناول الحكم لكل واحد وان لم يستلزم عقلا ولا يصح استعمال هذه الهيئة التركيبية الا فيما يكون حكم الجماعة والآحاد
واحدا الا انه يدل التزاما غير مقصود حتى يرد عليه انه غير صحيح والا لم يصح الاستثناء فتامل فيه والثاني ان كون الحكم على كل جماعة لم يبطل الجمع
يبطل ح هذا وقالوا ثالثا لنا روي عن ابن عباس ان الكتاب اكثر من الكتب ولا يصح الا اذا كان استغراق المفرد اشمل قلنا اولا المراد ح
ان استغراق الكتاب بدل اشمل من الكتب حال كونهما منكرين فليس مما نحن فيه وثانيا ان ابن عباس وحده لا يصلح لمعارضة سائر الصحابة
وثالثا كما قال مطلع الاسرار الالهية ان مراده ان الكتاب المعهود هو القرآن اشمل واكثر جمعا للحكم من الكتب الاخرى المعهودة وهي المنزلة على الانبياء
السابقين فليس قوله مما نحن فيه في شيء فتدبر **مسئلة** جمع المذكر السالم ونحوه مما تغلب فيه الرجال على النساء يعني يكون مفرده بحيث
يصح اطلاقه على المختلط من الرجال والنساء تغليبا وهو الجمع الذي يفرق في مفرده بين المذكر والمونث بالتاء وعدمه واحترز بهذا القيد
عن الجمع الذي مفرده لا يصح اطلاقه على النساء اصلا كالرجال فانه للرجال اتفاقا وعن الجمع الذي مفرده متناول لهما لغة ووضعا نحو الناس
فانه يتناول اتفاقا وعن الجمع الذي مفرده مختص بالنساء فانه مختص بالنساء اتفاقا ان وجد فتامل فيه هل يشمل النساء وضعا كما انه يشمل الرجال
فالاكثر من الحنفية والمالكية خلافا للحنابلة فانهم قالوا يعم الرجال والنساء بالوضع والمصنف اختار الاول وقال لنا ان التبادر منه عند الاطلاق
من دون قرينة انه يعم الرجال وحدهم وهو من امارات الحقيقة والدليل التبادر الاستقراء ولكن الخصم يدعيه فاستدل اولا بقوله تعالى ان المسلمين
والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات والقانتين والقانتات والصادقين والصادقات والصابرين والصابرات والخاشعين والخاشعات والمتصدقين

والمتصدقات والصائمين والصائمات والحافظين فروجهم والحافظات والذاكرين الله كثيرا والذاكرات اعد الله لهم مغفرة واجرا عظيما فقد عطف النساء على المذكور بصيغة الجمع المذكر فلو كانت النساء داخلات فيها لزم التاكيد ولو لم يدخل بل يختص الصيغة بالرجال كان تاسيسا والتاسيس اولى من التاكيد فالصيغة مختصة بهم في الاستعمال والاصل الحقيقة فهي لهم خاصة اقول فيه نظر لان في شرح المختصر لا نزاع في انه للرجال وحدهم اي مستعملا فيهم حقيقة فعلى هذا لا يلزم التاكيد فانه يجوز ان يكون الجمع في الآية مستعملا للرجال فلا تاكيد ولا مجاز فلا يثبت المدعى من كونه لهم وحدهم كما لا يخفى قال مطلع الاسرار الالهية ليس معنى كونه حقيقة لهم انه مشترك لفظي فيهم وفي المختلط كما سيصرح المصنف بل المعنى انه للقدر المشترك فهو مشترك معنوي واطلاقه عليهم لكونهم من افراده حقيقة وهذا ايضا في الاستدلال فان هذه الجموع محلاة مفيدة لاستغراق ما يصلح له فلو كانت متناولة للنساء لكانت شمولة الصيغ فيكون ذكر النساء بعده تاكيدا واذا التاسيس اولى فيجب حملها على الرجال خاصة الا ان الاصل الحقيقة ثم في هذا الاستدلال شيء هو ان هذا الجزئيا لا يصح القاعدة الكلية كيف لما انه استعمل في الرجال وحدهم كذلك استعمل للمختلط كثيرا فلم لم يكن استعمال للاختلاط حقيقة وصار استعمال للانفراد حقيقة فاصالة الحقيقة لا يدل على كون هذا الاستعمال حقيقة وايضا افراد فرد من العام للتنصيصية شائع كما في قوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى وامثاله وهذا ليس تاكيدا اصطلاحيا فان اريد انه لو كان الاختلاط حقيقة لكان تاكيدا اصطلاحيا فالملازمة ممنوعة وان اريد نفس تقوية الحكم ولو في بعض الافراد يكون التاسيس اولى منه ممنوع والامكان امتثال الجبل المصدرة بان خلاف الاصل فتدبر واستدل ثانيا بالتقرير اي تقرير رسول الله صلعم والنفي اي نفي المؤمنات ذكرهن فيما روت ام المؤمنين ام سلمة انها قالت يا رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ان النساء قلن ما نرى الله ذكر الا الرجال فنزل ان المسلمين والمسلمات رواه احمد كذا في التيسير وروى الترمذي عن ام عمارة قالت اتيت النبي صلعم فقلت مالي ارى كل شيء الى الرجال وما ارى النساء يذكرون فنزلت ان المسلمين والمسلمات قال الترمذي حديث حسن غريب فالنساء مع كونهن من اهل اللغة فصحاء لما نفين ذكرهن علم ان جمع المذكر غير متناول اياهن ثم تقرير الرسول صلعم النفي القطعي فيه ادعى نفيهن ذكر انفسهن حتى التقييد عدم الصيغة اياهن ويحمله على عدم الذكر لهن استقلالا وفيه انه على تقدير كون الصيغة للرجال والنساء يكون ذكرهن مع الرجال فان اريد بالذكر الاستقلالي ذكرهن وحدهن فليس ذكر الرجال استقلاليا ايضا فلا يصح الشكوى بذكر الرجال استقلالا دونهن وان اريد ذكرهن مقصودا وان كان مع اغيارهن فذكرهن ايضا استقلالي فلا يصح الشكوة اصلا الا ان يقال تناول الصيغة للمختلط ليس الا لانهن كالتوابع للرجال فاردن ذكرهن استقلالا من غير تبعية فتامل فيه والاولى ان يحمل قولهن ما نرى الله ذكر الا الرجال على الذكر استقلالا بصيغ اخرى غير صيغ الجموع السالمة نحو الرجال العباد فاردن ان يذكرن كذلك قيل الشكوة ببرح اي حين ارادة الذكر استقلالا بعيد فان الرجال قوامون على النساء فهن من توابعهم اقول لعلهن اردن التماس الذكر كذلك اي من غير تبعية تحصيلا للشرافة قال امير المؤمنين عمر رضي الله عنه والله كنا في الجاهلية ما نعد للنساء امرا حتى انزل الله فيهن ما انزل وقسم لهن ما قسم رواه الشيخان في حديث طويل وكون الرجال قوامين عليهن لا ينافي قصد تحصيل الشرافة وايضا الصيغة متناولة لهن قطعا لعموم الشريعة ولو مجازا ومحال ان لا يكن عارفات تناول الصيغة اياهن فالشكوة بعدم ذكرهن مطلقا لا يصح انما الشكوة للذكر الاستقلالي تحصيلا للشرافة فافهم واستدل ثالثا بانه جمع المذكر اجماعا وهو اي الجمع لتضعيف المفرد فيكون هذا الجمع لتضعيف المذكر وفيه انه استدلال بالتسمية فان النحاة يسمون هذا الجمع جمع المذكر ولا يلزم منه ان يكون مفرده مذكرا الا ترى انهم يقولون نحو السنين جمع المذكر مع ان مفرده مؤنث عندهم نعم ولئن سلم فنقرر هكذا ان هذا الجمع جمع المذكر باتفاق النحاة والجمع لتضعيف مفرده فيكون مدلوله

اعادوا من المذكر الذي هو مفرده وهذا ليس بشيء الا بالتسمية وفيه ان المذكر عندهم ما كان مجردا عن التاء ونحوه وان كان الاناث داخلة فيه الاترى انهم قالوا الانسان مذكر مع ان افراده الاناث فلا يلزم من كونه جمعا للمذكر ان لا يكون احاد مفرده مونثا بل جاز اختلاطها كما لا يخفى على من له ادنى ممارسة قال في التحرير فان قيل لو دخل فيه الاناث ويكون جمع المذكر تسمية محضة لمفرده مونث ايضا فاين مذهب التاء مسلمة وههنا الجمع ما يتبع فيه حروف المفرد وجوابا قيل في الجواب مذهب التاء ههنا مذهبها في طلحون على راي ائمة الكوفة والحاصل ان بقاء التاء في الجمع غير لازم كما عليه ائمة الكوفة من النحاة كما في طلحين جمع طلحة اقول السؤال غير وارد حتى يحتاج الى الجواب وانما يرد لو قيل انه جمع مسلمة ويلزم ان يكون الجمع مفردان فانه شامل للمذكور ايضا فيكون مفرده مذكرا ايضا فليس هو جمع مسلمة بل هو جمع مسلم مجردا عن التاء وخلت فيه مسلمة عند ارادة تاليف هذا الجمع تغليبا كعمرين المراد منه خليفة رسول الله صلعم ابو بكر وامير المؤمنين عمر او امير المؤمنين عمر بن عبد العزيز فانه عند ارادة التثنية عنهما ادخل خليفة رسول الله في مدلول لفظ عمر تغليبا للمشابهة في الاخلاق الحميدة فكانه اريد به من هذه الاوصاف الحميدة وفي التغليب تجلد اللفظ الاخف فان قيل فعلى هذا الصيغة الجمع مجازا قال ولا يلزم من التجوز في مسلم مفرده التجوز في جمعه اذ اعلم انه قاعدة فانه موضوع بالوضع النوعي للافراد الحاصلة بعد التغليب وقد قرر الشبهة في شرح مطالع الاسرار الربانية بان مادة الجمع حينئذ يكون مجازا قطعا وان كان الصيغة حقيقة فان المادة هي مادة المفرد وهو مجاز للتغليب وان كان الصيغة والهيئة حقيقة الا ترى ان لفظ الاسود مجاز الرماة باعتبار المادة وان كان حقيقة باعتبار الهيئة وهذا امر يقتضي تركب المادة مع الهيئة [illegible] بعد التغليب بعد ثبوت القاعدة ولا يلزم من التجوز في المادة انفرادا التجوز فيها مع الهيئة [illegible] فان هذا [illegible] من الوضع وليس موضوعا للشيئان الا اذا بما في ضمن قاعدة ولا تحصى [illegible] او لا قاعدة [illegible] من مسلم والتاء [illegible] المفرد [illegible] ليس الرجل بمخصوص [illegible] في حالة واحدة [illegible] ونقول ثانيا ان هذا المعنى قد وضع له لفظ مسلم [illegible] الا ان يكون [illegible] الكون بعضها مفردا [illegible] الاناث مال فيه مقارنة [illegible] لا يخرج [illegible] حال انفراده الا انه موضوع له بوضع على حدة [illegible] لم يستعمل مجردا في الاكثر مقارنة مع [illegible] او من الانوثة كما ان لفظ هذا عند البعض [illegible] ليس كلمة المستعمل في الجزئيات [illegible] المسلمون جمع [illegible] المستعمل في معنا [illegible] مسلم [illegible] على هذا ليس فيه تجوز اصلا [illegible] المادة [illegible] الاطلاق على الذكور خاصة [illegible] فلا نسلم انه مفرده [illegible] او لانه لما يجوز استعمال مفرده في بعض افراده [illegible] ويكون حقيقة [illegible] في الاناث المفردات لان [illegible] كان لا يدل عليهن مجردا عن التاء فقال فيه وفيما على هذا الذي ذكر من حديث التغليب اندفع ما قيل يلزم ان يكون الجموع كلها مما لا واحد له من لفظه وذلك لان مفرده مسلم لكن تغليبا وقد يقال يلزم ان يكون الجموع كلها مما لم يكن له مفرد مستعمل اصلا وفيه انه [illegible] ان اريد ان لا يكون له مفرد مستعمل حقيقة بل هو اول المسئلة وان اريد لا يكون مستعملا اصلا لا حقيقة ولا مجازا فاللزوم ممنوع كيف المجاز بالتغليب شائع [illegible] السبيل الذي بينا لا يرد هذا السؤال عن اصله لان مفرده مستعمل في ضمن استعمال مسلمة ثم قيل لا يصح حديث التغليب فانه لو كان مفرده مسلما ادخل فيه المسلمة تغليبا يصح اطلاق قتلنا مسلمين اذ حينئذ النساء والرجال سواسية في الفردية ولو كان الاختلاط معتبرا لما صح الاطلاق على الرجال وحدهم وهذا ليس بشيء فان المقصود ان المسلمين جمع مسلم ادخل فيه المسلمات المختلطة مع المسلمين تغليبا لا ان الاناث من افراده

مشاركتهن مع الرجال الا وحدهن فقد به الحنابلة قالوا اولا صح الجمع المذكور لهما نحو قوله تع اهبطوا بعضكم لبعض عدو وقوله تعالى
اهبطوا مصرا فان لكم ما سألتم لما يصح للمذكر فقط والاصل في الاستعمال الحقيقة اقول ذلك اي كون الاصل حقيقة اذا لم يكن لاحدهما
بخصوصه حقيقة وهو ممنوع فانه قد تقدم ان المتبادر منه الرجال وحدهم فيكون حقيقة فيهم وهذا انما يتم لو سلم الخصم الاستقراء واجيب ايضا
بلزوم الاشتراك اللفظي اذ لا نزاع لاحد في انه للرجال وحدهم حقيقة فلو كان للمختلط ايضا حقيقة يلزم الاشتراك وهو خلاف الاصل وقيل محل
النزاع في ان اطلاقه للرجال وحدهم بخصوصهم مم فانهم يقولون بالاشتراك المعنوي فوضعه للقدر المشترك بين الرجال وحدهم والمختلطين
مع النساء واطلاقه عليهم وحدهم حقيقة من حيث انهم من افراد الموضوع له لا من حيث خصوصهم حينئذ لا يلزم الاشتراك اللفظي وقالوا ثانيا لو لم يدخلن
في هذا الجمع لما شمل الاحكام لهن واللازم منتف بامثال اقيموا الصلوة من الخطابات المختصة بالرجال اقول الملازمة مم فان دخولهن في
الخطاب بطريق المجاز بقرينة عموم الشريعة القاطعة كما قال لما علم عموم الشريعة للنساء ضرورة من الدين وقد ثبت عموم الصيغ لهن لغة
ولو مجازا حملنا عليه بهذه القرينة والحاصل انه يجوز ان يكون مجازا من جهة التغليب بقرينة عموم الشريعة لكن للخصم ان يقول التجوز خلاف
الاصل فلا يصار اليه فيدفع بدعوى التبادر الذي مر ان سلم الخصم فافهم ولذا اي لاجل ان شمول الاحكام لهن بقرينة عموم الشريعة
لم يحمل عليه فيما لا تعلم عمومه من الاحكام كالجمعة والجهاد وغيرهما والخصم يقول انما لم يحمل عليها فيها لقرينة اختصاص هذه الاحكام بالرجال ويجاب
في المشهور بمنع بطلان اللازم ان اريد عدم الشمول صيغة وبالتزام لعدم الشمول نصا بل الشمول بالاجماع او بدليل اخر كتنقيح المناط وحكمي
على الواحد حكمي على الجماعة كما في المعدوم زمن الخطاب الشفاهي وفيه ما فيه فان الاجماع متاخر عن زمن الرسول صلى الله عليه
واله وسلم والكلام في تلك الزمن بل الاجماع انعقد على الاستدلال بهذه الخطابات اشمول الاحكام لهن فالاجماع دل على شمول النص
لهن من غير حاجة الى دليل منفصل فتدبر تنبيه قيل في كتب اكثر المشايخ قول الحنابلة هو بعينه قول الحنفية واستدل عليه بقولهم فيما قال
الحربي امنوني على بنيّ فاعطي الامان انه تدخل بناته في الامان ولو لم يكن له الا بنات لم يدخلن والاظهر ان ذلك اي دخولهن لان
الامان مما يحتاط فيه فيحمل على العموم تجوزا فلا يدل هذا على ان دخولهن بطريق الحقيقة ولا يبعد ان يقال لو كان هذا تجوزا لاجل الاحتياط
يلزم ثبوت الامان بالحمل تجوزا في كل لفظ واقع في الامان وليس كذلك وقد يورد ان ثبوت الامان بدلالة النص ولا يحتاج الى دخولهن
في الصيغة واعلم انه انكان هذه النسبة الى الحنفية لاجل الفرع المذكور فيرد عليه ما اورد لكن الثقات قد نقلوا عن الحنفية هكذا وقال صاحب البديع
اكثر اصحابنا ذهبوا اليه واذا ثبت قولهم ذلك من وجه اخر فلا باس ببناء الفرع المذكور عليه بل هو المتعين حينئذ هذا والله اعلم بأحكامه مسئلة
الخطاب الذي يعم العبيد لغة هل يتناولهم شرعا ام لا قال الاكثر يعم تبارا لهم فيعم الحكم لهم وقيل لا يتناولهم فلا يعمهم الحكم وقال الشيخ ابو بكر بن الصاص
الرازي الحنفي رحمه الله تعالى يتناولهم في حقوق الله تعالى فقط لا في حقوق العباد وتحرير محل النزاع انه لا شك ان من الخطابات ما يتناول الكل
الاحرار والعبيد بالاتفاق ومنها ما يختص الاحرار فقط بالاجماع وانما النزاع في ان الظاهر شرعا ما هو فعند الاكثر الظاهر التناول كما كان لغة فيحتاج في عدمه
الى دليل اخر وقيل الظاهر عدم التناول فيحتاج في شمول الحكم والتناول الى دليل زائد وعند الشيخ ابي بكر التفصيل بحقوق الله تعالى وحقوق العباد
لنا الصيغة كانت للعموم والتناول وما عرف عرف طارئ على اللغة يخرجها عن مقتضاها لغة وان دل دليل على الخروج اي خروج العبيد عن بعض الخطابات كالجهاد و
الحج الى غير ذلك ولا يلزم منه العرف هذا وفيه اشارة الى رد استدلال النافي بان حكم الجهاد ونحوه لا يتناول العبيد فلو لم يكن خارجا عن الخطاب لزم النسخ وجه الرد انها خارجة
عنها لا نسخ لكن بدليل فلا يلزم العرف فافهم وذلك ان يقول ما صدر الاحكام الشرعية فوجد اكثرها المتعلق بحقوق الله تعالى شاملة لهم الا ما فيه ضرر من المولى كالجمعة والحج والجهاد

قبيل التغيير العام واما سائر النواهي كالزنا والشتم والكفر والقتل والغصب فشائعة قطعاً فلا يمكن فيها ادعاء العرف من احد واما حقوق العباد فاكثرها
مختصة بالاحرار وقلما يدخل فيها العبيد فلا يبعد ان يدعى فيها العرف ويقال ان عرف الشارع حاكم بعدم دخولهم فيها الا بدليل فان الاكثر عدم الدخول
والظن تابع للاغلب حكماً ورد الخطاب الشرعي المتعلق بحقوق العباد يتبادر الذهن الى اختصاصه بالاحرار وهذا معنى العرف فقوله وما عرف
عرف طار مطلقاً مع انه قانون للدخول قالوا منافع العبد مملوكة لسيده شرعاً والخطاب بهم ينافيه اي ينافي ملك السيد منافعه فلم يكن مراداً في استعمال اي استعمال
الشارع لفظاً فيتبادر الذهن الى الاحرار وهو معنى الاختصاص بالاحرار عرفاً قلت اذا زيد قيد لم يكن مراداً في الاستعمال قط فلا يرد ما قيل ان الخروج
لاجل لزوم محال على تقدير الدخول وهو المنافاة بين تعلق الخطاب بهم ومملوكية المنافع لا يمنع التناول صيغة اذ يجوز ان يكون لزوم المحال
قرينة صارفة فقط مستغنياً او جه عدم الورود ان المحال لما كان لازماً في الاستعمالات الشرعية كلها فلم يكن العبد مراداً قط فلزم العرف والجواب
لا نسلم عموم مملوكية المنافع في الاوقات كلها بل خص منها البعض وهو المنافع التي تمنع امتثال اوامر الله تعالى فلم يثبت العرف وهذا تام في
حقوق الله تعالى واما المنافع المانعة من امتثال اوامر الشرع في حقوق العباد فاكثرها مملوكة للسيد وله ان يمنعه عن العمل بالاوامر ويشغل بخدمته
ففيها للمنافاة مجال وقد تقرر ان مملوكية المنافع دلت على الخروج ولو في بعض الاحكام فاحتمل كل خطاب خروجهم واحتمال المخصص يوجب
الوقف كما مر من انه لا يجوز العمل بالعام قبل البحث عن المخصص فوجب التوقف الى قيام الدليل على الدخول وجوابه ان الاحتمال العقلي مسلم
والاحتمال العرفي ممنوع فلا يجب التوقف وقد مر وايضاً الخروج في بعض الاحكام لا يوجب الاحتمال مطلقاً ثم التوقف قبل البحث عن المخصص
لو تم لدل على التوقف في الدخول وعدمه وكان مدعاه عدم الدخول عرفاً والظهور فيه فتدبر الشيخ ابو بكر المفصل بين الحقوق الالهية والعبدية
ادعى حدوث العرف فيما ليس من حقوقه تعالى وفيما باق لما كان لغة قال المصنف ومن ادعى فعليه البيان اي هذا دعوى من غير دليل لكن دليله
الاستقراء الحاكم بكثرة الخروج ان تم تم الكلام مسئلة النبي صلى الله عليه واله واصحابه وسلم داخل عرفاً في العمومات الشاملة له صلى الله عليه واله
وسلم لغة وقيل لا يدخل هو صلعم مطلقاً وفصل ابو عبد الله الحسين الحليمي الشافعي وقال ان كان الخطاب مصدراً بالقول كقل يا عبادي لم يتناوله صلعم والا شمله
صلى الله عليه وسلم لنا وجود المقتضي وهو عموم اللغة فان المعروض الكلام في الخطاب الشامل لغة مع عموم التبعية فان الرسول صلعم مكلف بالشرائع
ايضاً وعدم المانع وهو اباء التركيب فان التركيب غير آب عنه قيل المفصل لا يساعد عليه الحق بعدم اباء التركيب اذ المتبادر من نحو قل لبني تميم افعلوا كذا امر
المخاطب والكلام داخلاً في بني تميم اقول الفرق بينه وبين يا بني تميم افعلوا ان كلمة قل تحكم فان كليهما نداء لبني تميم والمنادى لا ينادي نفسه فلو قيل
هنا [illegible] المتكلم لم يتعال في العمومين وان كان المدخول في يا بني تميم [illegible] غيره فقيل يا بني تميم ايضاً كذلك فان
المخاطب هنا ايضاً [illegible] مصدرة بقل او لا [illegible] المصدر بقل يحتمل معنيين احدهما ان
يكون المقصود الامر للمخاطب بالامر لبني تميم فيكون المخاطب آمراً حقيقة ولا يتناول المخاطب بقل البتة والثاني ان يكون المقصود الامر بالحكاية و
الكلام لغيره حقيقة فحينئذ يتناول قطعاً فانه ليس آمراً حقيقة بل هو مأمور من الآمر مع غيره لكن نحو هذا مأمور بحكاية هذا الامر فان اراد الحليمي بالمصدرة
بكلمة قل ما يكون المقصود منه الاول فمنع التناول متجه والا فلا فتدبر واستدل على المختار بان الصحابة رضوان الله تعالى عليهم فهموا التناول و
قرره رسول الله صلعم لانه اذا لم يعمل بمقتضاه سألوه عن الموجب للترك فيذكره ولو لم يفهموه لم يكن لسؤالهم وجه اقول لا يلزم من سؤالهم وفهمهم
العموم تناول الصيغة بل يكفي عموم الشريعة دليلاً على فهم التناول وايضاً قالوا انتقض بالمسئلة الآتية من عدم دخول المعدوم فان الصحابة رضي
فهموا تناول الحكم اياهم فتدبر المخصصون بالاتة قالوا اولاً رسول الله صلى الله عليه واله وسلم آمر فلا يكون مأموراً للمنافاة وتناول الخطاب

لتقتضي المامور به ورسول الله صلعم مبلغ فليس مبلغا اليه والدخول في الخطاب يلزمه كونه مبلغا اليه لانه صلعم مبلغ الى كل مكلف ويجاب اولا بانه يجوز اجتماع الامرية والمامورية وكونه مبلغا ومبلغا اليه من جهتين كالطبيب اذا عالج نفسه فهو معالج من حيث هو طبيب ومعالج من حيث هو مريض ان قيل الامر اعلى مرتبة من المامور فهما متنافيان لتنافي اللوازم فلا يجتمعان في ذات والمبلغ يعلم الخطاب قبل المبلغ اليه فلو اجتمعا في ذات يلزم علمه بالخطاب قبل علمه قلنا لا نم علو الامر فان العلو ليس بشرط في الامر بل يكفي الاستعلاء ولما لم يكن هذا المنع مقيدا في المقام اعرض عنه وقال لو سلم فحيثية الامرية والمبلغية اعلى وادنى على النفس من حيث المامورية وكونه مبلغا اليه قال مطلع الاسرار الالهية انه لا فائدة في التبليغ الى نفسه لان المقصود من التبليغ علم المبلغ اليه والعلم لما كان حاصلا لا حاجة الى التبليغ وكذا لا فائدة في امر نفسه ويجاب ثانيا بان الامر هو الله تعالى لا غير والمبلغ جبرئيل والرسول صلوات الله عليه واله واصحابه حاكي فيمنع الامرية وكونه مبلغا اقول يرده قوله نعم واو لو الامر اهذا سهو من الناسخ والصواب واولى الامر منكم فانه صلعم اعلى منا واذا كان الادنى امرا فالاعلى بالطريق الاولى ويرده ايضا قوله تعالى بلغ ما انزل اليك الاية فان الخطاب للنبي صلعم منه اي ما انزل فهو عليه السلام مبلغ قطعا فلا مجال للمنع وتخصص الخطابات العامة بعبده كل العبد ويجاب ثالثا بانه عليه واله واصحابه وازواجه الصلوة والسلام بالقياس الى نفسه ليس آمرا ولا مبلغا وان كان بالقياس الى غيره امرا ومبلغا فلا يلزم اجتماع الامرية والمامورية فيه صلعم ولا كونه مبلغا ومبلغا اليه ولو ارجع الجواب الثاني اليه لم يبعد فان المجيب شارح المختصر ... بهذا الجواب ... عليه ... الخطابات العامة ... صلى الله عليه وآله ... رسول الله صلعم مبلغا ... الخطابات ... ان يكون مبلغا للكل لا ان يكون مبلغا بالنسبة الى كل مكلف ... من الخطابات العامة والخاصة الى غيره من المكلفين والخطابات العامة تجوزان يكون الرسول صلعم داخلا فيها ... الله ... اخبارهم ... فقالوا ... رسول الله صلعم مخصوص باحكام كوجوب ركعتي الفجر غير الفرض ... المتأخرون ... صحيحة ... رسول الله صلى الله عليه وسلم ... وجوب صلوة الاضحى وهو غير صحيح على رأينا فان صلوة الاضحى ... اخذ الصدقة ... الصدقة غير مخصوصة به عليه السلام بل متناولة لكل بني هاشم ... المراد بها صدقة التطوع ... الا على رسول الله صلعم كذا في الكشف ... حرمة التصدق المفروض على سائر بني هاشم بالتبع لا بالاصالة وحرمة خائنة الاعين ... الايلام المباح من القتل ... على خلاف ما يظهر روي في التواريخ بسند متصل ان ... امير المومنين عثمان لعبد الله ابن سعد ... فاجري عبد الله كلمة الشهادة ... اللسان ... قال بعد ذلك ... ان تقول كلمة الشهادة فقالوا ... فقال لا يحل او لا ينبغي للنبي خائنة الاعين واباحة النكاح من غير شهود ومهر وولي هذا لا يصح عندنا فان النكاح بلا ولي صحيح عندنا على انه ان اراد نكاحه صلعم ... بغير ولي له فهذا عام في نكاح كل رجل وان اراد نكاحه من المراة من غير ولي لها ففيه انه عليه السلام ولي كل مسلم ومسلمة واباحة الزيادة على اربع بل على تسع كما قال ام المؤمنين عائشة رضه انه ما خرج رسول الله صلعم من الدنيا الا وقد اباح الله تعالى النساء كلها الى غير ذلك مما اختص به عليه واله واصحابه الصلوة والسلام فدل هذا الاختصاص على عدم المشاركة في العموم والجواب ان دلالة على عدم المشاركة ممنوعة وان الخروج من البعض بدليل لا يوجب الخروج من كل عام مطلقا كالمريض والمسافر والحائض خرجوا عن بعض الخطابات ولا يلزم منه الخروج مطلقا مسئلة الخطاب التنجيزي لا التعليقي فانه قد تقدم انه يعم المعدومين التناهي واما غير التناهي فيتناول المعدومين نحو يا ايها الذين امنوا لا يعم المعدومين ممن من الوحي اي تنزيل الخطاب خلافا للحنابلة وابي اليه ميلنا اولا ان المعدوم لا ينادى ولا يطلب منه الفعل والخطاب التنجيزي التعاطي

ليقتضي تعلق الطلب به فان قلت فعلى هذا يلزم ان يكون الموجودون الغائبون لم يتناولهم الخطاب فان الغائب لاينادي قلت بعض الخطابات نحو من شهد منكم الشهر فليصمه اعني بصيغة يمكن تعلقها بالغائبين فانهم صالحون لتعلق الطلب بخلاف المعدوم فانه ليس بشيء حتى يتوجه اليه الطلب واما نحو يا ايها الذين امنوا فقد التزم عدمنا ويالتغليب او يقال اذ جعل بالتغليب منادى صيغ الصيغة الى الحاضر بخلاف المعدوم كما تنبيه المقدم ثم ههنا بحث آخر هو ان الخطاب من الله تعالى وهو الآمر والناهي والكل ممن في الازمنة المختلفة من الماضي والمستقبل والحاضر عنده تعالى ونسبته تعالى الى الموجودين والمعدومين نسبة واحدة لكونه منزها عن الزمانية فيصح الطلب والنداء والجواب عنه ان معنى حضورهم عنده تعالى انه يعلمهم لايعزب شيء منهم عنه تعالى بالوقوع في ازمنتهم فلو تعلق بهم الطلب لتعلق بالقاعهم في ازمنتهم ووقوعهم بصيغة التكليف وهذا هو التكليف التعليقي ولا الكلام فيه وان اريد بالحضور عنده ما اراده الفلاسفة من ان الزمان مع ما فيه موجود في الواقع حاضر عنده سبحانه وسموا هذا الوجود وجودا دهريا ومعيته تعالى سبحانه لهم في هذا الوجود الواقعي معية دهرية وان اعدامهم ليست اعداما حقيقية في الواقع بل غيبوبة زمانية فمشائخنا الكرام يرونه سفسطة غير مسلمة لاينا ويتحقق العلمية فضلا عن الامور الشرعية فتدبر فيه قيل في شرح الشيخ ذلك اي عدم صحة نداء المعدومين حق في المعدومين فقط واما المركب من الموجودين والمعدومين فيجاز النداء فيه تغليبا للموجودين على المعدومين والتغليب سائغ فيصح شائع اقول المركب من الموجود والمعدوم معدوم والمعدوم لايصح نداؤه وطلبه فلا يجوز النداء والطلب تنجيزا حقيقة وان صح تعليقا صورة وانما الكلام فيه اي في الطلب الحقيقي تنجيزا وفيه نوع مسامحة فان في التغليب لاينادي المركب ولا يطلب عنه الفعل بل ينادي كل واحد ويطلب عن كل لكن تنزيل المعدوم موجودا فانا واولى ان يقال ان التغليب لايجعل المعدوم موجودا فهو لاشيء محض لايصح نداؤه ولا الطلب منه تنجيزا على ان التغليب في التعبير بلفظ الموجود وليس الكلام فيه ولا حاجة اليه فان الخطابات الشفاهية ليست بلفظ الموجود بل بلفظ الناس وامثاله وهو كما يطلق على الموجود يطلق على المعدوم فلا حاجة في التعبير الى التغليب لا في التكليف اي ليس التغليب في التكليف ولا يصح ايضا فان كل واحد من المعدومين حينئذ مكلف حقيقة تنجيزا انما ينفع فيه التغليب لا حاجة اليه وما فيه حاجة لاينفع فيه قطعيا بل فافهم قالوا ثانيا انه لم يعم الصبي والمجنون وذلك لعدم الفهم والتمييز فالمعدوم احق بعدم تناول الخطاب اياه وحاصله قياس المعدوم على الصبي والمجنون بجامع عدم الفهم قيل عدم توجه التكليف الى البعض وهو الصبي والمجنون بناء على دليل وهو رفع القلم عنهما لاينافي عموم الخطاب وتناوله لفظا لبعض اخر والحاصل عدم الاشتراك [illegible] خطاب المجنون وتحريره [illegible] الخطاب [illegible] عدم الفهم [illegible] اراد بالصبي والمجنون الذي [illegible] فلا يرد ان الصبي [illegible] الارادة [illegible] الاحكام بالعقل قبل الحدث [illegible] عنه [illegible] لم يعمهم لانتفاء الفهم [illegible] فلا يعمهم ايضا وان اريد مطلق التناول لفظا والشمول وضعا يقال ومطلق التناول لفظا غير محل النزاع بل النزاع في عموم ارادة [illegible] قالوا اولا لو لم يكن المعدوم مشمول الخطاب لما صح الاحتجاج به على شمول الاحكام اياه ولم تزل العلماء يحتجون به على من هو في اعصارهم وكان بعد وما زمن الخطاب وذلك اي الاحتجاج منهم المذكور اجماع على العموم قلنا يجوز ان لايكون الاحتجاج لاجل دخولهم في الخطاب ارادة بل لكون لعلمهم بعموم شريعته لكل مكلف موجود من زمن الوحي الى يوم القيمة وهو لايتوقف على عموم الخطاب الشفاهي وقالوا ثانيا لو لم [illegible] الرسول صلعم مخاطبا لهم لم يكن مرسلا اليهم اذ لا تبليغ اليهم الا بهذه العمومات ولا ارسال الا بتبليغ احكام الله تعالى قلنا عدم التبليغ الا بهذه العمومات ممنوع بل الخطاب للبعض شفاها وهم الموجودون زمن الخطاب والباقي بنصب الدليل على ان حكمهم حكمهم وبه يتحقق الارسال قيل النظم القراني يحاذي الكلام النفسي [illegible]

الكلام النفسي ليعم المعدوم كما تقدم فلزم تناول اللفظ ايضا للمعدوم والا بطل التحاذي قلنا المحاذاة ليس واجبا من كل وجه ضرورة الفرق بين التعلق تنجيزا كما في الخطاب الشفاهي والتعليق كما في الكلام النفسي واذا كان فرقا بالتعلق والتعليق فيجوز الافتراق بدخول المعدوم وعدمه
مسئلة المتكلم داخل في عموم متعلق الخطاب اخبارا كان وانشاء في الصيغة عند الاكثر من الحنفية وغيرهم والحاصل ان التكلم ليس قرينة الخروج عن متعلق الخطاب مثل قوله تعالى وهو بكل شئ عليم واكرم من اكرمك او لا تهنه وقيل لا يدخل لنا التناول لغة لان الكلام فيما يتناول بحسب اللغة والعرف المغير لم يعرف قالوا المتبادر خروج المتكلم اجاب بقوله فدعوى التبادر بحيث لا يسمع فانها بلا دليل نعم قد يخصص الخطاب لغير المتكلم بالعقل اذا لم يكن تعلق الحكم به عقلا نحو والله خالق كل شئ بناء على انه شئ لا كالاشياء الاخر مخلوقة ويمكن ان تقرر علاوة بانه شئ بمعنى شاء لا كالاشياء التي بمعنى مشاء والمراد في الآية المعنى الثاني فهو تعالى خارج عنه لغة ولفظ الشئ يطلق على معنيين فلا تخصيص فافهم فانه الصواب مسئلة خطاب الشارع لواحد من الامة لا يعم غيره لغة وعرفا ونقل عن الحنابلة خلافه من ان الخطاب لواحد من المكلفين يعم المكلفين كلهم ولما كان المعقول المختار ضروريا فانه من الاوليات فانه نقله للواحد والعرف اعتبر لم يطرء والمنع مكابرة اول كلامهم وقال بعضهم يدعون عمومه للمكلفين بالقياس بالغاء الخصوصية ونفي الفارق وبقوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة فالعموم بدليل خارجي والجمهور لا ينكرونه وما استدلوا به من هذا الحديث وفهم الصحابة رضوان الله عليهم لا يفيد ازيد من هذا ومن ههنا اي من اجل تنقيح المناط وهذا الحديث حكم الصحابة على غير ماعز بما حكم صلعم من الرجم بالزنا وقصة على ما روى مسلم عن بريدة رض قال جاء ماعز بن مالك الى النبي صلعم فقال يا رسول الله طهرني فقال ويحك ارجع فاستغفر الله وتب اليه قال فرجع غير بعيد ثم جاء فقال يا رسول الله طهرني فقال رسول الله صلعم مثل ذلك حتى اذا كانت الرابعة فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فيم اطهرك قال من الزنا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ابه جنون فاخبر انه ليس به جنون فقال اشرب خمرا فاستنكهه فلم يجد منه ريح خمر فقال ازنيت قال نعم فامر به فرجم ثم ان ههنا عمومات دالة على الرجم مثل قوله صلعم خذوا عني خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والثيب بالثيب جلد مائة والرجم رواه مسلم قال امير المؤمنين عمر رضي الله عنه ان الله بعث محمدا بالحق وانزل عليه الكتاب فكان فيما انزل الله عليه آية الرجم ورجم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ورجمنا بعده والرجم في كتاب الله حق على من زنى واحصن من الرجال والنساء اذا قامت البينة او كان الحبل او الاعتراف رواه الشيخان وامثال هذا كثيرة فحينئذ لا قطع بان الصحابة حكموا بالرجم برجم ماعز بل يجوز ان يكون حكمهم بهذه العمومات كما حكم امير المؤمنين عمر لكن الامر سهل فان هذه مناقشة في المثال والاستدلال بحكم النبي صلى الله عليه وآله وسلم على واحد على غيره مأثور عن الصحابة في غير موضع ومشتهر بين الانام ولا حاجة الى البيان واما استدلالهم بقوله صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله واصحابه بعثت الى الاسود اي العجم والاحمر اي العرب رواه الامام احمد وابن حبان كذا في التيسير وقوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس وجه الاستدلال ان البعثة لما كانت عامة كان خطابه صلى الله عليه وآله وسلم ايضا عامة فضعيف لانه لا يدل على ان الكل اي كل الخطابات للكل اي لكل واحد من المكلفين فانه ما يدل عليه الحديث والآية ان بعثته صلى الله عليه وآله وسلم الى الكل وانما يلزم منه كون شئ من خطاباته عامة للكل لا ان كل خطاباته عامة نعم وهذا ظاهر فلا يدلان على العموم اصلا لا لغة ولا عرفا ولا قياسا فتدبر مسئلة خطابه تعالى للرسول صلى الله عليه وآله وسلم بخصوصه نحو يا ايها النبي بل يعم الامة لا فالحنفية والحنابلة قالوا نعم يعمهم والشافعية والمالكية قالوا لا يعمهم تمسك النفاة اولا بان اللفظ الواحد لا يتناول غيره لغة فالخطاب له صلعم لا يعم غيره واجيب بان المراد تناوله عرفا ولا ينفيه ما ذكر وثانيا قيل الاصل عدمه وعلم بان العرف قد يحكم العرف خلافه الاصل فما يثبت الا بالدليل اقول دلت الادلة الآتية على ثبوته اي ثبوت العرف ثم قيل انه من الضروريات ان لفظ النبي ليس عاما في العموم قطعا

وتحقيق كلامنا ان المقصود ان خطاب من له رتبة الاقتداء يدل عرفا على شمول الحكم لمن يقتدي به لا بان اللفظ الموضوع بازاء من له الاقتداء
مستعمل فيه وفي اغياره من مقتديه حتى يكون خلاف البديهة بل نقول ان هذا التركيب اي تعلق الخطاب بمن له رتبة الاقتداء عرفا لطلب
الحكم منه ومن اتباعه كما ان قولك لشخص لا تبخل فانه يدل على الحكم على المثل بعدم البخل لغة لكن امثال هذا التركيب في العرف نفي البخل عن المخاطب
كذا هذا وتمسكوا ثانيا لو كان استخطاب المذكور عاما يلزم ان يكون التنصيص على انه المراد فقط تخصيصا وليس كذلك اجماعا وسيجاب في شرح المختصر
بمنع بطلان اللازم و لا نسلم الاتفاق عليه فانا قائلون بكونه تخصيصا فانه كما يرد على العام لغة يرد على العام عرفا وهذا عام
عرفي قد تخصص بالبعض والتحقيق انك قد عرفت ان مثل هذا التركيب عرفا التناول الحكم للمقتدي به واتباعه فاذا اريد الاختصاص به فقد
تغير ما له في العرف الى ما ليس له من الحكم على البعض قطعا فان سمي هذا التغير تخصيصا فتخصيص للتركيب والتخصيص كما يرد
على المفرد يرد على المركب كسائر المجازات فانها كما يرد على المفردات يرد على المركبات كما بين في علم البيان فان اراد شارح المختصر بالتزام التخصيص هذا فهو حق
وان اراد التخصيص في المفرد فهو احسان الى من لا يقبله فانا لا نقول بعموم المفرد الذي وضع بازاء من له رتبة الاقتداء به للاتباع حتى يكون
معنى لفظ النبي هو صلى الله عليه وآله وسلم واتباعه حتى يكون ارادته صلى الله عليه وآله وسلم فقط منه تخصيصا واحتج المعممون اولا بان الرسول له
منصب الاقتداء به في كل شيء فانه بعث لذلك الا بدليل صارف وكل من هو كذلك يفهم من امره شمول اتباعه عرفا لا بما مع مشترك حتى يكون
عمومه كعموم اللواحد للكل فانه مع قطع النظر عن الجامع يدل هذا التركيب في العرف على العموم ومنع الشيخ ابن الحاجب هذا الفهم مكابرة
وانكار لضروري وقد يقرر المنع بان الشمول للاتباع بواسطة لزوم الاقتداء مسلم والفهم عن نفس اللفظ ممنوع والكلام فيه وجوابه ان المفهوم
ان هذا التركيب يدل عرفا على الشمول وان كان حدوث ذلك العرف بواسطة الاقتداء لان الشمول يفهم بان كل حكم الاتباع والمتبوع
واحد بدلالة نص او قياس وانكار هذا مكابرة واما منع دلالة المفرد الموضوع بازاء المتبوع على الشمول فليس بمكابرة لكنه في غير محل
النزاع فتدبر واحتجوا ثانيا بقوله يا ايها النبي اذا طلقتم النساء الخطاب للنبي صلعم والمراد هو واتباعه وبقوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها
لكيلا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم فانه لو لم يكن استخطابه متناولا للاتباع لما يحصل هذه الفائدة وتزويجه صلعم
زوجة زيد مولى له [illegible] وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي ان اراد النبي ان يستنكحها خالصة لك من دون المؤمنين فانه لو لم يكن الحكم
له عليه وآله السلام عاما للاتباع لما كان [illegible] فائدة واجاب الشافعية عن الاول بان ذكر النبي صلعم للتشريف والمقصود ذكر الخطاب العام
وعن الثاني بانه تنصيص على ثبوت الاتباع واشارة الى الالحاق بالقياس وعن الثالث ان الفائدة المنع عن الالحاق بالقياس ولا يلزم
منع هذه الاجوبة فقال اعلم ان المراد من هذه الاشياء بيان التناول العرفي واستقراء النفوس وهذه امارات مفيدة للتناول العرفي فمنا قشة
المخالفين فيها طائحة فانه لا يزيد على المناقشة في المثال والمقصود ان هذه قرائن افهام العموم فتدبر مسئلة خذ من اموالهم صدقة لا يقتضي
اخذها من كل نوع يعني ان الجمع المضاف الى جمع لا يقتضي عموم احاد الاول بالنسبة كل واحد من احاد الثاني وتحكموا في جزئي من جزئياته
وهو قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة اما عند الحنفية فلان مقابلة الجمع بالجمع يفيد انقسام الاحاد على الاحاد فالمعنى خذ من مال غني صدقة
ومن مال غني آخر صدقة اخرى وهذا لا يقتضي الاخذ من جميع اموال واحد واحد ولا يقصد استغراق احاد مال كل على انواعه واستدلوا
بالاستقراء نحو ركبوا دوابهم وجعلوا اصابعهم في آذانهم فان المعنى ركب كل واحد واحد على دابته وجعل واحد واحد اصبعه في اذنه الى غير ذلك
نحو اغسلوا وجوهكم فان قلت الانقسام ههنا بعدم صحة العموم فان رجلا لا يركب الا دابة ولا يجعل جميع اصابعه في اذن كل لا يغسل الا وجهه فالاستقراء

إنما فيه قرينة صارفة عن العموم مسلم لكن غير مفيد ومطلقاً ممنوع قلت التتبع في الاستعمالات يحكم بان المتبادر من مقابلة الجمع بالجمع الانقسام من دون توقف
على القرينة وينتقض بقوله تعالى وهم يحملون اوزارهم على ظهورهم فان المعنى يحمل يوم القيمة كل احد وزره على ظهره وليس المقصود الانقسام اقول
التخلف في بعض المواد لصارف كما في المثال المذكور لا يضر الاستقراء لان مبناه على الغلبة والغلبة في الاستعمال لارادة انقسام الآحاد على الآحاد
فتأمل واما عند الامام فخر الاسلام الشيخ الامام ابي الحسن الكرخي منا والآمدي ومن تبعهم فلانه اذا اخذ صدقة واحدة من جملة اموالهم صدق انه اخذ من اموالهم
صدقة فلا يوجب الاخذ من كل نوع من انواع مال كل احد ويجاب عنه بمنع الملازمة فانها دعوى في قوة نفس المطلوب فمن لا يسلمه لا يسلمها قيل ان عموم
الجمع مجموعي فالمعنى من مجموع مال كل احد ولا يقتضي هذا الاخذ من كل نوع ويجيء ما فيه وذلك ان تبتني هذا على ان من للتبعيض فالمعنى في بعض اموال
واحد واحد وهذا انما يتم لو كان الكلام في خصوص هذه الآية لكنه عام سواء كان مدخول من او لا فتدبر والاكثر من غيرنا ومنهم الامام الشافعي على انه يوجب
اخذ الصدقة من كل نوع وفي بعض شروح المنهاج انه رحمه الله تعالى نص في رسالته الام لانه جمع مضاف الى كل واحد من آحاد الجمع وهو للعموم فيعم كل نوع من مال كل
واحد واحد من الملاك فالمعنى خذ من كل مال لكل من المالكين واورد عليه اولاً ان كل دينار مال فلو كان عاماً لدخل كل دينار فيه فيجب الصدقة منه
ولا يجب اخذ الصدقة منه اجماعاً ويجاب عنه بانه خص بالاجماع يعني ان مقتضى اللفظ ذلك لكن الدليل الخارجي اوجب الخروج وهو الاجماع فصار
العام مخصوصاً فيبقى حجة في الباقي كما هو المذهب في العام المخصوص على ان ما ذكران تم اختص بهذه الآية الواردة في الزكوة ولا يطرد في سائر
امثاله لان المدعى عام واورد ثانياً لو صح ما ذكرتم لما كان بين للرجال عندي درهم وبين لكل رجل عندي درهم فرق لان كليهما للعموم و
فرق بين للرجال عندي درهم وبين لكل رجل بالاتفاق فان الاول يجب فيه درهم واحد يشترك فيه الكل وفي الثاني لكل درهم تام فهما
او لنقض فان قلت الكلام كان في الجمع المضاف وليس هو محلى باللام قلت حكم الجمع المضاف والمحلى واحد ويجاب بان البراءة الاصلية قرينة صارفة عن
حمله على كل على حمل الجمع على المجموع يعني ان مقتضى اللفظ ههنا ايضاً كان وجوب درهم لكل واحد واحد لكنه عدل لصارف البراءة بخلاف ما نحن فيه اذ لا صارف
فيه فيبقى الآية على الظاهر وعيان الاقرار ظاهر في ثبوت الدين لكل واحد وثبوته للكل خلاف الظاهر فلا مساواة حتى يرجح البراءة احدهما ولا يصلح صارفة
عن الظاهر الى خلافه والا لم يكن اقرار ما لمنع صرف البراءة من الدين الى الوديعة او الى الوعد وغير ذلك من المجازات اللهم الا ان يثبت عرف
خاص في هذا اللفظ فافهم قيل تلك البراءة مشتركة بين الاقرار والآية فان الاصل براءة الذمة عن وجوب الزكوة كما ان الاصل البراءة عن وجوب
الدين فلا يصلح فارقة بين الآية والاقرار اقول احتياط الامتثال في الآية فانها موجبة لوجوب الزكوة وفي الاخراج عن كل نوع امتثال بيقين بخلاف
الاخراج عن نوع واحد فيعارض البراءة عن الوجوب فبقي العموم سالماً عن المعارض فتأمل فانه لقائل ان يقول ان الوجوب مشترك بين الاقرار
والآية بل الدين حق العبد فالوجوب فيه آكد والاثم في الامتناع عنه اشد فهو بالاحتياط اجدر واحرى وقد يجاب بان الاقرار قد يكون كاذباً
فلا وجوب فيه في نفس الامر اصلاً عند العليم الخبير فلا وجه للاحتياط وفيه انه ينبغي على هذا ان يفرق بين الاقرار الصادق والكاذب و
ما لم يظهر كذبه يجب ان يحكم بما فيه الاحتياط لاحتمال الوجوب للكل فيبقى الذمة مشغولة كما اذا مات المقر من بيان فتأمل فيه واورد ثالثاً ان عموم
الجمع المضاف او المحلى ليس كعموم كل فان ذلك العموم بحسب المذكور للمجموع من حيث هو مجموع فلا يلزم من الآية الا الوجوب من مجموع الاموال التي لكل
واحد واحد لا الوجوب من كل نوع وحاصل هذا يرجع الى المنع بانه ان اريد بعموم الجمع العموم المجموعي فمسلم لكن لا ينفعكم وان اريد ان عمومه كعموم كل فممنوع
فقد صح افتراقه عن الشافعي ورد هذا بانه قول مزيف لا اعتداد به فان الاستعمال الشائع الحكم على كل واحد واحد واختار الجمهور انه
ذكر ثم اختلف في انه لكل جماعة او لكل فرد واما الاختلاف في انه لكل واحد واحد او للكل فلم يتحقق فمن لهم اعتداد والحق هو الثاني كما عرفت فلذا

اقول في الايراد في اضافة الجمع الى الجمع اضافة الجمع الى كل واحد واحد من آحاد الجمع الآخر بل يجوز ان يعتبر ابتداء اضافة الآحاد الى الآحاد ويكون المقصود افادة ذلك لكن لما كان تسمية الآحاد وتعداد هو مؤديا الى التطويل عبر عنه باضافة الجمع الى الجمع كما قال ثم اعتبر اضافة الجمع الى الجمع لاداء المقصود فافراد الجمع بحسب الآحاد المنقسمة فتدبر فان قلت كان حاصل الاستدلال ان اموالهم جمع مضاف وكل جمع مضاف للعموم اما الاول فضروري واما الثاني فمسلم فلا توجيه لهذا الكلام قلت اضافة الجمع الى الجمع نوعان نوع يكون المقصود فيه اضافة الآحاد الى الآحاد ويعبر باضافة الجمع الى الجمع للاختصار فيفيد التوزيع ونوع يقصد فيه اضافة الجمع بالذات واولا فيفيد عموم الحكم لكل واحد واحد فان اراد الثاني فالصغرى ممنوعة كما يفصح عنه عبارته وان اراد الاول فلا يفيد المستدل وانما اعرض عن التعرض لهذا الشق لكونه بعيدا من ان يريده ويحصل في اثبات العموم بالنسبة الى كل واحد واحد وذلك ان تقرر الجواب بهذا ان آحاد مطلق المال نوعان الاول الآحاد التي تحصل باضافة المال الى المالك فمال زيد فرد من المال وكذا مال بكر وبكذا الثانية الاموال المعينة من الانواع كالابل والبقر والغنم والذهب والفضة والاشخاص كهذا الذهب وهذه الفضة وغير ذلك فالجمع المضاف الى الجمع انما تعم الافراد من النوع الاول دون الثاني في سبيل الاستقراء فان ارادوا بالكبرى القائلة ان كل جمع مضاف للعموم ما يشمل العموم للافراد من النوع الاول فمسلم غير مفيد وان ارادوا العموم بجميع الافراد من النوع الثاني فممنوع بل هو اول المسئلة فتدبر مسئلة العام قد يتضمن مدحا وذما مثل ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم فهذا العام بل يعم جميع افراده ام لا قال الاكثر من الحنفية والمالكية والحنابلة نعم يعم خلافا فالشافعي رح فانه لا يعم عنده حتى منع بعض من الشافعية الاستدلال بقوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب اليم يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم الآية على وجوب الزكوة في الحلي من الذهب والفضة لا من اللؤلؤ وغيره بان هذا العام وقع في معرض الذم فلا عموم له فيجوز ان لا يتناول الحكم الحلي وجه الاستدلال ما روى البيهقي عن ام سلمة قالت انها قالت يا رسول الله ان لي اوضاحا من ذهب وفضة افكنز هو قال كل شيء يؤدى زكوته فليس بكنز ومثله عن امير المؤمنين عمر ليس بكنز ما ادى زكوته في رواية ابن ابي شيبة وعن جابر موقوفا في رواية ابن ابي شيبة ومرفوعا في رواية ابن عدي اي مال اديت زكوته فليس بكنز وعن ابن عمر في رواية مالك وابن ابي شيبة موقوفا وفي رواية ابن مردويه مرفوعا ما ادي زكوته فليس بكنز وان كان تحت سبع ارضين وما لم يؤد زكوته فهو كنز وان كان ظاهرا وعن ابن عباس موقوفا ما ادي زكوته فليس بكنز في رواية ابن ابي شيبة وعن امير المؤمنين عمر قال يا نبي الله قد كبر على اصحابك هذه الآية فقال ان الله لم يفرض الزكوة الا ليطيب بها ما بقي من اموالكم وانما فرض المواريث في اموال يبقى بعدكم فكبر عمر رواه ابن ابي شيبة في مسنده وابو داؤد والحاكم وصححه والبيهقي في سننه وفي الحديث طول وروى الشيخان وابو داؤد عن ابي هريرة ان رسول الله صلعم قال ما من صاحب ذهب ولا فضة لا يؤدي حقها الا اجعلت له يوم القيمة صفائح ثم احمي عليها في نار جهنم ثم كوي بها جنبه وجبهته وظهره في يوم كان مقداره خمسين الف سنة حتى يقضي بين الناس فيرى سبيله اما الى الجنة واما الى النار وهذه الروايات كلها مذكورة في الدر المنثورة وبالجملة الاحاديث والآثار الصحاح من الصحابة والتابعين دلت على ان المراد بكنز الذهب والفضة الامتناع عن اداء زكوتها وهو عام في الآية فيتناول الحلي هذا والله اعلم انه ذهب الشيخ عبد الواحد ابن زيد من كبار اولياء الله تعالى ومن كبار اصحاب شيخ الجماعة الحسن البصري قدس سرهما الى ان المراد بالكنز في هذه الآية امساكها فارغين عن الحوائج الضرورية ليلا فعنده يجب انفاق ما بقي من قوت نفسه وقوت عياله والامام في هذا ابو ذر الغفاري صاحب رسول الله صلعم ذو المناقب الرفيعة لم يشرك طرفة عين لا في الجاهلية ولا في الاسلام كان يعبد الله وحده لا شريك له قبل مجيء الاسلام ايضا رضي الله تعالى عنه لنا انه عام لصيغته لان الكلام فيه ولا معارض لعمومه فان المدح والذم لا يصلحان للمعارضة بالضرورة وغيرهما مفروض الانتفاء المخصصون قالوا هذا العام سيق لقصد المدح والذم وقد عهد فيهما المبالغة والمبالغة لا يليق

فيما هو واقعي بل في ما ذكر الى غير الواقع اقول ان اريد انه سيق لقصد انشائهما فنقول لا نسلم انه سيق له وانشاء كذلك حتى يصح ذكر العمين لو اقع بل انما يكون
واقعي فيه مع الاثرى الاخبار بالحمد على الحمد وكذا بالذم على الذم وان اريد انه خبر سيق للمدح والذم فذكر العموم الى غير الواقع فباطل فان قوله تعالى يرد عليه
بل هو كذب يستحيل عليه سبحانه فاندفع ان المستدل لم يرد انه انشاء المدح والذم حتى يتوجه بل غرضه ان المدح والذم فاعمد فيه المبالغة وفيه تامل يعرفه الاذكياء
واجيب في المختصر بان التعميم الخ في المدح والذم فان تناول الحكم للمتماثلات يفيد الابلغية في الحكم فالسوق للمدح والذم لا يدل على عدم ارادته بل يؤكد
ارادته فلا يصلح قرينة على الصرف عن العموم قيل في اثبات ان السوق لهما يدل على عدم العموم المبالغة لا يتحقق بذكرنا هو الواقع بل يتحقق بذكر العام وعدم
ارادة العموم فالسوق للمدح والذم صارف عن العموم والآلات المبالغة اقول عدم تحقق المبالغة بذكر ما هو الواقع ممنوع بل يتحقق به المبالغة فان ذكر جميع الامثال
ومدحهم مبالغة في مدح كل واحد واحد لانه زيادة اي لان ذكر الجميع ومدحهم زيادة في مدح واحد واحد ووثاقة في ثبوت الحكم للكل والمبالغة هي الوثاقة في الحكم
ولا يلزم في المبالغة ان يكون الكلام اختراعا مخالفا للواقع ثم انه ربما يستدل بان الاكثر في الاستعمال عند قصد المدح والذم ذكر العام وعدم ارادة
العموم فالخصوص اكثر فهو المتبادر وجوابه انا لا نسلم ذلك مطلقا بل في كلام المجازفين اما في كلام الله ورسوله فلم يوجد الا قليل فضلا عن الاكثرية ثم الا يخفى
ايضا ان في كلام الشعراء المجازفين عدم ارادة العموم بل يجوز ان يكون ارادوا العموم والكذب فانهم غير متحاشين عنه كما قال تعالى والشعراء يتبعهم الغاوون
الآية ثم انه لو سلم الكثرة فلا يوجب التبادر فان كثرة مطلق المجاز في لفظ لا يوجب تبادره بل انما يتبادر اذا كان معنى معينا استعمل فيه اللفظ استعمالا شائعا
واما اذا كان اللفظ مستعملا حتى في استعمال ونفي اخرى في معنى آخر وهكذا وهذه الاستعمالات تغلب على استعمال الحقيقة فلا يوجب التبادر وقد مر من قبل العينك
على فهم هذا فتنبه **مسئلة اذا علل الشارع حكما بعلة** ان يرد ان الحكم لم يلزم عمومه في محالها اي فيما يوجد فيه تلك العلة بالقياس لا بالصيغة قال مطلق الاكثر
لا لانه نص عليه الامام الشافعي وقيل عم بالصيغة وعليه النظام وقال القاضي ابو بكر الباقلاني لا يعم اصلا لا بالقياس ولا بالصيغة بل يحتاج الى دليل زائد
كالمناسبة وتنقيح المناط وغيرهما لنا ان الظاهر استقلال العلة بالعلية وكلما وجدت العلة المستقلة وجد المعلول فيلزم العموم في محال العلة وليس هذا العموم بالصيغة
والا لكان قوله اعتقت زيدا السواده اقتضى عتق جميع السودان من عبيده لانه بمنزلة اعتقت كل اسود واللازم باطل اتفاقا فالملزوم مثله فان قلت
هذا يلزم على تقدير العموم بالقياس ايضا فانه يكون بمنزلة اعتقته كل اسود في عموم الحكم لكل استقلال العلة بالعلية قلت لا فانه ما جعل القياس في الشرع
سببا للعتاق او الطلاق بل لا بد من صيغة وآلة عليه دالة صيغة او عرفية فلا يلزم على تقدير العموم بالصيغة كما لا يخفى على العادم للقواعد الفقهية
اقول فيه تامل بمنع الملازمة لان السواد علة صحيحة للاعتاق غير مستلزمة بالضرورة بخلاف الاسكار فانه علة مستقلة فلا يلزم من العموم في الفعل المستلزمة
العموم في الصحيح فتامل فانه لا يتم ان العموم لو كان بالصيغة لكان مقارنة الاسم الظاهر وما في معناه يدل على العموم ولا دخل للاستقلال والاستلزام فيلزم العتق ضرورة انه صدر من
اهل الاعتاق صيغة دالة عليه وضعا وعرفا قال في حاشية الكلام في العلل الجعلية لا الواقعية ونحو ذلك احتيج الى النقض فحينئذ بما سواه فتامل فيه كلام بعد
وجه بان الخطاب الالهية وان كانت معللة بالعلل الجعلية لكنها متضمنة للاحكام [illegible] فانها [illegible] انها دخيم العلة علة لتعميم الحكم ايضا وبهذه [illegible] الكلية
فالعلة تلزم للحكم بخلاف هذه العلة لانها ليست علة للحكم حتى يستلزمه بل لصحة الاعتاق [illegible] للاعتاق لا لتحققه [illegible]
عليه شيء فتدبر قال القاضي يحتمل ان يكون خصوصية المحل جزءا منها فانتفائها [illegible] فلا يعمه [illegible]
القياس مطلقا المعمون بالصيغة قالوا حرمت الخمر لاسكاره كحرمت [illegible] علة [illegible] فلو حرمت للاسكار [illegible]
عموم الحكم فان الحكم فيها عام لا في كونه اي العموم بالصيغة فالتقييد لم يسلم ما يفيد [illegible] كيف يسلم [illegible] في حرمت الخمر
للاسكار من اعتبار الكبرى الكلية للاستلزام اي لاجل استلزام الحكم المعلل به فان المقدمة الواحدة لا يفيد شيئا فتقديره الكلام هكذا لانه مسكر وكل مسكر

حراهم فالعموم ههنا اي عموم الكبرى بالصيغة قال المقدر كالملفوظ في كونه لفظا متصفا بالعموم فهو اذن بالصيغة فتامل فانه لايتم الا ان يكون النزاع بان نفس علة الحكم لا الاستدلال على الحكم حتى يحتاج الى الكبرى الكلية بهذا الحصل الحاشية قال مطلع الاسرار الالهية ان القائل بالعموم بالصيغة لا يقول ان صيغة العلة دالة على العموم مطابقة فهو باطل قطعا والمتبع سجال عاقل ان يريده بل مقصوده ان التعليل يقتضي ثبوت الحكم عموما بطريق دلالة النص ولهذا قال بعض نفي القياس فلا يستعان بالقياس هذا وهذا كلام متين لكنه يجب ان ينظر في انه ان اريد ان هيئة هذا التركيب من الاقتران بحرف التعليل موضوعة لغة وعرفا لتعميم الحكم فلا ريب انه باطل والالزم في اعتقه لسواده عتق جميع السودان بصدور التركيب لفظي وآل على الاعتاق فمن هو اهل له كما مر وان اريد ان تبيين علة مستقلة صالحة للاستلزام يوجب العموم ضرورة بحيث لا يحتاج الى شرع القياس فهذا بعينه ما نقله المصنف عن الحنفية والامام احمد رحمهما الله وان التنصيص بالعلة لا يوجب الحكم في الفرع من دون توقف على شرع القياس لجلاء الامر فيه فانظره فان النزاع لفظي مسئلة لا اكل مثلا اي كلا ورد النفي على فعل متعد لم يذكر المفعول به ولا قامت قرينة عليه بعينه لتقييد العموم بالنظر الى الماكول تعا قالا ان انتفاء الحقيقة انما يكون بانتفاء جميع الافراد فلو نوى ماكولا دون ماكول لا يصح قضاء اتفاقا لانه نية خلاف الظاهر من الكلام وفيها منفعة فلا تقبلها القاضي الحاكم بالظاهر ولا يصح ديانة عندنا خلافا للشافعية فهذا العموم غير قابل للتخصيص عندنا خلافا لهم وعنون مشائخنا الكرام بان هذا غير عام عندنا باعتبار الماكول خلافا للشافعي فصرح فالكان غرض المص الرد عليهم رحمهم الله بقوله يفيد العموم فلا يصح فانهم ارادوا بالعموم عموما قابلا للتخصيص كما اوما سابقا فانه المبحوث عنه في الاصول ثم بنوا عدم العموم على ان الماكول منفهم اقتضاء فليس هناك لفظ يدل عليه ملفوظا او مقدرا حتى تعم ويخص واعترض عليه الشيخ ابن الهمام بان المقتضى ما يعتبر لتصحيح الكلام او صدقه وههنا لا يتوقف صحته ولا صدقه على الماكول فانه كثيرا ما ينزل المتعدي منزلة اللازم فلا يتوقف صحته على اعتبار الماكول واعترف بالقبول ما قال المص ويتفرع على انه بل يلزم تقدير المفعول به في مثله ويكون مطمح نظر المتكلم فيقبل التخصيص لانه ما قدر كالملفوظ واليه ذهب الشافعية اولا يلزم تقدير المفعول به ولا يكون مطمح نظره بل يفهم انفهام اللوازم الغير المقصودة فلا يقبل التخصيص وهذا الاعتراض ساقط فانه من الضروريات ان الاكل لا يتحقق بدون الماكول فهو من لوازمه وصحة الملتزم لا تتصور بدون اللازم فهو مضمون لتصحيح الكلام فيكون من المقتضى وتنزيله منزلة اللازم انما يقتضي عدم ارادة المتكلم اياه وعدم تقديره في نظم الكلام لا انه لا يصح انفهامه من غير انفهام الماكول كيف وهذا لا يصح ثم ان ما قرره واعترف به ايضا هو الحق لديه فان عدم التقدير ان اريد به عدمه بحيث لا يكون مفهوما للمخاطب اصلا فهو باطل كيف وقد اعترف بالعموم فان لم يكن لانه مفهوما فاي شيء يعم وان اريد به عدم تعلق ارادة المتكلم وان كان مفهوما للمخاطب بانفهام اللوازم الغير المقصودة فيتعقل معنى الاكل وتحقق فقد ثبت كونه اقتضاء ولانه ما يفهم لصحة الكلام الا من جهة انه تابع لا نه مدبر لنا ان لو قبل التخصيص باعتبار المفعول به لقبل التخصيص باعتبار المفعول فيه فلو اراد الاكل في يوم معين صح ولا يحنث وذلك لان الفعل كما لا يوجد بدون المفعول به وهو من لوازمه كذلك لا يوجد بدون الزمان والمكان ولا يتصور وجود الفعل الا في زمان او مكان فلو وجب التقدير للمفعول به بقرينة عدم وجود الفعل بدونه يوجب التقدير للزمان والمكان بهذه القرينة وليس هذا قياسا في اللغة بل لاشتراك [illegible] تقييد الحكم واللازم باطل اتفاقا [illegible] الامام فخر الدين الرازي من الشافعية في المحصول فالتزام ابن الحاجب جوازه [illegible] المفعول فيه خرق الاجماع [illegible] وكذا لا يصح [illegible] هذه الدار لا يصح [illegible] فاضل [illegible] ثم قال [illegible] من الشافعية الخلاف فيما ليس لكن هذا المنع لا يضر [illegible]

والمكان وغيره من المتعلقات عند اطلاق الفعل صلاحا حتى يصح التخصيص وايضا لانقل الخلاف في الحال اصلا وما قيل فرق بين المفعول فيه والمفعول
به فان الثاني لازم لتعقل الفعل دون الاول اذ الفعل المتعدي ما لا يعقل الا بمتعلقه فيجب التقدير فذلك القول باعتبار الوجود وسلم فان وجود المتعدي
بغير المتعلق غير معقول وكذا الزمان والمكان والحال وغيرها واما الحاجة في الارادة فخلاف ما تقرر في علم المعاني ان كثيرا ما ينزل المتعدي منزلة اللازم فلا التفات
اليه في الارادة اصلا فلا يقدر وقال في شرح المختصر المفعول به قد يحذف نسيا منسيا بحيث لا يكون متعلق به ارادة المتكلم وقد يقدر فيكون مراد المتكلم وكلاهما
آتيان في فصيح الكلام وانما النزاع في الظهور فذهب الحنفية الى ان الظاهر الحذف نسيا منسيا والشافعية الى ان الظاهر التقدير اقول بينا فيما سبق
بينا في هذا التحرير ان النزاع الاتفاق على عدم الصحة قضاء فانه اذا كان ظاهرا في التقدير ويلزمه قبول التخصيص فيعتبر نيته موافقة للظاهر فيقبله
القاضي الحاكم بالظاهر فتأمل وهذا ليس بشيء فان التقدير وان كان عنده على ما يقتضيه الظاهر لكن التخصيص نفسه خلاف الظاهر كيف لا وبالتقدير انما يكون
المفعول كالمذكور العام والتخصيص فيه خلاف الظاهر فلا يقبل قضاء وهذا ظاهر جدا واعترض ايضا ان لهم ان يقولوا يكفي للتصديق ديانة صحة التقدير ولو كان
خلاف الظاهر فانه اذا صح التقدير ونوى المفعول مقدرا مخصوصا فقد نوى ما يحتمل اللفظ فيقبل فيما بينه وبين الله تعالى ديانة اجاب في الحاشية لو قدر
كان كلا اكل كلا وانما النزاع في نفس لا اكل بان نفي حقيقة الفعل وحده هل يحتمل التخصيص ام لا وهذا شيء عجاب فان مال هذا يرجع الى ان بعد حذف المفعول
به وارادة نفي حقيقة الفعل النزاع في صحة التخصيص باق وتجويز التخصيص بعد هذا لا يليق بحال عاقل فما ظنك بمن هو ذو اليد الطولى في العلوم والمعارف
ذلك الامام الشافعي ثم هذا مخالف لما بنى الكلام عليه في صدر المسألة من تقدير المفعول به فيجوز التخصيص والحذف فلا مع ان الفعل في الاول يصير
مقيدا ولا يبقى مطلقا ثم ان كتب الشافعية كلها مشحونة بان بناء جواز التخصيص وجوب تقدير المفعول به وظهور الكلام في تقييد الفعل المتعدي به ومبنى عدم
جواز التخصيص ظهور الكلام في عدم التقدير فحينئذ قد تقرر الشبهة في مقرها من ان ظهور الحذف لا ينافي جواز النية وبانه فان ارادة خلاف الظاهر مقبولة
عند العليم بالسرائر وقد ورد في الحديث الصحيح وانما لكل امرئ ما نوى وتحقيق مذهبنا ان مثل هذا الكلام ظاهر في عدم تقدير المفعول به وعدم اعتبار تقييد الفعل
به فتقدير المفعول به خلاف الظاهر فيحتاج الى القرينة الصارفة كسائر المجازات فاذا ظهرت قرينة دالة على المفعول به بعينه تعين التقدير والا لا يصح و
ما قال شارح المختصر ان التقدير والحذف كلاهما آتيان في فصيح الكلام ان اراد انهما متساويان في الاتيان فممنوع كيف وهو نفسه قد سلم الظهور وان اراد
اتيانهما في الجملة ولو كان احدهما بالقرينة فهو الحق المختار والكلام ههنا فيما اذا لم يكن قرينة دالة على تقييد الفعل بشيء بعينه ولا يكون قرينة معينة للمفعول
به سوى ان الفعل متعد وقد عرفت انه لا يصلح قرينة والا لكان ذكر الفعل قرينة على المتعلقات الاخر كالحال وغيرها فاذن ارادة المفعول به واعتبار تقييد
الفعل به من دون قرينة معينة للمفعول به صارفة عن ارادة نفي الفعل مطلقا خارج عن قوانين اللغة فهذه الارادة كارادة الطلاق من لفظ الصلوة و
قبول نية خلاف الظاهر عند العليم الخبير انما يكون اذا كان على وفق القوانين اللغوية فلا يصح نية ما كول دون ما كول اصلا وتبين المطلوب ما قوم حجة الخصوم
حوله شبهتنا اصلا واما قوله صلعم وانما لكل امرئ ما نوى فمخصوص بالامور الاخروية والمعنى لكل امرئ ما نوى من طلب الدنيا والزوجة والسمعة او مرضاة الله تعالى كما يدل
عليه سياقه وشأن نزوله فانه نزل في المهاجرين فمنهم من هاجر لله ومنهم من هاجر للدنيا كما سيجيء ان شاء الله تعالى ولو تنزلنا فهذه الاشارات مخصوصة
من عموم هذا الحديث بدليل وقوع طلاق الهازل فافهم وعلى هذا لا يرد شيء ولنا ثانيا ان الاكل مطلق عن التقييد بالمفعول وليس هو لازما له في الاستعمال
فلا يصح تفسيره بخصوص لانه مقيد ليس مدلوله باحدى الدلالات ولا قرينة عليه فلا يجوز ايضا قد يقال الشافعية يقولون ان التقدير ضروري لان المفعول
من لوازم الفعل فلا يقبلون على ان الاكل مطلق بل يمنعونه ولو قيل ان خصوص لا اكل لقيد نفي الاكل المطلق عرفا يقال لو سلم فلا كلام في خصوص هذا
الفعل بعد فيه ظاهر فان التقييد بالمفعول به ليس في اللفظ فلا بد من قرينة زائدة دالة عليه وعلى خصوصه وليست اذ الكلام فيما لا قرينة على تقدير المفعول

يه واما كون الفعل متعديا فلا يصلح قرينة لما مرانه كثيرا ما ينزل منزلة اللازم واذا لم يثبت قرينة دالة على التقييد بالمفعول بقي الفعل مطلقا والمطلق لا دلالة له
على الخاص بوجه من الوجوه فافهم ومنع الشيخ ابن الحاجب الاطلاق اى اطلاق الفعل لاستحالة وجود الكلي الطبيعي في الخارج فالمطلق لا يكون موجودا ومنوع
بما قرر في مقره ان المشتقات يدل على الطبيعة من حيث هي هي لا دخل فيه لوجود الكلي الطبيعي وعدمه فالاطلاق ثابت فلا مجال للمنع وبما حقق من وجود
الكلي الطبيعي بعين وجود الافراد والمراد بالطبيعة من حيث هي لا هي من حيث الاطلاق حتى ينافي الوجود ولكن زعم بعض الشافعية قالوا الاكل مشتمل له كل كلا
والثاني يقبل التخصيص بالاتفاق فكذا الاول قلنا ان المماثلة ممنوعة فان اكل لا يدل على فرد ما فانه مصدر منون وهو للفرد المنتشر فلو فسر بمعين قبل واما
الفعل فهو للحقيقة من حيث هي هي من غير دلالة على الفردية فيفسر ببعض الافراد دون بعض لا يقبل فتدبر فالقيل المنون ايضا مطلق فلا يجوز تفسيره بمعين
كالمصدر المفهوم في الفعل ولا يقال ان المصدر موكد والمعنى المفهوم في الفعل وهو مدلول المصدر المصرح واحد فقلت المصدر المفهوم في الفعل من حيث هو لا يجوز
تقييده لعدم الدلالة على الفردية حاصلا واما المصدر المنون فدال على الفردية وقد يراد مطلق الفردية وهو حقيقة فيها وقد يراد فرد خاص هو مجاز فيه وكونه
للتاكيد ليس حتما فيه بل قد يكون لبيان النوع او العدد فيجوز ان يراد نوع خاص او عدد خاص واما المصدر المفهوم في الفعل فليس صالحا لان يراد
فرد ما اصلا فان الفردية ينافي الاشتقاق منه فان قلت اليس علماء البيان قالوا ان في الفعل استعارة تبعية وما كانت التصرف في المصدر المفهوم في الفعل
وقد ابيتم ههنا عن ارادة المقيد عن المصدر المذكور فالجواب عنه انا لا نمنع التجوز في المصدر المشتق منه لتجوز بحسبه في الفعل وانما نمنع تقييد المصدر المفهوم
في الفعل اذ المقيد لا يصلح لكونه مشتقا منه ولا يصلح للانتساب الى ذوات كثيرة على ما هو حاصل المشتق والاستعارة التبعية هي الاول والممنوع هو الثاني
فتامل ثم انهم قالوا يلزم على هذا ان لا يصح نية السفر في لا يخرج ولا نية الثلث في انت طالق اجاب بقوله اقول اعلم ان بعض الطبائع يكون مشككا فيكون في
بعض اشد وفي بعض اضعف فهي في حد حقيقة تتنوع لقبول التجزي وتتفاوت الاحكام فلو نوى مرتبة من مراتبه صح تجويزا كالخروج سفرا او غيره فانه مشكك
فيها فارادة السفر من الخروج صحيحة والبينونة خفيفة وغليظة فيصح ارادة احداهما بالتعيين فافهم وفيه شيء فان المتواطي كالمشكك في هذا الحكم لان نسبة الافراد
الى المتواطي كنسبتها الى المشكك فكما يصح ارادة بعض المراتب من المشكك تجوزا كذلك يجوز في المتواطي فلا فرق بين لا اكل وبين لا يخرج فالحق اذن ان يقال
ان الفرد الحاصل من التقييد بمفعول لا يجوز ارادته فاني لا اكل فلا يجوز ارادة اكل تفاحة او خبز فان التقييد بالمفعول غير ملحوظ للمتكلم لكونه محذوفا نسيا منسيا
وكذا لا يجوز ارادة هذه الافراد من الخروج في لا يخرج فلا يراد الخروج الى كوفة او بصرة وانما يجوز فيه ارادة بعض الانواع فانه تعرف في المنطوق فانها افراد
لا بالنسبة الى المفعول ولا يجوز ان يراد افراد الاكل مع قطع النظر عن التقييد بالماكول ايضا لان حقيقته ليست الا حركة خاصة للحيين ولا يراد خصوصيات هذه
الحركة عرفا وليس الكلام ههنا في ارادة هذا الافراد بخلاف ما اوضح بالمصدر فانه مصدر منون وهو قد يكون لبيان النوع فيجوز ان يعتبر التنوع باعتبار
التقييد بالمفعول الماكول واما الاكل فليس فيه المصدر للتنويع الا ترى ان النحاة اجمعوا على ان المصدر الموكد لا يكون للنوع ولا يثنى ولا يجمع فهذا يدل
دلالة واضحة على ان المصدر الماخوذ في الفعل لا يصلح والا على الوحدة او التعدد والا لجاز تاكيده بما يكون للنوع او العدد هو المثنى او المجموع فافهم والى
وقد بينا ان تقدير المفعول خلاف الظاهر لا يعتبر بدون قرينة والة على تعينه فتدبر واحسن التدبر فان الحق لا يتجاوز عما عليه مشائخنا الكرام مسئلة
الاستواء بين الشيئين اما كان الشيئان بوجه ما معلوم التصدق فان كل شيئين متشاركان في وصف واقله الشيئية والوجود وسلب الاستواء مطلقا من
جميع الوجوه معلوم البطلان لتحقق نقيضه الذي هو الاستواء بوجه ما فلا يفيد الاول ولا يصدق الثاني الا لكن يفيد ثبوت الاستواء ويصدق سلبه بعض الوجوه
المعينة فقوله تعالى لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة اصحاب الجنة هم الفائزون الاية عام مخصوص لا مخالفة فيه كما ظن في شرح المختصر وغيره وفي كشف
يجوز عا قيل عموم سلب استواء جميع الوجوه ولذا قيل في بعض شروح المنهاج ان المراد عمومه فيما يصح فيه العموم وبهذا قد دريت سقوط ما قيل في تا

قوله اي نفي واثبات العموم والزام الحنفية بان لا يستوي ورد فيه النفي على مطلق الاستواء ولا تقييد فيه فلا يصح تقييده بمتعلق من المتعلقات ولا يصح تخصيصه بنفي بالاحكام الاخروية وصار مثل لا اكل وذلك لان المنفي المطلق غير معقول ولا يصح عمومه اصلا فضلا عن ان يذهب اليه ذاهب فالفعل ههنا قرينة التقييد بالمتعلق فليس مثل لا اكل فانا لا نمنع التقييد وجواز التخصيص فيما يكون فيه قرينة دالة على التقييد صارفة عن الاطلاق فلا بد من تقدير المتعلق في لا يستوي وتعلق لحاظ المتكلم اليه والمقدر كالملفوظ فيصح تخصيصه فافهم انما النزاع ان عمومه بعد ما تخصص بما يصح بل بحيث لا اخرة واحكامها من الثواب والعقاب كما هو راي الامام ابي حنيفة فيقتل المسلم بالذمي بعموم آيات القصاص من غير معارضتها هذه الاية الحريا تحر وفي قوله تعالى ولكم في القصاص حيوة يا اولي الالباب وتلك الآيات تشمل قوله مع النفس بالنفس اوان عمومه بعد ما تخصص نعم الدارين من الاحكام كما ذهب اليه الامام الشافعي فلا يقتل المسلم بالذمي عنده بمعارضة الآيات الدالة على وجوب القصاص مع هذه الآية والاحجية مع قيام المعارضة والظاهر مع الامام ابي حنيفة لقوله تعالى في سياقها واصحاب الجنة هم الفائزون ولا شك ان المراد الفوز الاخروي ولان كون صاحب الجنة او صاحب النار مما لا يدرك فانه موقوف على الخاتمة وذلك مما لا يدرك اصلا فلا يدخل تحت حكم القاضي انه من اهل الجنة فلا يقبل من هو من اهل النار وارادة الكافر ظاهرا من اهل النار والمؤمن ظاهرا من اهل الجنة تكلف ومع هذا لا يصح اصحاب الجنة هم الفائزون ولحديث ابن البيلماني بالباء الموحدة واللام المفتوحتين بينهما ياء ساكنة من التابعين ذكره ابن حبان في الثقات وضعفه الدارقطني كذا في التيسير قتل رسول الله صلى الله عليه وسلم مسلما بمعاهد وقال انا احق لو فاء ذمته رواه ابو داود وعبد الرزاق والدارقطني عن ابن البيلماني عن ابن عمر مرفوعا كذا في التيسير ولقول امير المؤمنين علي رضي الله تعالى عنه انما بذلوا الجزية ليكون دماءهم كدمائنا واموالهم كاموالنا قال الشيخ ابن الهمام في فتح القدير لم يجده المخرجون بهذا اللفظ وروى الشافعي من طريق الامام محمد بسند فيه ابو الجنوب من كان له ذمتنا فدمه كدمنا وديته كديتنا وقال ابو الجنوب ضعيف وفي التيسير رواه الدارقطني ايضا بسند فيه ابو الجنوب ثم ان قول امير المؤمنين يحتمل ان يكون وجه الشبه نفس حرمة الدم لا وجوب القصاص فلا يصلح حجة والذي ورد في الصحاح من قول امير المؤمنين لا يقتل مسلم بكافر وهذا لو لم يخص دل على عدم اقتصاص المسلم بالذمي لكن الحق قول الامام ابي حنيفة رح فان النصوص القرآنية العامة لا يعارضها قول احد كما لا يخفى هذه مسئلة الجواب لسائل حال كون هذا الجواب غير المستقل كنعم يساوي السؤال في العموم اتفاقا وفي الخصوص قيل كذلك اي يساويه في الخصوص اتفاقا وهو الاوجه وقيل في الاكثر كتبنا كما في مطلع الاسرار الالهية ويدل عليه كلام الآمدي وبعض شراح المختصر لا اتفاق اصلا بل يعم غير المستقل بعد السؤال الخاص عند الشافعي لترك الاستفصال اي السائل والراوي لم يستفصله ولو كان خاصا ما استفصل وفيه ما فيه فانه ليس موضع الاستفصال لان السائل انما كان سال عن امر خاص وفهم جوابه فلا مساغ للاستفصال اصلا واما الجواب المستقل فان كان مساويا للسؤال في العموم والخصوص تبع ذلك الجواب السؤال كما هو ظاهر وان كان الجواب خاصا اعم الا بالقياس وغيره من الدلائل وان كان الجواب عاما وارادوا على سبب خاص سؤال مثل قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم في بير بضاعة حين سال سائل عن مائه يلقى فيه ثياب الحيض ان الماء طهور لا ينجسه شيء رواه الامام احمد والترمذي وابو داود وهذا المثال انما يصح لو لم يكن اللام للعهد كما قال بعض الحنفية ان ماء بير بضاعة كان جاريا في البساتين وهو اشارة اليه في جواب استدلال اصحاب مالك بهذا الحديث على طهارة كل ماء والتفصيل مذكور في فتح القدير وفتح المنان وشرح سفر السعادة او سبب خاص من غير سؤال كما روي انه صلعم مر بشاة ميمونة فقال ايما اهاب دبغ فقد طهر الحديث صحيح كما في فتح القدير وغيره لكن لم ينقل وقوعه في شاة ميمونة والذي وقع فيها قوله صلعم هلا انتفعتم باهابها فقالوا انها ميتة فقال انما حرم اكلها رواه الشيخان فعند الاكثر من الحنفية والشافعية والمالكية العبرة لعموم اللفظ فيعمل به لا لخصوص السبب حتى يخص الحكم به والمروي عن الشافعي بالعكس اي العبرة لخصوص السبب لا لعموم اللفظ قيل هذا غلط واشار المعترض الى رده بقوله وصحح امام الحرمين فانه اعرف بمذهبه وفي بعض شروح المنهاج انه غلط من الامام وحرر

الشافعي في كتابه المسمى بالام ان العبرة لعموم اللفظ وشدد والنكير الامام الرازي على من نسب هذا القول الى الشافعي هذا ونسب فيه هذا القول الى الامام
مالك وابي ثور والمزني لنا اولا اللفظ عام موضوع للعموم فيجب الحمل به الا لصارف ولا صارف يخيل الا وروده على سبب خاص وخصوص السبب لا يصلح
صارفا اياه عما وضع بازائه ولا يمنع الحمل به كما احققناه وهذا ظاهر ولنا ثانيا تمسك الصحابة ومن بعدهم من غير نكير بالعمومات الواردة على اسباب خاصة
وهذا يفيد علما عاديا بالاجماع على عدم منع خصوص السبب عموم اللفظ وذلك كاية السرقة تمسكوا بها وهي واردة في سرقة المجن او رداء صفوان ابن امية
على ما ذكر في بعض التفاسير واية الظهار نزلت في سلمة ابن صخر البياضي هكذا في كتب الاصول والذي في كتب الحديث ان سلمة ظاهر امرأته ثم وطئ فامره صلى الله
عليه واله واصحابه وازواجه وسلم بالكفارة واعطى من مال الصدقات بالكفرة او اوس بن الصامت هكذا وجدت نسخ المتن وفي كتب الحديث بالصاد
والقصة ان الظهار كان طلاقا في الجاهلية فجاءت خولة امرأة اوس بن الصامت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخبر الخبر وقد كان قال او
ما راى الا وقد حرمت كما في رواية الطبراني فانطلقي الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وجادلت رسول الله صلى الله عليه وسلم فانزل الله تعالى
قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وهذا ثابت في الصحاح والسنن واية اللعان نزلت في هلال بن امية كما في صحيح البخاري وغيره وقصته
انه وجد شريكا على امرأته فذكر لرسول الله صلعم فقال البينة والا حد في ظهرك فقال يا رسول الله اذا راى احدنا على امرأته رجلا ينطلق يلتمس البينة
فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم مقالته فقال والذي بعثك بالحق اني لصادق والله يبرئ ظهري من الحد فنزلت اية اللعان او عويمر
كما في الصحيحين الى غير ذلك لطول الكلام بذكره المخصصون بالسبب قالوا اولا لو كان الوارد في سبب خاص عاما لجاز تخصيص السبب عنه بالاجتهاد
لان نسبته الى الكل كنسبته سائر الافراد التي يجوز تخصيصه بالاجتهاد اما مطلقا او بعد تخصيصه لقطعي والتالي باطل بالاجماع قلنا الملازمة ممنوعة
للقطع بدخوله فانه جواب والمطابقة واجبة فهذه المطابقة قرينة الدخول والتخصيص بالاجتهاد انما يجوز للافراد التي لم يدل القرينة على دخوله قطعا
فليس نسبته كنسبة سائر الافراد واجيب ايضا بمنع بطلان اللازم ولا اجماع فان الامام ابا حنيفة اخرج بالاجتهاد ولد الامة الموطوءة لسيدها من
عموم قوله عليه وعلى اله واصحابه الصلوة والسلام الولد للفراش وللعاهر الحجر فلم يثبت ابو حنيفة نسبه اي نسب ولد الامة الموطوءة منه اي من
السيد الا بدعواه مع وروده في ولد وليدة زمعة وقد كانت امة مستفرشة لما روي في صحيح البخاري وغيره انه اختصم سعد بن ابي وقاص وعبد بن
زمعة فقال سعد يا رسول الله ان اخي عتبة ابن وقاص عهد الي انه ابنه انظر الى شبهه وقال عبد ابن زمعة هذا اخي يا رسول الله ولد على فراش
ابي وفي رواية الامام ابي يوسف في الامالي قال يا رسول الله هو اخي ولد على فراش ابي فنظر رسول الله صلى الله عليه وسلم فراى
شبها بينا بعتبة فقال هو لك يا عبد ابن زمعة الولد للفراش وللعاهر الحجر واحتجبي عنه يا سودة فلم تره سودة قط ولما كان اخراج المورد غير معقول
قيل في توجيه مذهب ابي حنيفة رح ما اخرج ابو حنيفة السبب الخاص الذي هو ولد زمعة حتى يلزم اخراج المورد بل اخرج ما سواه في الحاشية القائل
العلامة الشيرازي من الشافعية وقيل عليه تنقيح المناط يدل على ان السبب الاستفراش ولا مدخل للخصوصية اي الخصوصية كونه ولد وليدة
زمعة كما لا يخفى ولا شك في متانة هذا الكلام الا انه المكلف ان يقول ان دلالة تنقيح المناط غير متيقنة لخروج السبب فان السبب هو الخاص
واما المطلق فكما ان تنقيح المناط يوجب بيته كذلك اجتهاد اخر يخرجه ولا فساد فيه وليس فيه اخراج السبب اصلا فتامل فيه فالصواب في توجيه
كلام ابي حنيفة ما نقل عن الامام حجة الاسلام الغزالي وهو ان الحديث لم يبلغه ولو بلغه لما اخرج وبذلك اي عدم بلوغ الحديث صرح الامام امام
الحرمين في البرهان اقول متبعا للشيخ ابن الهمام كل ذلك لعدم اطلاعهم بمذهب ابي حنيفة رح والقول لعدم بلوغ الحديث غير صحيح فانه
مذكور في مسنده فان الامة ما لم تصر ام ولد ليست بفراش عنده والاخراج فرع الدخول فلا اخراج للامة لغير المدعى ولدها وان كانت موطوءة

قال مطلع الاسرار الالهية الفراش كناية عن اجتماع الرجل مع اهله كالاجتماع مع فراشه فالامة الموطوءة يكون فراشا باللمس كيف ولا يفهم في العرف
من لفظ الفراش الدعوة نعم الاجتماع المذكور امر خفي لا بد من دليل دال عليه وهو الدعوة او عدم التكذيب مع ظهور الاتصال وانبساط الازدواج
ولو كان الدعوة شرطا لكان كل الاولاد المولودة من السيد المقر بالوطي لكن لم يدع الاولاد كلهم عبيدا ويقول هذا العبيد هذا كلام متين الا انه لا يكون
ان يراد بالفراش الموطوءة كما هو قريب من المعنى الحقيقي فانه يشتمل الزنا ايضا ويخرج المنكوحة الغير الموطوءة فلا بد من كون الفراش عبارة
عن حلال الوطي وهو مع كونه مشترك البعد يكون متمنا والامة الغير الموطوءة فلا بد من محل اخر قد اطلق عليه وهو عن كان موضوعة لطلب الولد
وهذا بالنكاح الصحيح واقرار السيد بالولد او الحمل كما ورد في رواية الامام ابي يوسف واما عدم انضمام عرفا فلو سلم فليس بضار الا ان هذا معنى شرعي
عرف بالقرائن واما كونها موطوءة او منكوحة كما عليه الشافعي فليس معمولا في العرف ولا اشارة اليه في الشرع بخلاف الاقرار فانه مشار اليه في
رواية ابي يوسف رح فانه استدل على الاخوة بالتولد على الفراش المقر بان ما في بطنها ولده وهذا يفيد انهم كانوا عالمين باشتراط الاقرار
ثم الاقرار واجب على السيد عند ظنه يكونه من مائه فاذا لم يقر علم انه ليس من مائه ولا يلزم كون الاولاد المولودة من السيد عبيدا عند عدم الاقرار
فانه لا ينفك عن الاقرار ولو لم يقر مع علمه فقد ترك الواجب وح يلتزم كونهم عبيدا ولا بعد فيه لان ترك الواجب يناسب شرع هذه العقوبة
وايضا لهذا الخوف يقر به ويأتي بالواجب فان الانسان بجبلته ينفر عن ترقيق ما نشأ من مائه فافهم وتأمل وما قالوا من اخراج ولد وليدة زمعة
فاجاب بقوله واما وليدة زمعة وكانت ام ولد له كما قيل يعني لا نسلم ان وليدة زمعة لم يدع ولدها ولمن ادعى فعليه البيان وهذا القدر يكفينا
لكن لما كانت الدعوة ثابتة اورد الكلام في صورة الدعوى ومع هذا لا يرد عليه انه دعوى من غير دليل ثم الدليل لاثباته امران احدهما في رواية
الامام ابي يوسف وقد مر والاخر ما المشار اليه بقوله ويدل عليه لفظ وليدة فانه فعيلة بمعنى فاعلة فالوليدة بمعنى والدة واذا اضيف الى زمعة يفاد
منه انها ولدت له من مائه وهي امته فلا يكون وطيها زنا وهذه التسمية كانت من قبل فلا بد ان يكون لولد اخر ولدته له والظاهر انه يقر الرجل
لولده فثبت امومية الولد بالولد السابق فلا يرد ان والدة اعم من ان تكون بالزنا او يكون الولد له او بغيره ثم على تقدير ان يكون له اعم
من ان يكون مع الدعوة او مع غيره ثم تنزل وقال على انه منع انه صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اثبت نسبه بقوله هو لك بل معناه هو ان
لك فانت مالكه ومعنى قوله الولد للفراش يكفي دعواك باطلة فان الولد انما يكون للفراش وليس ههنا فراش لاحد اما زمعة فلعدم الدعوة واما
عتبة فلانه عاهر فلا يرد انه على هذا لا يرتبط قوله الولد للفراش آه مع قوله هو لك ولا يطابق الجواب السؤال اصلا فان الدعوى كانت في النسب
دون الملك ولا يرد ايضا ان كون اللام للملك ممنوع بل للمطلق الاختصاص وهو قد يكون بالنسب فانه منع على منع خارج عن قانون التوجيه ويؤيده
قوله عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام لسودة بنت زمعة ام المؤمنين واما انت فاحتجبي منه فانه ليس لك باخ فان سلب الاخوة عنه لبنت
زمعة واثبات البنوة لزمعة متنافيان واشار بصيغة المجهول الى ضعفه فانه ورد في صحيح البخاري بانه شرك في الميراث وفي بعض الروايات
هو اخوك واما الامر بالحجاب فلعله انه صلعم علم انه ليس من ماء زمعة فامر بالاحتياط لما جاء لما روي من شبهه عتبة او يقال امهات المؤمنين مخصوصات
بالحجاب عمن لم يصدق النسب بالقرابة المحرمة فانهن لسن كاحد من النساء فتدبر وقالوا ثانيا لو عم الوارد على سبب خاص لم يكن لنقل السبب
الينا فائدة وقد دونوا الصحف فيه قلنا لا نسلم الملازمة وانما يلزم لو كان الفائدة منحصرة في تخصيص الحكم وليس كذلك بل فائدته منع تخصيصه بالاجتهاد
ومعرفة انه نص فيه وربما يكون معرفة الاسباب قرينة على فهم المراد وهذا اجل فائدة وقالوا ثالثا لو قال لا اتغذى في جواب من قال تعال تغد عندي
لم يعم فلا يحنث الا بالتغذي عنده قلنا ان مقتضى حقيقة الكلام العموم لكن صرف عنه الى خصوص التغذي وذلك بعرف خاص فيه دون غيره ولهذا

١٠

لو زاد اليوم وقال لا اتغدى اليوم عم وحنث بالتغدي ولو في بيته ثم على ان الامام زفر يمنع الملازمة ويقول يعم ايضا وقالوا
ثانيا على تقدير العموم عموم الوارد على سبب خاص لم يكن الجواب مطابقا للسوال والمطابقة واجبة قلنا ليس المطابقة الا كون الجواب
بحيث يفهم منه حال المسئول عنه وقد حصل ههنا معرفة حال المسئول عنه مع معرفة اشياء آخر غيره فطابق وزاد والزيادة لفائدة اخرى
لا ينفي المطابقة وقالوا ثالثا العام الوارد على سبب خاص نص في السبب فقط بالاتفاق وقد كان في وضع اللغة ظاهرا في الكل فانصرف عن
الموضوع له الى معنى مجازي وهو متعدد السبب فقط والسبب مع كل ما عداه والسبب مع بعض ما عداه فلو عم الكل فقد اريد احد معانيه المحتملة المجازية
وكان تحكما بأحد مجازات محتملة وهو باطل فلا يعم اقول بل يكون حكما بمجاز مرجوح لان الراجح السبب فقط بقرينة السوال والمحادثة قلنا اولا لا نسلم
انه نص في السبب بمجرد اللفظ بل محتمل للكل بسواء والقطع بدخوله من خارج فهو المحقق للنصوصية ولا يلزم منه كون اللفظ مجازا وانما يلزم لو كان النصوصية
من نفس اللفظ وقلنا ثانيا سلمنا النصوصية لكن النصوصية في البعض لا يستلزم المجازية لانها اي المجازية يكون بالاستعمال وهو في الكل فلا مجاز
كذا في التحرير وعبارته لا مجاز اصلا لانه بالاستعمال في المعنى لا الكيفية الدلالة وقد استعمل في الكل فهو حقيقة والظاهر انه معارضة على كونه مجازا فلا يرد
عليه شئ والمصنف حمل على المنع بعد تسليم النصوصية فاورد عليه باثبات المقدمة الممنوعة وقال قول تساوي النسبة الى الجميع اي تساوي نسبة اللفظ
الى جميع الافراد مع قطع النظر عن الخارج لازم الحقيقة بالضرورة فاذا انتفى التساوي انتفت الحقيقة فلا مجال لمنع المجازية بعد تسليم النصوصية
في البعض بل لا يكون نصوصية من اللفظ اصلا لا في الكل ولا في البعض وان قيل لعله سلم النصوصية من خارج يقال آل الى الجواب الاول فتدبر

مسئلة الجمهور قالوا قوله عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام لا يعم الامة الا من دليل خارج وهذا ظاهر وكذا نقل الراوي الفعل بصيغة
فعل لا بصيغة ظاهره العموم كما فهم صاحب التلويح كصلى في الكعبة لا يعم الاقسام والازمان والامة الا بدليل خارج لانه حكاية عن وجود جزئي واحد
في زمان معين وصدقها بمطابقتها للمحكي عنه فلا يدل على افادة وجود جزئي في زمان فلا يعم الجزئيات كلها ولا الازمان كلها فان قلت فمن
اين قال الحنفية بجواز كل صلوة من الفرض والنفل في الكعبة قلت بالقياس فانه اذا جاز جزئي واحد من الصلوة فيها علم ان التوجه الى البعض
الكعبة كاف والصلوات متساوية في امر التوجه فيجوز فيه الصلوة كلها فرضا ونفلا وزعم البعض من الشافعية ان ما روي انه صلعم صلى العشاء بعد
غيبوبة الشفق يدل على انه صلى العشاء مرة بعد الحمرة ومرة بعد البياض بناء على تعميم المشترك فردوا المعنى وقال ما ابو حنيفة صلى العشاء بعد غيبوبة الشفق
ورد ما رواه ابوداود في حديث امامة جبرئيل وصلى العشاء حين غاب الشفق فتعميم الشفقين الحمرة والبياض وان صح عنده تعميم المشترك لا عندنا فان
الشفق لفظ مشترك بين البياض والحمرة فلا يدل على تكرار الصلوة بان يكون مرة بعد الحمرة ومرة بعد البياض لكون البياض دائما بعد الحمرة فيصح
ان يراد صلى بعدهما صلوة واحدة اي صح وقوع صلوة واحدة بعدهما فحكى الراوي عنها بهذا اللفظ وهذا ظاهر فان قلت المشترك اذا عم تعلق
الحكم لكل من معنيه بالذات حتى يكون هناك حكمان لا بان تعلق بالمجموع من حيث المجموع حكم واحد فيلزم تعدد الصلوة قلت هذا هو مبنى ظنهم لكن
الحكم ههنا كون الصلوة بعد كل من الحمرة والبياض وهذه البعدية ثابتة بالنسبة الى كل بالذات ولا يلزم منه تعدد الصلوة فان شيئا واحدا
يكون بعد اشياء بالذات بالنسبة الى كل فافهم وبما يتوهم التكرار من نحو كان يصلي العصر والشمس حية بيضاء وكان يجمع بين الصلاتين في الجمع
في السفر والحديثان ثابتان بمعناهما في الصحاح والسنح الثاني يرد علينا في عدم تجويز تأخير الصلوة عن الوقت ولو في السفر والمطر وتفصيله
مذكور في موضعه واذا فهم التكرار ورد النقض فانه حكاية فعل قيل في جوابه ذلك اي فهم التكرار من لفظ كان عرفا او لا يقال ذلك اي لفظ
كان عند ... والفعل مرة كما صرح به الامام الرازي الشافعي في المحصول قال الشيخ عبد الحق الدهلوي المحدث في فتح المنان ان هذا

اى ولا امكان على المواظبة بما التكرار فما يكذبه الاستقراء في الاحاديث والله اعلم وقيل فهم التكرار من المضارع فان قولك بنو فلان يكرمون الضيف يفيد العادة
اى يفيد كون عادتهم ذلك ولو بدل بالماضي وقيل بنو فلان اكرموا الضيف لم يفد العادة هذا مطابق لما عليه بعض علماء المعاني وبناء عليه قالوا في قوله تعالى
لو يطيعكم في كثير من الامر لعنتم معناه لو استمر على اطاعتكم اطاعة بعد اطاعة قالوا انما فهم هذا باختيار المضارع على الماضي ويشير بعض كلمات الشيخ الدهلوي الى ان هذا ايضا غير ظاهر وقيل
فهم التكرار من المجموع من كان والمضارع اقول انه اقوى من الاولين لان كلمة كان فيها نوع دلالة فاذا اقترنت مع المضارع افادت العادة ويشير كلمات الشيخ
الدهلوي الى انكاره ايضا وصرح بان كان يفعل لا يفيد التكرار والمواظبة اصلا المسمون حكاية الفعل قالوا اعم نحو سهى رسول الله صلى الله عليه وآله وصحابه وسلم فسجد وفعلت
انا ورسول الله صلى الله عليه وآله وصحابه وسلم اى التقى الختانان فاغتسلنا والحديثان ثابتان في الصحاح قلنا لا نسلم انه عم بنفسه كونه حكاية بل من خارج وهو الحديث القولي
اما في الاول فقوله عليه السلام لكل سهو سجدتان رواه الامام احمد واما في الثاني فقوله صلى الله عليه وآله وسلم اذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل فعلته
انا ورسول الله رواه الترمذي عن ام المؤمنين عائشة الصديقة رضا او الدليل وقوعهما بيانا لمجمل الصلوة والجنابة او عم من تنقيح مناط التفريع فانه بظاهره دل على ان سجد
سهلة بالسهو وان الغسل بتلاقي الختان هذا والله اعلم بالحكمة مسئلة اذا حكى الصحابي حالا وقيل في تحرير المسئلة اذا حكى الصحابي قولا بلفظ ظاهر العموم نحو قضى
عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام بالشفعة للجار وقد وجدت مكتوبا بخط مطلع الاسرار الالهية وثبت من طرق عديدة نهى صلعم عن بيع الغرر رواه ابو داود وحمل على
عموم الكل عند فيجب الشفعة لكل جار ويفسد جميع البيوع التي فيها غرر عندنا وليس هذا من حكاية الفعل في شيء كما زعم صاحب التلويح خلافا للاكثرين من الشافعية
لنا انه اى الصحابي الراوي عدل قطعا فلا يكذب على الرسول صلعم ضابط فلا ينسى عارف باللغة فلا يخطئ في فهم العموم ولا يظن غير العام عاما فالظاهر من حاله المطابقة
اى مطابقة حكايته لما حكيت عنه فلزم العموم في المحكي عنه الشافعية قالوا يحتمل ان يكون قوله عم المحكي عنه خاصا فظن الصحابي اياه عاما ومع قيام هذا الاحتمال لا يثبت عموم
المحكي والاحتجاج بالمحكي لا الحكاية فسقط الاحتجاج بالعموم قلنا هذا الاحتمال خلاف الظاهر من علمه باللغة ولو ابدى مثل هذه الاحتمالات لادى الى سقوط الاحتجاج
بالسنة فان النقل بالمعنى شائع بل في البعض مقطوع ويحتمل عدم المطابقة بان ظن غير العام عاما او المستعمل في الحقيقة مستعملا في المجاز وبالعكس ولعمري ان قولهم هذا كبرت
كلمة تخرج من افواههم اقول علم الحاكي وقوة فهمه لا يقتضي عموم المحكي صيغة فيجوز ان يكون الفهم بتنقيح المناط والقرائن الاخر واما الكلام فيما هي في العموم لغة
وهذا ليس بشيء فان عادتهم الشريفة كانت الاباء عن نسبة ما استنبطوا بآرائهم اليه صلعم وما كانوا يحدثون الا ما سمعوا وذلك من كمال ورعهم واحتياطهم والاسناع لهذا [illegible]
[illegible] اصلا كما لا يخفى على من تتبع احوالهم مسئلة المقتضى ما استدعاه صدق الكلام او صحته من غير ان يكون مذكورا في اللفظ اى الامر الغير المذكور اعتبر لاجل
صدق الكلام او صحته ولولاه لاختل احدهما فعلى هذا فالمحذوف منه فانه غير مذكور اعتبر لتوقف الصدق او الصحة عليه وهذا اصطلاح الشافعية والقاضي الامام ابي زيد
مثاله [illegible] قوله عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام رفع عن امتي الخطاء والنسيان فان صدقه لا يتصور الا بتقدير شيء فان كان خاصا او عاما بعينه من دون
احتمال الاخر فذاك الخاص او العام فيقدر ومنع عمومه لعدم كونه لفظا او لعدم دخال المحذوف فيه كما وقع عن القاضي الامام كما وهم ليس بشيء لان المقدر كالملفوظ
في الافادة بالعموم والخصوص واما من فسره بمعنى يفهم التزاما لاجل تصحيح الكلام وصدقه مثل المأكول في لا اكل والمبيع في اعتق عبدك عني بالف لا مثل الحديث
[illegible] غير ملفوظ [illegible] الحقيقة [illegible] كما فعل الامامان فخر الاسلام وشمس الائمة وصدر الاسلام فلا يتوجه اليه هذا الرد ثم مقصودهم
في نفي العموم [illegible] الاحكام من جهة التخصيص وغيره لا في الاستغراق مطلقا كيف وقد اجمعوا على الحنث [illegible] هذا المقتضى ويصح بانه لا عموم
[illegible] على من نفى العموم عنه مع ادخال المحذوف فيه واشار في التحرير حيث قال [illegible] لكونه لفظا ليس بشيء لقوله ههنا الى ان
[illegible] غير صورة المحذوف كما ينبغي ان يفهم هذا المقام [illegible] الكلام [illegible] بحيث يصح به الكلام لواحد
[illegible] خلافا للشافعية رحمه الله تعالى [illegible] ان اختلف احكامها بان يكون مع تقديره

مقید بحکم آخر و لا سیما مجمل فیتوقف الی ان یتبین المراد وان لم یختلف احکامها فالمقدر المنتشر یعنی الخیار الی المخاطب فی التقدیر
ولا یتوقف اصلاً قال فی الکشف ورأیت فی بعض کتب اصحاب الشافعی انه متی دل العقل او الشرع علی اضمار شیء فی کلامه صیانة له عن التکذیب ونحوه
وثمه تقدیرات یصح الکلام بایها کان لا یجوز اضمار الکل وهو المراد من قوله المقتضی لا عموم له اما اذا تعین احد التقدیرات بدلیل فیقدر کظهوره فی
العموم والخصوص حتی لو کان مظهره عاما کان مقدره کذلک کذا لو کان خاصا وعلی هذا فلا نزاع فافهم لنا فی التقدیر الواحد کفایة لاجل التصحیح
بالفرض فتقدیر الزائد من غیر ضرورة والضرورة تقدر بقدرها اذ التقدیر انما کان لضرورة التصحیح فلا یقدر الزائد الشافعیة قالوا اولا اضمار
الکل کرفع احکام الخطاء اقرب الی الحقیقة کرفع ذات الخطاء فان انتفاء جمیع اوصاف الذات اقرب الی نفی الذات والمجاز الاقرب اولی من
الابعد اقول کلیة امی کاینة اقربیة اضمار الکل ممنوعة لجواز ان یکون المقتضی فی الاثبات نحو انما الاعمال بالنیات علی ان اضمار الکل کاثرة
مجازات کما مران الاضمار والمجاز فی مرتبة وغلبة المجاز اولی فهنا مانع عن الحمل علی الاقرب ویحتمل ان یکون معارضة ومن ههنا ای ومن
اجل لزوم کثرة المجاز قلنا الاجمال وان کان خلاف الاصل اولی من التعمیم تعمیم التقدیرات وقد یجاب تارة کما فی التحریر بان الحمل علی المجاز
الاقرب انما هو اذا لم ینفه الدلیل وکون الموجب لاضمار البعض ینفی اضمار الکل لانه لا مقتضی اقول موجبا لضمار البعض لا ینفی اضمار الکل و
اقتضاء البعض مطلقا اعم من اقتضاء الکل او البعض فقط والمنافی لاضمار الکل هو هذا لا ذاک وانما الکلام فی ان ایها ترجح ولو من خارج فتدبر
وهذا الکلام واه فان اقتضاء اضمار البعض ضرورة صحة الکلام تقتضی تقدیر واحد ایا کان وینفی الزیادة علی الواحد لکونه من غیر ضرورة کما مر فی
دلیل المختار فالمقتضی للتقدیر انما یقتضی تقدیر البعض فقط ولا شک فی نفیه تقدیر الکل فافهم وقد یجاب تارة اخری کما فی المختصر بان باب غیر الاضمار اکثر
وهذا یقتضی ان لا یضمر شیء ودلیلکم یقتضی ان یضمر الکل فوقع التعارض بینهما و بقی دلیل اضمار البعض سالما فیعمل به فان قلت کثرة باب غیر الاضمار کما یعارض دلیل اضمار
الکل کذلک یعارض دلیل اضمار البعض قلت اعله بناء علی الترجیح بکثرة الادلة وایضا هذا الدلیل انما یعارض دلیل تقدیر الکل معا واما تقدیر البعض فمقطوع
غیر قابل لان یعارضه شیء قال فی الحاشیة وبهذا یندفع ما اشار الیه بقوله ورد هذا الجواب بان الکلام علی تقدیر لزوم الاضمار صونا عن الکذب
فی کلام الشارع فلزوم الاضمار مقطوع فلا یعارضه اصالة عدم الاضمار وجه الدفع ان الصون عن الکذب انما یقتضی تقدیر البعض ایا کان
واما تقدیر الزائد فلا یقتضیه الصون فالاصالة لا یعارضه بل یعارض تقدیر الکل معا فیتساقطان وینفی تقدیر الکل معا بلا دلیل فلا یثبت ویبقی
تقدیر البعض فقط سالما ای البعض کان فتدبر واما ما اجاب هذا الزیدان التقابل التام بین الایجاب الکلی والسلب الکلی لا بینه وبین الایجاب الجزئی فلیس
بشیء کما لا یخفی و قالوا ثانیا اذا قیل لیس فی البلد سلطان فهم نفی جمیع الصفات السلطانیة من العدل والسیاسة والنفاذ والحکم وغیرها فیقدر
الکل قلنا هذا مثال جزئی لا یثبت حکما کلیا بل ذلک یعرف خاص فیه فلا یقاس علیه غیره من الصور علی انه یجوز ان یکون من عموم المقدر ای
صفة السلطان لا من قبیل عموم التقدیرات فلا یدل علی جواز عموم التقدیرات مع انه یحتمل ان یراد بالسلطان وغایة جوازه اطلاقا للمحل علی الحال
فلا یکون من باب التقدیر حتی یفیدکم اقول ذلک ان تمنع الملازمة وهی فهم نفی جمیع الصفات عند هذا القول انما المفهوم منه نفی من تجمع
هذه الصفات علی طریق استعمال السلطان فیه مجازا من قبیل الاستعارة لتشبیه الجامع بین هذه الصفات بالسلطان لا ان ههنا تقدیر المعنی تجمع الصفات
حتی یرد علیه انه قد لزم حینئذ ایضا کثرة التقدیرات فان المقدر من تجمع صفة للسلطان وصفة اخری له وهکذا فافهم مسئلة قالوا اطلاق ان الحکم رفع
کلزوم الضمان او البراءة عنه وذخروی وهو الثواب او الاثم والحدیث یحتمل التقدیرین من رفع ضمان الخطاء والنسیان او رفع اثم الخطاء و
والنسیان والملازمة بینهما او قد ینتفی الاثم ویلزم الضمان کما اذا اتلف مال مسلم بالظن انه مال الکافر واکل المضطر مال المسلم فلولا الاجماع علی ان

الاخروي اي الاثم مراد في الحديث لتوقف فيه لانه لصير حينئذ محملا لكنه اجمع عليه فانتفى التقدير الاخر وهو الضمان فسدت الصلوة بالتكلم خطاء ونسيانا خلافا للشافعي رحمه الله تعالى لعموم الاحاديث الحاكمة بالفساد بالكلام من غير معارض فان قلت فلم يفسد الصوم بالاكل ناسيا قال وانما لم يفسد الصوم بالثاني اي بالنسيان فقط للنص الاخر الدال عليه وهو ما روى الشيخان عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه واله وسلم من نسي وهو صائم فاكل وشرب فليتم صومه وانما اطعمه الله وسقاه وقياس الشافعي الاول اي حال الخطاء عليه لا تقتصر ناههنا لان الكلام في عدم ايجاب الحديث المذكور لا في دليل آخر مع انه قياس مع الفارق لندرة الاكل مع التذكر للصوم فلا ضرورة فيه حتى يقتضي دون الاكل ناسيا فانه غالب الوجود والانسان يبتلي به كثيرا فيليق به العفو وايضا الاكل مع التذكر لا يعري عن نوع جناية من عدم التثبت والاحتياط دون الاكل ناسيا فانه عار عن الجناية مطلقا والنسيان من قبل صاحب الحق فلا يصلح جناية فالعفو حال عدم الجناية لا يستلزم حال الجناية فتدبر ولا يقاس الصلوة على الصوم فيحكم بعدم فساد ها مع التكلم ناسيا كالصوم مع الاكل ناسيا لان عذره اي كون الناس معذورا حين عدم المذكر كما في الصوم فانه لا يذكر لكون عدم الاكل للعبادة لا للعادة للضرورة او لعدم الجناية وشيئها لا يستلزمه اي لا يستلزم كونه معذورا مع وجوده اي المذكر وهو هيئة الصلوة فانه فلا ينسى مع وجود المذكر فلا ضرورة وايضا لا يعري عن نوع جناية للتساهل وعدم الالتفات الى المذكر فلا ينسب هذا النسيان الى صاحب الحق من كل وجه ولذا اي عدم صحة قياس حال المذكر على حال عدمه وجب الجزاء بقتل المحرم الصيد ناسيا ومثل هذا الفرع فرع اخر وهو ان قوله عليه وآله السلام انما الاعمال بالنيات لا بد فيه من تقدير وهو اما صحة الاعمال او ثواب الاعمال ولولا الاجماع على الثاني ليتوقف لكن الاجماع على الثاني فنفي الاول فلا يبطل صحة الوضوء والغسل لفقدان النية ولا يوجب الحديث وجوب النية فيهما بل لاثبات عليه فاقد النية واعترض في التلويح ان الاجماع على تقدير الثواب ممنوع لزوم النية للثواب مجمع عليه ولا يلزم منه ان المقدر في الحديث ذلك ان تجيب عنه بان الاجماع نقله الثقات فلا وجه للمنع ولو سلم فيمكن التقرير بان الاجماع اتفق على موافقة الحكم لدليل لا يوجب كونه هو الدليل ان الثواب لا يحصل الا بالنية حتى قالوا ان المصلي على ظن الطهارة يثاب ولو كان خطاء وكذا الا يأثم الناسي والخاطي بخلاف الحكم الدنيوي فانه لا اجماع فيه فيقدر تقدير القيد الحكم الاجماعي المقطوع ويتوقف في المشكوك فلا يعارض اطلاق آية الوضوء والغسل واطلاق ايات الضمان واحاديثه ثم انه لا حاجة كثيرا الى التمسك بالاجماع فان شان نزول هذا الحديث الهجرة فان هجرة الاكثر كانت لمحبة الله ورسوله وهجرة البعض لكسب الدنيا من التجارة والنكاح فقال رسول الله صلى الله عليه واله وسلم هذا القول ويدل عليه سياقه ايضا ولم يأمر بتجديد الهجرة مع كونها فرضا فعلم ان الصحة غير مقدرة ولو كانت تفسد الهجرة لانها المورد ولامر عليه السلام بالتجديد وعلم ايضا بالقياس عليها عدم اشتراط النية في صحة الواجبات التي تكون وسيلة الى اداء العبادات الاخر هي واما الحديث المذكور في المتن فتقدير في كتب الحديث وبهذه العبارة ان الله تجاوز عن امتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه والمتبادر منه التجاوز عن الاثم اعترض ايضا بانه يجوز ان يقدر الحكم العام للحكمين الدنيوي والاخروي في الحديثين فيكون المعنى انما حكم الاعمال بالنيات ورفع حكم الخطاء والنسيان فينتفي الصحة والثواب بانتفاء النية ويجب انتفاء الضمان بالخطاء والنسيان والجواب عنه ظاهر فان هذا ايضا محتمل فاحتمل ههنا ثلث تقديرات الثواب او الاثم والصحة او الفساد والتقدير المشترك لكن الاجماع على خصوص تقدير الثواب والاثم نفاه كما نفي تقدير الصحة والضمان وما اجيب بان اطلاق الحكم على الصحة والثواب وعلى الضمان الاثم لم يكن في الاطلاق القديم وقت رسول الله صلعم وانما هو عرف خاص فيما بين الفقهاء المتشرعة فلا يمكن ان يقدر في كلامه صلعم الحكم بالمعنى العام بل انما المقدر الصحة او الثواب والاثم او الضمان ففيه ان اطلاق الحكم على المعنى الاعم وان لم يكن لكن المعنى العام الشامل كان معتبرا لانه لا يقدر لفظ يدل على هذا الاعم وان كان مجازا فتامل **فرع** آخر في قول الرجل لامرأته طلقي نفسك لصح فيه

بنية الثلث فوهم انه من باب اضمار الكل فان الطلاق مضمر ليس بملفوظ فاجيب بانه متضمن للمصدر لغة فلا اضمار لان معناه اوجدي طلاقا فليكن
المصدر مدلولا له بالتضمن والمصدر يصح فيه نية الثلث كما في انت الطلاق او طالق طلاقا فانه يصح فيه نية الثلث ولقائل ان يقول انه قد سبق
ان اللفظ المفرد لا يدل على معان كثيرة لوضع واحد وان الدلالة التضمنية متحدة مع المطابقة فلا يصح التصرف فيها بل مثل هذه الدلالة مثل
الالتزامية المنطقية ولك ان تجيب عنه بانه لا شك ان هذه الدلالة ملحوظة للمتكلم فان ههنا امرين المادة والهيئة والمادة تدل مطابقة على المصدر
فيصح التصرف فيه بخلاف المدلول الالتزامي المنطقي الغير الملحوظ للمتكلم مع انه قد مر ان الحكم باتحاد الدلالتين امر عسير جدا فتذكر اقول هذا منقوض
بنحو لا اكل فانه ايضا متضمن للمصدر فيصح فيه نية الكل دون الماكول دون الماكول فتامل اشارة الى الجواب بان المصدر المتضمن فيه نفس الاكل المصدر
للفعل وهو مطلق من حيث هو لا يجوز تقييده بحال بخلاف طلقي فان التضمن فيه مصدر آخر وهو الطلاق صالح لان يتصرف فيه فيراد به طلاق دون
طلاق هذا محصول ما في الحاشية ولك ان يفرق بان افراد الاكل باعتبار تقييده بالماكول دون الماكول كالاكل التفاحة او الاكل الخبز لا يصح ان ينوى
لان التقييد بالمفعول لم يعتبر ولم يلاحظ واما افراده باعتبار ذاته وهي انواع حركة اللحيين فلا يلتفت اليه فيه عرفا بخلاف الطلاق من البائن او الرجعي
فتدبر وتنقض في المشهور بطالق فانه اذا قيل انت طالق لا يصح نية الثلث مع ان المصدر متضمن فيه ايضا ودفع بان الطلاق المذكور فيه وصفها وهو
اثر التطليق وتكرر الاثر بتكرر المؤثر الذي هو التطليق والمؤثر غير مكرر فلا يتكرر الطلاق الذي من صفات المرأة وانما لا يتكرر التطليق المؤثر لان اثباته
لتصحيح الحرية من باب المقتضى فلا يقبل العموم وتفصيله ان انت طالق وطلقتك اخبار عن اتصاف المرأة بالطلاق فلا بد من وقوعه قبل الخبر ليصدق
فيثبت الايقاع من الزوج لتصحيح الخبرية فهو من باب المقتضى الغير المقدر ولا عموم له ولا تعدد فيه فلا يتعدد الطلاق هذا وفيه نظر فانا سلمنا الخبرية وسلمنا ان
الايقاع من باب المقتضى لتصحيح الخبرية لكن لا يلزم منه ان لا يصح نية الثلث فانه لما نوى الثلث قصد الحكاية عن اتصاف المرأة بالطلقات الثلث فلا بد
من اعتبار ايقاعها كذلك لتصحيح الخبرية ولا ينافي قولهم المقتضى لا يعم ولا يتعدد لما قلنا لان المراد انه لا يعم عموما يقبل التخصيص فلا يتعدد تعددا يقبل
النقصان ثم ان ما ذكرتم بعينه جار في انت طالق طلاقا فان التطليق ههنا ايضا من باب المقتضى فينبغي ان لا يعم ولا يتعدد فتامل وقد يقال انت طالق
منقول الى الانشاء الواحدة عرفا فانه قد يجيء من الاثنين والثلث لا لفظا له فلا يصح نية الزائد وعلى هذا لا يرد شيء لكن ان دل دليل على هذا النقل وانما هو تحكم
محض فتدبر مسئلة المفهوم المخالف عند قائليه عموم لجميع ما وراء المنطوق خلافا للغزالي الامام حجة الاسلام فقيل النزاع لفظي لعوده الى ان العام
هل هو ما استغرق في محل النطق وبه يقول الامام حجة الاسلام فنفى العموم عنه او ما استغرق في الجملة سواء كان في محل النطق او غيره كما يقول به الجمهور
فاثبتوا العموم اقول لا خلاف لاحد من قائلي المفهوم في ثبوت نقيض الحكم لا في محل النطق عموما بل الخلاف انما هو في اطلاق لفظ العام عليه ورد هذا بان
كلامه لا يساعده والظاهر من كلامه انه بني على عدم كونه لفظا وقال في التحرير جاز ان يقول الامام الغزالي بثبوت النقيض للمسكوت على العموم
وينسبه الى الاصل لا الى المفهوم بان لا يكون للفظ دلالة على ثبوت الحكم فيما وراء المنطوق لا نفيا ولا اثباتا فيبقى المسكوت على ما كان قبل فيبقى الحكم
بعدم مقتضيه فلا يكون من العموم في شيء اذ لا بد فيه من الدلالة وهذا كطريق الحنفية النافين للمفهوم بعينه اقول اولا الكلام بعد تسليم المفهوم وهذا
بالحقيقة انكار له واقول ثانيا ان الحنفية تثبت النقيض في المسكوت عموما الى الاصل لا يصح اذ ربما يكون المفهوم وجوديا فلا يمكن استناده الى الاصل وهذا
ايضا لا يصح عموما فان بعض الوجوديات ايضا ينسب الى الاصل لكن لا يضر المورد لا يراد ان لا يتوجهان اليه اصلا فانه من ابن علم ان هذا الحبر الامام تكلم بعد
تسليم المفهوم وعبارته المنقولة في التحرير من المستصفى النزاع عائد الى ان العموم من عوارض الالفاظ خاصة ام لا فان من يقول بالمفهوم قد يظن للمفهوم
عموما ويتمسك به وفيه نظر لان العام لفظ تتشابه دلالته بالاضافة الى المسميات والتمسك بالمفهوم ليس تمسكا بلفظ بل بسكوته فاذا قال في سائمة الغنم زكوة فنفي

(ونحو الاكل دون الماكول)

(ونحو تكرر الاصل)

المذكور عن المفهوم فانه ليس بلفظ حتى يعم او يخص ويجوز ان يكون حاصله ان القائل بالمفهوم لظنه عاما وتمسك به وفيه نظر فانه لا يصح عند نا ذو ليس اللفظ هنا
ولا عليه كما زعموا بل هو تمسك بالسكوت فان المسكوت يبقى على ما كان والاصل في الاحكام العدم فيلزم انتفاء الحكم فلا يكون عاما ولا يصلح التمسك به ثم
ليس المقصود ان لكل كلام مفهوما عاما فينسبه الى الاصل بل المقصود ان المفهوم لو كان فيثبت بالسكوت لا بدلالة اللفظ فانه فرع الثاني ايضا وعلى هذا فالنزاع
معنوي مبني على خلاف اخر معنوي فتدبر وقيل ليس النزاع لفظيا بل النزاع في ان العموم الملحوظ للمتكلم فيقبل التجزي والخصوص في الارادة ام لا ملحوظ
للمتكلم بل هو لازم عقلي كالماكول في الاكل عند الحنفية فلا يقبله وهو مراد الامام الغزالي قدس سره فالنزاع في العموم القابل للتجزي فاثبته الجمهور وانكره
هذا الحبر المقدام رح وان تذكرت تحقيق ما قد سلف يعينك على فهم هذا وما ورد عليه ان كلامه لا يحتمل هذا التوجيه حيث قال في رده اي رد القائلين بعموم
المفهوم لان العام لفظ تتشابه دلالته والتمسك بالمفهوم ليس تمسكا باللفظ بل بالسكوت فان ظاهره ان النزاع في اتصاف المفهوم بالعموم لا كونه ملحوظا للمتكلم وايضا
يرد عليه ان كون المفهوم غير ملحوظ المتكلم غير معقول على تقدير القول به فاذا كان دلالة اللفظ عليه بالوضع كان المتكلم ملاحظا له مستعملا للفظ فيه فالعموم
فيه لو كان كان قابلا للتجزي والخصوص كما في سائر الالفاظ العامة وايضا الحكم على الشيء من غير اتصاف ما يغايره بنقيضه غير معقول فلا يكون المفهوم لازما عقليا
ولو حمل كلام القائل بان العموم استغراق يقصد من اللفظ ولا دلالة ههنا للفظ بل قد يفهم بالسكوت عن الحكم عليه انتفاء الحكم كما يفهم اللوازم العقلية لا كما الى
ما في التحرير ولا يرد عليه شيء اقول ليس النزاع كما ظنوا بل النزاع في ان المفهوم هل يتشابه دلالته على الافراد فيكون عاما فان تشابه الدلالة معتبر فيه او يتفاوت
الدلالة عليها فلا يكون عاما والحق انه يجوز ان يتفاوت في الانفهام فان قولك في القتل العمد قود دلالته على عدمه في الخطا يتفاوت دلالته على عدمه في شبه العمد
كانها في الاول اظهر دون الثاني فافهم وفيه نظر فان الدلالة على المفهوم وضعي ولا شك ان تساوي نسبة الافراد اليه من لوازمه فلا يمكن كون الدلالة
على افراد المسكوت متفاوتة وانما كان التفاوت من خارج فلا يضر العموم كما ان دلالة العام على سبب نزوله اقوى منها على ما سواه وان قيل المقصود ان
ليس دلالته عليه بالوضع فلا يتشابه قلت هذا بالحقيقة انكار للمفهوم وقد كان على زعمه الكلام بعد التسليم فتدبر **مسئلة** مثل قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم
لا يقتل المسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده رواه ابو داود والنسائي لكن بزيادة الاحرف التنبيه معناه لا يقتل ذو عهد في عهده بكافر لانه لو لم يقدر شيء لامتنع
قتله مطلقا لان المعنى حينئذ يكون لا يقتل ذو عهد اصلا لا بمؤمن ولا بكافر وانه باطل اتفاقا فلا بد من التقدير فيقدر اللفظ المذكور سابقا في المعطوف عليه
للقرينة اي بقرينة ذكره سابقا فيكون عاما صيغة لان المقدر كالملفوظ وما في بعض شروح المنهاج انه لا يقدر شيء والمعنى لا يباح قتل ذو عهد اصلا فانه لما
حرم القصاص في قتل المسلم الكافر وعلم ان ومدفي حالا من دم المسلم كان الوهم يذهب الى انه مباح الدم فدفعه بقوله ولا ذو عهد في عهده اي لا يقتل
ذو عهد ما دام في عهده فان قتله حرام ففيه انه خلاف المتبادر من سوق الحديث لا يدرح من التقدير ايضا فانه لا يحرم قتله مطلقا بل يباح لاجل القصاص وقطع
الطريق وغيرهما من الحقوق فلا بد حينئذ من تقدير بغير حق من الحقوق ولا شك ان تقديره في المعطوف عليه اولى وهذا معنى قول الحنفية على ما نقله الشافعية
كلما عم المعطوف عليه عم المعطوف قال الشيخ ابن الهمام انه خرج مخرج المسئلة اصولية هي ان الجملة الناقصة اذا عطفت على ما قبلها المقيد بالقيود التي قيد فيها انها
عام فعام واشار الى الاستدلال بقوله لان العطف للتشريك بين المعطوف والمعطوف عليه فاذا تقيد حكم المعطوف عليه بقيد وجب تقييد المعطوف به ايضا
لئلا يفوت الشركة في الحكم الا بدليل صارف فلا تقييد خلافا للشافعية رح فعنده لا تقييد وعليه النحاة كافة وعلم انه صرح النقاة بانه لا يوجد هذه المسئلة في الكتب مشائخنا
ويشهد اليه التحرير ايضا وانما استنبط غيرنا من هذه الفريعة ولا يصح الاستنباط اصلا فانه على هذا يصير القول بانه لو لم يقدر شيء الخ مستدركا ضائعا ولانهم
الاستدلال يكون العطف للتشريك ايضا فان التشريك في اصل الحكم مسلم ولا ينفع وفي الحكم المقيد ممنوع ثم ان مخالفة النحاة كافة وان لم يكن حجة
عند معارضة اقوال المجتهدين كما يجيء لكن يصلح مرجحة عند وقوع الشك في كونه قولهم فلا يستنبط من كلامهم مخالفا لراي النحاة اجمعين فالحق عند هذا

١١

القيد اقول ان يستنبط هذه القرينة من ان الجملتان لما تمت المعطوفة على ما قبلها لا يصح تعلق حكم الا بتقييدها لا بتقييد معتدد فيقدر القيد الذي في المعطوف عليه دون القيود الاخر ان هاهنا ان عاما او خاصا فخاص وهذا ظاهر جدا فان العطف قرينة قوية عليه وكذا التشريك فتدبر وانصف ثم هو اي الكافر المقدر في المعطوف مخصوص بالحربي لقتله بالذمي اجماعا وتخصيص المعطوف يوجب تخصيص المعطوف عليه بما خص به المعطوف عندهم وذلك لان هذا عكس نقيض ان عموم القيد في المعطوف عليه يستلزم تقدير عمومه في المعطوف خلافا للشافعي فيجوز عندهم اي الحنفية قتل المسلم بالذمي بعموم آيات القصاص وعدم معارضة هذا الحديث اياها ثم انا لا يحتاج الى هذا الوجه كثيرا في الاستدلال لعموم الآيات في القصاص فان هذا الخبر لا يصلح المعارضة لانه خبر واحد فلا بد من تاويله ولعل ما ذكر فنزل ويصير الزاما على الخصم لمفهوم المخالفة فان مفهوم لا يقتل بكافر حربي يقتل بكافر غير حربي فتدبر الشافعية قالوا اولا لو كان كذلك اي لو كان التقييد بقيد عام في المعطوف عليه موجبا لتقييد المعطوف به للزم تقييد عمرو في نحو ضربت زيدا يوم الجمعة وعمرا بيوم الجمعة لانه جملة ناقصة عطفت على مقيد فيجب تقييدها لان العلة وهو ان العطف للتشريك مطلقا مشترك بين الحديث وبين هذا المثال قلنا ملتزم ظهوره اي ظهور التقييد بيوم الجمعة فان الجمع بحرف الجمع كما في التشبه والجمع كالجمع بلفظ الجمع في افادة المعنى ولو قيل ضربت يوم الجمعة الزيدين وجب تقييد ضربهما بيوم الجمعة فكذا في صورة العطف فان قلت هذا مخالف لما عليه النحاة فلا يصح قال ومخالفة النحاة في نحوه في نحو اي في جانب عن الصواب لان المجتهدين هم المتقدمون في اخذ المعاني من قوالبها فلا يقدم قول النحاة على قولهم فلا يعارض وفيه ان عدم المعارضة مسلم لكن اذا ثبت النقل وههنا لم يثبت انه استنبط غير متبعهم من بعض فروعهم وقول النحاة لا يعزم عن مثل هذا وشاملا الجمع بحرف الجمع للجمع بلفظ الجمع ليس على الاطلاق بل في الاشتراك في اصل الحكم لا في التقييد كذا قيل الحق في الجواب منع الملازمة بانا انما نقول لوجوب التقييد بما في المعطوف عليه فيما اذا لم يصح المعطوف بدون التقييد بقيد وليس في المثال المضروب كذلك وان احتيج المعطوف الى التقييد لوجب ما في المعطوف عليه وقالوا ثانيا لو كان الكافر في المعطوف عاما لكان الكافر الاول الذي في المعطوف عليه للحربي فقط لانه عندكم مخصوص به فيفسد المعنى فانه يلزم منه ان لا يقتل ذمي بحربي بخلاف المسلم قلنا قد خص الثاني ايضا كما مر فلا نسلم الملازمة وقد اعترض في شرح الشرح بان الكافر الاول خاص البتة سواء قدر الكافر الثاني عاما او لا يقدر عاما فلا معنى للملازمة بين تقدير الثاني عاما وخصوص الاول قيل في الجواب هذه اتفاقية عامة هي ما حكم فيها بصدق التالي على تقدير فرض المقدم سواء كان كاذبا او صادقا من غير علاقة بل بمجرد صدقه في الواقع ويكفي ذلك في المطلوب فيه انه لا يكفي فان الاتفاقية العامة غير منتجة في القياس الاستثنائي اقول ليست اتفاقية بل المعنى لو عم الثاني لكان عاما مع خصوص الاول وهذه لزومية كما لو قيل لو وجد الشمس كان منحصرة في هذا الفرد فافهم ولو كانوا اقرروا الدليل من اول الامر لو عم الثاني لعم الاول لان عموم الثاني لاجل عموم الاول لم يكن يرد هذا القيل والقال والله اعلم بحقيقة الحال

التخصيصات وهو اي التخصيص قصر العام على بعض مسمياته في الارادة وقد يقال التخصيص لقصر اللفظ مطلقا عاما او غير عام على بعض مسماه فيتناول تقييد المطلق قيل في القصر الواقع في التعريف قصور فلا يخرج منه نسخ البعض فانه قصر على بعض مسميات العام واجيب بان هناك ليس قصرا على البعض فانه ارادة البعض من اول الامر بل اريد هناك الكل ثم رفع البعض اي حكمه بخلاف التخصيص فانه القصر بالمعنى المذكور فادر وان النقض باعتبار الحالة الثانية باق وهي التخصيص الثاني فانه كان المخرج بالتخصيص الثاني داخلا حين التخصيص الاول ثم خرج فلا يكون قصرا فيخرج من الحد مع انه من المحدود اقول ليس الاستعمال للعام الا واحدا فلا يتعدد الا رادة بان يراد اولا جميع ما بقي من التخصيص الاول ثم يراد بعضه وهو ما بقي من الثاني بل يراد من بدو الامر ما بقي بعد التخصيصين فيصدق القصر هناك ولو تعدد الاستعمال لتعددت الارادة فيراد في استعمال ما بقي بعد التخصيص الاول وفي اخر ما بقي بعد التخصيصين فيكون تخصيصا بالنسبة الى هذا الاستعمال دون الاول وحينئذ يجوز ان يكون الناسخ في استعمال وهو الاول مخصصا في استعمال اخر ولا فساد فيه نعم يشكل على رأي من جوز تاخير المخصص الثاني فانه لا قصر حينئذ

مبين الاستقلال بل بعد ذكر المخصص الثاني بل لا يشكل على رائه ايضا فان المتكلم بالعام المخصص بمخصصين واحدهما متاخر اراد بما بقي من تخصيص الاول والثاني ففيه قصر بحسب الارادة وان علم بعد ذكر المخصص فهو يلزم التجهيل لكن لا يضر التعريف على رائه والحق ان المتراخي ناسخ مطلقا اولا كان او ثانيا فلا يضر الخروج فلا يرد شيء واكثر الحنفية خصصوه بمستقل مقارن فالتخصيص قصر العام على البعض بمستقل مقارن فالاستثناء ونحوه من الصفة والشرط وبدل البعض والغاية ليس منه عندهم وظاهر هذا ان الخلاف بيننا وبين الشافعية لفظي راجع الى الاصطلاح وبه صرح كثير من الشافعية والحق ان الامر ليس كذلك بل النزاع نزاع معنوي فعندهم تقييد العام بغير المستقل قصر له على بعض احاده فالمراد من هذا الامر ما بقي عندهم وعندنا لا قصر الا في المستقل المقارن واما غير المستقل فلا قصر فيها اصلا وبيانه انه لو كان الشرط قاصرا للعام لكان المراد من الرجال في قوله اكرم الرجال ان كانوا هاشميين الهاشميين فيكون المعنى اكرم الرجال الهاشميين ان كانوا هاشميين وفساده ظاهر وكذا في الصفة يلزم ان يكون المراد من الرجال في اكرم الرجال العلماء الرجال العلماء ويكون المعنى اكرم الرجال العلماء العلماء وكذا في الغاية يكون المراد من المسلمين في اكرم المسلمين الى القرن الثالث المسلمين الذين في احد القرون الثلثة فيكون ضرب الغاية ضائعا لا معنى له وكذا يكون المراد من الرجال في جاءني الرجال اكثرهم الاكثر منهم فيكون البدل بدل الكل من الكل ولا خفاء عند احد انه لا يفهم عرفا هذه المعاني من هذه التركيبات فالمعنى في الشرط الحكم بالاكرام للكل بشرط الاتصاف به اي الكل محكومون بالحكم المعلق الا انه لا يوجد الشرط في البعض فلا يتنجز الحكم فيه وهذا لا يحوج الى ان يريد قصر الحكم المعلق على وجود الشرط كما لا يخرج الحكم الى التنجيز في شيء من الافراد في نحو ان كان الاثواب حميرا كان ناهقا فلا قصر في الاستعمال كذا ههنا واما في الصفة فلان جنس الموصوف اولا ثم يقيد بالصفة ثم يعتبر عمومه في افراد المقيد وهذا ليس من القصر في شيء بل من توضيح التعميم في هذه الافراد فقط وفي الغاية يكون الحكم على افراد الجنس مغيا بالغاية واما في بدل البعض فالمراد من العام كل الافراد لكن لا لان يتعلق بها التصديق والتكلم به بل لان يجعل توطئة لان يصدق او يكذب ببدله بقي الاستثناء وسنذكر ان لا قصر هناك بل العام باق على عمومه كما كان لكن من المجموع يستفاد الحكم على الباقي بعد الاستثناء لا ان العام مستعمل فيه فافهم وستبين هناك ان قول القاضي هو الحق وآئل الى ما قلنا فقد بان لك مما بين الوجوه ان لا قصر في غير المستقل فالتقييد بالمستقل للكشف والايضاح لا لاخراج غير المستقل فانه غير داخل في القصر كالتقييد بالمقارن فانه ليس لاخراج المتراخي لانه غير داخل ايضا في القصر كما عرفت واما المستقل فيفيد معنى معارضا لحكم العام في البعض فيعلم ان المراد منه البعض من البدء ففيه قصر ولا يلزم شيء مما ذكرنا في غير المستقل كما لا يخفى هذا ما عندي الى هذه الغاية ولعل الله يحدث بعد ذلك امرا **مسئلة** التخصيص جائز عقلا اي لا يحيل العقل وقوع التخصيص بمخصصات من الكلام وغيره ووقع في اللغة استقراء خلافا لشذوذ لا يعبأ بخلافهم قالوا في الاستدلال انه كذب فلا يليق ان يتفوه به عاقل وفي شرح الشرح انه كذب او بداء وانما زدنا وهذا ليشمل الانشاء ويثبت المدعى تمامه ولم يكن شاملا اياه من قبل هذه الزيادة لان الكذب لا يكون في الانشاء بل مختص بالخبر ودفع بان الخلاف ليس الا في الخبر على ما صرح به الآمدي وغيره كما في التيسير فهذه الزيادة ضارة له فلا يصح اقول ومن ههنا اي من اجل ان الخلاف في الخبر فقط تبين ضعف ما قيل يمكن الجواب عن عدم شمول الدليل الانشاء بان كل انشاء يلزمه خبر فلو دفع التخصيص فيه يلزم الكذب في الخبر اللازم له او انه لا قائل بالفصل بين الخبر والانشاء اي يمكن الجواب بانه كذب فلا يصح في الخبر واذا لم يصح فيه لم يصح في الانشاء والا يلزم الفصل بينهما ولم يقل به احد وجه ضعف الجوابين ان مبناهما ان الخلاف في الانشاء ايضا وليس كذلك قلنا يصدق الكلام الذي وقع فيه التخصيص حال كونه مجازا وان لم يصدق حقيقة فانه لا يلزم من النفي حقيقة النفي مجازا **مسئلة** وهو اي التخصيص جائز بالعقل بان يكون المخصص العقل خلافا لطائفة قيل منهم الامام الشافعي ولما كان هذا الخلاف بظاهره فاسدا لا يليق لحال عاقل ان يريده وكيف يجوز ان الله قادر على نفسه اراد ان يحرر النزاع بحيث يزول هذا الاشتباه فقال قال السبكي لا نزاع لاحد في ان ما يقتضي العقل بخروجه خارج البتة وان الشمول الحكم انما هو اي النزاع في ان اللفظ هل يشمله لغة ام لا فمن قال نعم يشمله سماه تخصيصا فانه عام له قد قصر على البعض

ومن قال لا يشمله كما هو ظاهر كلام الشافعي رحمه الله لم يسم تخصيصا اذ لا قصر فيه ح لنا العموم لغة والخصوص عقلا اي بالعقل في قوله تعالى وهو على كل
شيء قدير مراد لا شيء من الواجب والممتنع بمقدور عقلا فلا يتناوله وقد كان داخلا لغة لكن في دخول الواجب والممتنع في الشيء مناقشة ولا يرد على امثاله
في المثال وفي قوله تعالى ولله على الناس حج البيت والاطفال والمجانين لا يفهمون الخطاب فهم خارجون عقلا مع ان لفظ الناس يتناولهم
لغة المانعون للتخصيص بالعقل قالوا اولا لو صح التخصيص بالعقل لصحت ارادة العموم لغة لان التخصيص فرع العموم وضعا والموضوع له يصح الارادة
لغة والعاقل لا يريد المحال عقلا فلا يصح الارادة فلا تخصيص بالعقل واجيب في التحرير بمنع الملازمة وليس اللازم للوضع صحة الارادة بل اللازم
الدلالة على الموضوع له سواء كان مرادا ام لا اقول انه مكابرة فان اطلاق اللفظ على مسماه لغة صحيح قطعا وان عاق عنه عائق خارج ولعل حمل
الصحة في الدليل على الصحة الواقعية فمنع الملازمة وقال انما اللازم الدلالة والانفهام وهما لا ممتنعان والمصحح حمل على الصحة اللغوية ولذا يسمع على
بطلان التالي ولا اولوية في العدول عن محل يتوجه الايراد على مقدمة منه والحمل على اخر يتوجه على مقدمة اخرى ولعل صاحب التحرير انما حمل
على الاول لانه كان بعيدا يابى عنه قوله في الاستدلال على بطلان التالي العاقل لا يريد المحال واجيب في المختصر بان التخصيص للمفرد لانه العام
وهو كالشيء مثلا ويصح ارادة الجميع منه حال الافراد الا انه اذا وقع في التركيب ونسب اليه ما يمتنع عقلا النسبة الى الكل كالمخلوقية منعه اي منع الجميع
عن الارادة فان اريد صحة ارادة العموم في الجملة فمسلم لكنها صحيحة كما في حال الافراد من غير استحالة فلا نسلم بطلان اللازم وان اريد صحتها في كل تركيب
فممنوع اقول العموم قد لا يكون الا من التركيب كالنكرة في حيز النفي فلا يتأتى ولهذا الجواب ولو قرر كلامه بان العموم للمفرد ولو حال التركيب ويصح منه ارادة العموم في الجملة
في تركيب وان عاق عنه خصوص التركيب الذي نسب فيه ما يمتنع نسبته الى الكل لكان وجيها والحق في الجواب انه لا منع من اللغة ارادة العموم بالنظر الى نفس الكلام فقط وان كان
ممتنعا باعتبار انه خلاف الواقع فبطلان التالي ممنوع فان قلت لو جاز لصح ارادة العاقل اياه قال والعاقل لا يريد قلنا لم يمتنع الارادة بالنظر
الى نفس الكلام فقط بل لقول العاقل الكاذب يريد المحال بل العاقل اذا لم يغلب الهوى عقله يريد ما لم يمتنع الواقع فقط دون ما لم يمنعه اللغة وقالوا
ثانيا انه اي التخصيص بيان للعام فيتأخر عنه والعقل متقدم فلا يصلح بيانا قلنا ذاته متقدمة لا صفته مع كونه مخصصا وبيانا فيتأخر بيانه مع تقدمه فانه
ولا استحالة وقالوا ثالثا لو جاز التخصيص بالعقل لجاز النسخ به لانه بيان مثله وحكم المثلين واحد قلنا لا نسلم وحدة الحكم عند الاشتراك في وجه بل ههنا
فارق هو ان العقل عاجز عن درك المدة المقدرة للحكم فلا يصلح بيانا لها حتى يجوز النسخ به فانه بيان المدة للحكم بخلاف التخصيص فانه بيان ان الحكم [illegible] مصالح
تعلق الحكم وهذا يصح من العقل اقول وايضا هو منقوض بالاجماع وخبر الواحد والقياس لجواز التخصيص بها اما بالاجماع ففي الكتاب [illegible] اما خبر
الواحد والقياس فلخبر الواحد ولظني الدلالة دون النسخ اي لا يجوز لشيء منها تأمل فان خبر الواحد كما يخصص كذلك ينسخ ايضا واما الاجماع والقياس
فليسا مخصصين حقيقة كما سيجيء ان شاء الله تعالى فانتظره وقالوا رابعا تعارضا اي العقل والنقل فالترجيح للعقل تحكم اذ [illegible] تقديم العقل على النقل في الدليل
الاول فانكم قلتم العاقل لا يريد المحال وفيه انه لا ترجيح فيه للعقل بناء [illegible] فرع التعارض ولا تعارض ههنا مع انه [illegible]
بمخرج خارج كما مر فان فيه ترجيح العقل وفيه ايضا انه لا ترجيح [illegible] فان [illegible] الجواب [illegible]
مسألة لا يجوز تأخير المخصص عن العام بحيث يعد [illegible] الحنفية [illegible] الشافعية قال الامام فخر الاسلام [illegible] على [illegible]
فلما كان قطعيا عندنا والتخصيص [illegible] فالمخصص [illegible] بيان التغيير ولا يجوز تأخيره [illegible]
عنده ظنيا محتملا للتخصيص [illegible] ظنيا كما كان فالمخصص [illegible] قبل الاحتمال الذي كان فيه [illegible] بيان التقرير [illegible]
وفيه نظر ظاهر فانه على تقدير الظنية وان لم يكن [illegible] الوصف القطعية لكنه يغير [illegible] من ظاهر [illegible] قرينة [illegible] والاحتمال [illegible]

ظاهر يجعله ظاهرا فلا يكون بيان تقرير بل بيان تغيير هذا ولكن ان تقرر الكلام بهذا ان العام عندهم لما كان ظنيا محتملا للتخصيص احتمالا منع العمل قبل البحث عنه
حتى اتفقوا عليه ونسبوا المخالف فيه الى المكابرة فيكون شبيها بالمجمل فان المجمل كما يجب فيه التوقف الى ان يتبين المراد كذلك وجب في العام ايضا الى
ظهور المراد الا ان تعيين مراده في المجمل ببيان من المجمل وههنا بالاستقراء لمعرفة المخصص وعدمه فيكون التخصيص مفسرا للاحد محتملا فلما كان قبل فلا يكون
بيان تغيير بل بيان تفسير فهو جائز التاخير بخلاف ما ذهبنا اليه من القطعية نعم لو اوجب العمل من دون اشتراط البحث عن المخصص مع احتمال
التخصيص كما في خاص خبر الواحد والمأول بالرأي وجب العمل مع احتمال خلافه فكان التخصيص بيان التغيير فلا يجوز التراخي ثم انهم فرعوا على مقال
هذا الحبر الامام انه يجوز تاخير التخصيص الثاني اعني مخصص العام المخصوص فانه ظني كالعام الغير المخصوص عند الشافعية وهذا التصريح غير صحيح على ما حرر
فان العام المخصوص وان كان ظنيا لكن لا يتوقف في العمل به قبل البحث عن المخصص بل هو ظاهر في الافراد الباقية واجب العمل فالمخصص الثاني
بيان تغيير فلا يجوز التاخير نعم انما يصح عند من يجعل العام المخصوص مجملا كالشيخ الامام ابي الحسن الكرخي كما لا يخفى فتدبر لنا ان العام بلا مخصص يفيد ارادة
الكل لانه لفظ مستعمل مجردا عن القرينة فيتبادر منه الموضوع له فالتاخير اي تاخير المخصص تجهيل للمكلف فانه يعتقد العموم وليس من غير ان يكون مراد
الحاكم تعالى وحكم به مع اظهاره خلاف المراد مراده وهو اغواء ولا هداية ونقض الآمدي بتاخير النسخ فانه يجوز اتفاقا مع انه تجهيل للمكلف عن مدة البقاء
ويجاب بانه اوجبت الفعل الى سماع الناسخ فلا تجهيل فان المكلف يعتقد انه حكم الله الى مدة ان لا نسخ ويعمل به الى ورود الناسخ ولا تجهيل ولا اغواء اصلا واما
جهل ورود النسخ فجهل بسيط بخلاف المخصص فانه يفيد ان العموم غير مراد من الاصل فلو ورد العام بدونه افاد وجوب اعتقاد ما ليس حكما الهيا والعمل به
وهو تجهيل بالجهل المركب واغواء واضلال فان قلت يجوز المصنف نسخ الحكم المقيد بالتابيد فيزعم المكلف ان الحكم مؤبد ففيه تجهيل قلت اذا جاز نسخه فاعتقاد
تابيد هذا الحكم حرام عليه انما يجب عليه اعتقاد انه حكم الله تعالى ما لم ينسخ وقيد التابيد لا يوجب بقاء الحكم على هذا الرأي واما على رأي من لا يجوز نسخ المقيد بالتابيد
فلا ورود للسؤال عن اصله فتدبر اقول وقد يجاب بان الدوام قطعا ليس بالصيغة هناك فان الصيغة ساكتة عن بقاء الحكم ولا تجهيل من الشارع وان
اعتقد المكلف دوامه فقد اوقع نفسه في الجهل ولا استحالة فيه كما ان الفرق الباطلة اوقعوا انفسهم فيه بخلاف الكل في العام فانه مدلول اللفظ فالصيغة
مع عدم اقتران المخصص يدل عليه وهو غير مراد فالجهل انما نشأ من انزال هذا الكلام فلزم التجهيل فيه وهو مستحيل قال اعلم ان الدليل يجري في
المخصص الثاني اي مخصص المخصوص فلا يجوز تاخيره ايضا ثم اشار الى توجيه كلمات المشائخ الدالة على جواز تاخيره وقال ولعل مراد المجوزين منا
انما تاخير المخصص الثاني تاخير المخصص المنفصل عن الاجمالي لانه بيان المجمل حقيقة والمختار فيه جواز التخصيص الى وقت الحاجة فالمراد بالمخصص الثاني
الكلام الوارد لبيان المخصص المجمل وان ليس مخصصا حقيقة الا انه اطلق عليه تجوزا لكونه بيانا له وفي حكمه ثم ان تحمل عباراتهم هذا التوجيه لا يخلو عن بعد
كما لا يخفى على المتأمل فيها اعلم ان الشافعية انما جوزوا تاخير المخصص الى وقت الحاجة كما صرح به صاحب المحصول وغيره لقول العام لكونه
مظنونا عندهم غير مطلوب [illegible] الاعتقاد [illegible] فان الظن لا يطلب الاعتقاد في الشرع ولا هو مطلوب العمل لان الكلام فيما قبل الحاجة ووقت العمل المحقق
الى ههنا [illegible] اتفاقا فلا تجهيل ولا اغواء [illegible] انهم منعوا الاعتقاد قبل البحث عن المخصص فحال قيام احتمال نزول المخصص لا اعتقاد ولا
ولا عمل فلا تجهيل ولا اغواء بخلاف ما اذا كان العام قطعيا فانه يجب اعتقاده والحكم المقطوع فيلزم ايجاب اعتقاد خلاف الواقع وهو اغواء و
تجهيل فهذا الدليل مبني على قطعية العام [illegible] ان يقال في العام المخصوص ان ليس الا ظنا ومطلوبا [illegible] ولا العمل لكون الكلام
فيما قبل الحاجة [illegible] العام [illegible] عند [illegible] فان [illegible] العمل قبل البحث عن المخصص فهو يوجب عقد القلب [illegible]
[illegible] فانه لو وجد الظن [illegible]

لا ينبغي من احمق فضلا عن عاقل بعد عقد القلب به فلا تجهيل هذا لنا وجه آخر هو انه لو جاز تاخير المخصص لجاز استعمال المجاز ايضا من دون اظهار القرينة لان
المخصص ايضا قرينة صارفة وهو خلاف ضروريات العربية وايضا لا يتيقن بعقد لانه بحيث لا يصدق ويكذب فانه يجوز ان يكون مجازا ينتظر القرينة بعده او مخصصا
ما خطر مخصصه بعده هذا على القول بالقطعية اظهر فتدبر الشافعية قالوا اولا جعل رسول الله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم السلب للقاتل مطلقا اذن به الامام ام
لا كما هو قول الشافعي واحمد او برأي الامام فقط كما هو قول الامام ابي حنيفة ومالك بعد قوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول
الآية وكان عاما موجبا ايجاب الخمس من السلب فقد خص السلب عنه متراخيا قالوا المخصص قوله عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام من قتل قتيلا فله سلبه رواه الشيخان
وحمله الامامان الشافعي واحمد على التشريع العام فجعلا القاتل مستحقا له والامامان ابو حنيفة ومالك قالا كان هذا اذنا منه صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لكونه
اماما فلا يفيد استحقاق القاتل مطلقا وهذا هو الاصوب ويؤيده انه عليه وآله السلام لما امر خالد بن وليد رض لم يعط السلب لقاتل فشكى اليه صلى الله عليه وسلم
فسأله فقال انا استكثرته يا رسول الله فقال ذلك القاتل للخالد كلمة فغضب عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يعنف خالدا ولم ينكره وهو مذكور
في صحيح مسلم وسنن ابي داود قلنا اولا الآية نزلت في غنائم بدر بعد الفراغ عن القتال وانهزام الكفار وما اعطى سلب ابي جهل لقاتله معوذ ابن
عفراء والانصاري رض حين القتال فالمخصص مقارن او مقدم لا متاخر فليس من الباب في شيء ولا يضرنا ان الحديث المذكور متاخر عن نزول
الآية فانه ليس مخصصا بل مقرر له هذا ما عندي وقلنا ثانيا كما اجيب في كتب مشائخنا انا لا نسلم ان الحديث المذكور مخصص انما المخصص قوله تعالى
يا ايها النبي حرض المؤمنين على القتال وتحقيقه ان الوعد باعطاء السلب نوع من التحريض والامر بالتحريض امر مطلق فيجوز الاتيان بكل فرد
منه وليس هذا من الاستدلال بدلالة النص بانه لما جاز التحريض جاز اعطاء السلب ايضا بالطريق الاولى حتى يرد انها لا يصلح مغيرة لما ثبت بالعبارة
لكن بقي ان الجواب انما يتم لو لم يكن هذه الآية متاخرة ولم يثبت المجيب فالاولى ان يقرر هذه الآية معارضة لآية الخمس التي فان كانت متقدمة
كما هو الظاهر او مقارنة فليس من الباب في شيء وان كانت متاخرة فناسخة لكونهما قطعيتين عندنا فافهم وقلنا ثالثا سلمنا التاخير لكن يمنع كونه
مخصصا ونقول كل متراخ ناسخ لا مخصص فيقبل عليه فيه اي في كونه ناسخا ابطال القاطع وهو العام الكتابي بالمحتمل وهو خاص خبر الواحد
وهذه لا يفيد الاستدلال فانه كما لا يجوز نسخ القاطع بالمحتمل كذلك لا يجوز تخصيصه به الا ان يقال المقصود الالزام بانه لا يمكنكم القول بالنسخ
فاجيب ان نسخ البعض بيان من وجه فانه لا يبطل المنسوخ من كل وجه بل بقي في البعض معمولا فيجوز كالتخصيص والفرق بينه وبين النسخ
تحكم فيجوز كلاهما وهذا انما يتم ان ثبت شهرة الحديث ولا بعد في دعوى الشهرة فان الخلفاء الراشدين عملوا به وتلقى الصدر الاول بالقبول واما اذا
اذا كان خبر الواحد الغير المشهور فلا يجوز به نسخ الكتاب ولا تخصيصه عندنا ولا تحكم وقالوا ثانيا قال الله تعالى لنوح على نبينا وآله وعليه الصلوة و
السلام حتى اذا جاء امرنا وفار التنور قلنا احمل فيها من كل زوجين اثنين واهلك الا من سبق عليه القول ومن آمن وما آمن معه الا قليل والاهل
كان متناولا للابن وتراخى اخراج ابنه بقوله تعالى انه ليس من اهلك انه عمل غير صالح حين نادى انه منه كما قص الله تعالى بقوله ونادى
نوح ربه فقال رب ان ابني من اهلي وان وعدك الحق وانت احكم الحاكمين قال يا نوح انه ليس من اهلك انه عمل غير صالح فلا تسئلن ما ليس لك
به علم قلنا لا نسلم انه تخصيص بل هو بيان المجمل وهو لفظ الاهل فانه شاع في النسب حقيقة فيه وشاع في الاتباع واستعمل فيهما مثل استعمال الحقيقة فبين تعالى بقوله
انه ليس من اهلك ان الاهل الاتباع المؤمنون وعلى هذا فالاستثناء بقوله الا من سبق عليه القول منقطع فان الاتباع ليس فيهم من سبق عليه
القول ثم انه على تقدير ارادة الاتباع لا ينبغي ان يراد مطلق الاتباع بل الذين بينه وبينهم علاقة القرابة ايضا والا نصار عطف ومن
آمن وهو الحي لجهة الاستثناء المجهول ومعه الا من سبق عليه القول وعلى هذا المراد من الاهل الاهل النسبي ليكون الاستثناء المجهول متصلا

متصلا موخرا في اجمال العام فان قلت اذا كان المراد من الاهل الاتباع فما معنى قول نوح عليه السلام ان ابني من اهلي قال وقول نوح ان ابني من اهلي لظن ايمانه فانه كان منافقا مستور الحال عليه الى ان ينزل الوحي على ما قيل القائل الامام علم الهدى الشيخ ابو المنصور الماتريدي رحمه الله تعالى وهذا غير ممتنع في حق الانبياء او ظن ارادته النسب فقال ان ابني من اهلي والخطاء في الاجتهاد جائز على الانبياء عند اهل الحق بشرط عدم القرار عليه ثم ههنا بحث فانه لا يجوز ان يكون هذا بيانا للمجمل فانه لا يجوز التاخير فيه عن وقت الحاجة وههنا قد تاخر عن وقت الامتثال لان الامر بالاركاب وما قيل ان الامر مطلق عن الوقت فيكون وقت الامتثال مدة العمر فلا تاخير ساقط فان وقت الامتثال مجيء امر الله تعالى من الاية الكبرى مع ان هذا بعد غرق الابن ووقت الامتثال قبله كما قص الله تعالى وقال اركبوا فيها بسم الله مجريها ومرسيها ان ربي لغفور رحيم وهي تجري بهم في موج كالجبال ونادى نوح ابنه وكان في معزل يا بني اركب معنا ولا تكن مع الكافرين قال ساوي الى جبل يعصمني من الماء قال لا عاصم اليوم من امر الله الا من رحم وحال بينهما الموج فكان من المغرقين وقيل يا ارض ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي وغيض الماء وقضي الامر واستوت على الجودي وقيل بعدا للقوم الظالمين ونادى نوح ربه الاية ومن تامل في هذه القصة علم ان وقت الامتثال بالامر بالاركاب هو وقت فور التنور ومجيء الاية الكبرى قبل وصول الغرق ومن ههنا تبين ضعف استدلالهم بوجه اخر فانه لو صح دليلكم لزم تاخر المخصص عن وقت الحاجة وهو ممتنع اتفاقا فالاصوب ان يسقط عن الجواب حديث بيان الاجمال ويقال انه بيان تقريره فان المراد بالاهل الاتباع وكان مخاطبا بالقرينة وامره عليه السلام ابنه بالركوب لانه زعم الايمان لكونه كافرا منافقا او حمل الاهل على ذي النسب بالاجتهاد فقرره الله الارادة ولهذا اغاية على الخطاء وهو لغو والمراد الاهل القريب نسبا ونسبا بالقرينة ما كانت والابن داخل في المستثنى وهو كان عالما بان المراد من سبق الكفار لكن كان لظن هو عدم اياه منا لنفاقه داخلا في الباقي بعد الاستثناء ومن سبق عليه القول مختصا بامراته ولا ذنب في هذا الخطاء بالاجتهاد كما زعم بعض الملاحدة من الروافض وغيرهم فانه مخالفة امر الله قصدا او هذا امتثال به قصدا فهو محل الصواب ووجه العتاب عليه ان حسنات الابرار سيئات المقربين فافهم وتثبت ويمكن ان يقال ان نداء نوح ابنه كان كناية عن طلب الايمان اي امن فاركب معنا رجاء ان يهتدي عند روية الاية الكبرى فلما لم يهتد نادى ربه بان من اهلي فطمع في ايمانه لان اهل موعود بالنجاة ووعدك الحق من اغراق الكفرة ونجاة المومنين فاذا مات كافرا فانا متحير فيه فنبهه الله تعالى على تعبيره اياه بالاهل اذ شان الرسل ارفع بان يقولوا الكفرة اهلهم بل لهم ان يتبرؤا منهم ويعبرونهم بالاعداء هذا تاويل حسن حيث لا يحتاج فيه الى القول بالخطاء في الاجتهاد لكن يابى عنه قوله تعالى واوحي الى نوح انه لن يومن من قومك الا من قد امن الا ان يقال المتبادر من القوم البعداء لا القريب المخص كالابن فهو مسكوت عنه هذا والله اعلم بمعاني كتابه والاسرار التي وقعت بينه وبين خواص عباده وقالوا ثانيا

قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون نزل مخصصا بعد اعتراض ابن الزبعرى احد الفصحاء على قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم بان المسيح عبده النصارى وعزير عبده اليهود والملائكة عبدهم بنو المليح مخصصا اياهم متراخيا فان قلت روي انه عليه واله واصحابه الصلوة والسلام قال في دفع اعتراضه ما اجهلك بلغة قومك ان ما لما لا يعقل اجاب بقوله وما عرف انه صلى الله عليه واله واصحابه وسلم قال ما اجهلك بلغة قومك ما لما لا يعقل فلا اصل له كما بينا قبل حرر هذا الجواب في كلام كبار مشائخنا بان المسيح والعزير والملائكة غير داخلين فان ما لما لا يعقل ولم يتمسك بالحديث وهذا انما يصح على راي من تخصص بالغير العقلاء واما على ما هو المشهور من انه يعم العقلاء وغيرهم فلا قلنا الاسلم عمومه مطلقا للمعبودين كلهم بل عمومه انما هو في معبودي المخاطبين وهم اهل مكة وهم الاصنام كما ذكره السهيلي فان الموصول انما يعم في الموصوفين بالصلة فلم يتناول عيسى والملائكة وعزيرا فاعتراضه تعنت والنزول لقوله تعالى ان الذين سبقت الاية تصريح لما علم من عدم دخولهم وتاسيس لبيان بعدهم عنها فضلا عن الدخول فيه

قطعا للتعنت ان شفيا رو لبس النزول بتخصيص فتدبر وقالوا ثانيا قوله تعالى فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى كان عاما متناولا لكل ذي قرابة
فخصص واخرج بنو عبد شمس وبنو نوفل بعد زمان واجاب عنه المص ان القرابة وان كانت عامة لكن المراد ههنا القرابة القريبة فهم غير داخلين في العموم
وهذا ليس بشيء فان بني نوفل وبني عبد شمس وبني المطلب كلهم في درجة واحدة من القرابة وبنو المطلب داخلون فيه واخرج بنو عبد شمس وبنو نوفل
ولهذا قال جبير بن مطعم وامير المؤمنين عثمان هؤلاء اخواننا بني هاشم لا ننكر فضلهم لمكانك الذي وضعك الله فيهم كما روى الشافعي وابو داود والنسائي
بل الجواب ان المراد قرابة النصرة والنسب معا وهم لم يكونوا داخلين فيها فلا اخراج وانما هو بيان تفسير ولهذا قال عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام في جوابهما
رض انما بنو هاشم وبنو المطلب شيء واحد هكذا وشبك بين اصابعه كما رواه وقالوا خامسا بقرة بني اسرائيل فسرت بعد زمان وهذا انما يتم لو كان النزاع عاما
متناولا لتقييد المطلق ايضا فان البقرة مطلقة غير عامة قلنا كان الامر اولا بذبح بقرة مطلقة اي بقرة كانت ثم نسخت فقيدت كما صح عن ابن عباس رض رواه
مرفوعا ايضا وسيجيء ان شاء الله تعالى فانتظر **مسئلة** التخصيص الى كم افراد اي منتهى التخصيص ما هو فالاكثر قالوا يجوز الى الاكثر وفسر الاكثر بالزائد
على النصف وهذا غير محصل فان افراد العام غير محصورة في الاكثر فلا يعلم الاكثر فلا يعلم كسوره وقيل ينتهي الى ثلثة وقيل ينتهي الى اثنين وقيل ينتهي الى واحد
وهو مختار الحنفية وما قال الامام فخر الاسلام ان العام ان كان جمعا فيصح تخصيصه الى ثلثة لانها اقل الجمع فالمراد منه على ما قال الشيخ ابن الهمام الجمع المنكر على
ما يجيء تحقيقه ان شاء الله تعالى لنا اولا جواز اكرم الناس الا الجهال وان كان العالم واحدا اتفاقا وسيجيء انه مختلف فيه وكذا سائر المخصصات
المقارنة لان الكل سواسية في افادة القصر فكذا في قدره ثم هذا الاستدلال انما يتم لو كان حكم المستقل وغير المستقل واحدا وهو في حيز الخفاء بل اقتران
غير المستقل ليس تخصيصا وقصرا عندنا كما مر فلا يقاس عليه ما هو قصر وان خصص بغير المستقل فلا ينتج كثيرا اما عندنا فتجويز ابن الحاجب الانتهاء في المنفصل شرط
الى اثنين فقط حيث قال انه بالاستثناء والبدل يجوز الى الواحد وبالمتصل كالصفة يجوز الى اثنين وبالمنفصل في المحصور القليل يجوز الى الاثنين وفي غير
المحصور الى جمع تقرب الى مدلوله تحكم فان التقييدات الغير المستقلة كلها سواء وايضا يجوز انحصار الموصوف بصفة في فرد واحد كما يدل عليه الاستقراء [illegible]
والانكار مكابرة فافهم ولنا ثانيا قوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم اي لقتالكم والمراد بالناس الاول نعيم بن مسعود باتفاق
المفسرين فاريد بالعام الواحد فهو منتهى التخصيص والجواب كما في شرح المختصر وغيره بان الناس للمعهود فلا عموم له فلا تخصيص فلا يثبت المدعى ورد
بان التخصيص كالعهد فانا اشترطنا المقارنة في المخصص فالعام المخصوص اريد به البعض باقترانه بدلالة ام مقارن كذلك في المعهود اريد البعض باقترانه
بدلالة اللام المقارن ورد بانه لا شك ان المعهود غير عام حقيقة فلا يمكن ان يدعى ان ارادة البعض في المعهود نوع من تخصيص العام فالحاق [illegible]
التخصيص على ارادة البعض في صورة العهد وهو قياس في اللغة فلا يصح هذا واعلم ان دفع هذا السؤال سهل فان من شرط العهد ان يكون له ذكر سابق ولا ذكر
لنعيم سابق ولا هو كان معلوما عند المخاطبين حتى تقوم علمهم بمقام الذكر فلا عهد فلا عهدة عند عدم استغاثة العموم متعين كما لكن في كون المراد نعيما انفرادا دعوى
الاتفاق غير مسموع من غير نقل الثقات كيف وقد روى ابن اسحق والبيهقي في الدلائل عن عبد الله بن ابي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم قال خرج رسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم لحمراء الاسد وقد اجمع ابو سفيان بالرجعة الى رسول الله صلعم قالوا رجعنا قبل ان نستأصلهم لنكرن على بقيتهم فبلغه ان النبي صلى الله عليه
وآله وسلم خرج في اصحابه يطلبهم فثنى ذلك ابا سفيان واصحابه ومر ركب من عبد القيس فقال ابو سفيان بلغوا محمدا انا قد جمعنا الرجعة الى اصحابه لنستأصلهم فلما مر الركب
برسول الله صلعم بحمراء الاسد اخبروه الذي قال ابو سفيان فقال رسول الله صلعم والمسلمون معه حسبنا الله ونعم الوكيل فانزل الله تعالى في ذلك الذين استجابوا لله
والرسول الآيات وتمامها الذين استجابوا لله والرسول من بعد ما اصابهم القرح للذين احسنوا منهم واتقوا اجر عظيم الذين قال لهم الناس الآية كذا في الدرر
المنثورة ومثله روي عن ابن عباس ايضا في الدرر المنثورة فالدليل الاتم ان علاقة المجاز متحققة بين الواحد والكل وسائر الجزئيات غير مشروطة في صحة

فيجوز استعمال العام في الواحد كاستعماله في المراتب الاخر الندرة فيه ولم يوجد من اللغة منع ومن ادعى فعليه البيان فتدبر الاكثرون قالوا لو قال
اكلت كل من في الدنية والحال انه قد قتل ثلثة صار لاغيا وليس الا لذكر كلمة العموم وارادة الثلثة قلنا اللغو غير مسلم الا اذا لم يذكر المخصص وحينئذ لا يجوز
التخصيص اصلا لا الى الثلثة ولا الى الاكثر واذا ذكر المخصص معه الدال على ان المراد الثلثة مستثنيا الملازمة وهو صار لاغيا فان قلت كيف لا يصير لاغيا وقد
انحط الكلام عن درجة البلاغة قال واما انحطاط رتبة الكلام عن درجة البلاغة فليس الكلام فيه وانما الكلام في الصحة اللغوية ثم ان الانحطاط انما يكون اذا لم
يكن التعبير بالعام الثلثة او الواحد لنكتة وح ينحط الكلام ايضا اذا بقي الاكثر حين خلو التعبير عن النكتة واما اذا كان لحكمة كما اذا كان الثلثة او الواحد بحيث يكون
تمام البلد بهم وقد قتلهم وقال قلت كل من في البلد اقامة لهم مقام الكل فلا انحطاط وبما ذكرنا اندفع ما قال ان المقت من يسئلت يحمل في الكلام
الالهي والحديث النبوي على التخصيص الى الواحد او الاثنين ولما كان هذا موجبا لانحطاط الكلام عن درجة البلاغة لا يمكن حمل الكلامين وهما افصحا كل
ما عداهما من كلام البشر عليه واذا سلم المجيب الانحطاط فقد لزمه ان لا يصح التخصيص الى الثلثة وما دونه في الكلام الشارع فتدبر المجوزون الى الثلثة او
الاثنين قالوا انه قصر على بعض المسمى للعام وهو اسم الجمع ثلثة عند المجيز الى الثلثة او اثنان عند المجيز الى الاثنين فان قلت هذا الاستدلال لا يعم
المطلوب فان العام ربما كان غير الجمع قال ولعلهم يجوزونه اي التخصيص في غيره اي في غير الجمع الى الواحد وهذا على الاطلاق غير صحيح فان الشيخ ابا بكر القفال
قد سوى بين صيغ العموم جمعا كان او مفردا انهم قد صرحوا صدر الشريعة به واتخذه مذهبا وظن انه مذهب الجمهور الامام فخر الاسلام وليس كذلك بل الذي قال هو
بكذا وصار ما ينتهي اليه الخصوص نوعين الواحد فيما هو فرد بصيغته او ملحق بالفرد بصيغته وملحق بالفرد واما الفرد بصيغته فمثل الرجل وما اشبه ذلك وان الخصوص
يصح الى ان يبقى الواحد واما الفرد بمعناه فمثل قوله لا اتزوج النساء ولا اشترى العبيد انه يصح الخصوص حتى يبقى الواحد واما ما كان جمعا بصيغته ومعناه فمثل قول الرجل ان
اشتريت عبيدا او تزوجت نساء فان ذلك يحتمل الخصوص الى الثلثة انتهى وفسر كلامه صاحب الكشف بانه يجوز في المفرد العام والجمع المعرف العام تخصيص
الى الواحد والمراد بالفرد بالصيغة الاول وبالفرد بالمعنى الثاني واما الجمع بالمعنى والصيغة فمختص بالجمع المنكر فمنتهى التخصيص فيه هو الثلثة واختار الشيخ ابن الهمام
ايضا هذا التوجيه واما التسمية اطلاق الجمع المنكر على الثلثة تخصيصا فاعلها لانه ليس بعام شرعا فاطلاقه على البعض يكون تخصيصا ثم المراد بمنتهى تخصيص الجمع المنكر
المنتهى باعتبار المعنى الحقيقي صرح به صاحب الكشف ايضا لان هذا الجمع يجوز اطلاق الجمع على الاثنين مجازا بالقرينة كالاسم لكن على هذا ينبغي ان يكون العام المخصوص
[illegible] الى الواحد حقيقة كما هو مختار الامام شمس الائمة والاكثر [illegible] حقيقة فات المقابلة بينهما [illegible] تنكير المنكر فتدبر والله اعلم بسرائر عباده الكرام
قلنا لا نسلم ان المسمى في الجمع العام ثلثة او اثنان بل جميعه باعتبار الاحاد او الجماعات فالجمع العام والمفرد العام سيان فتدبر مسئلة العام بعد التخصيص
ليس بحجة مطلقا معلوما كان المخصص او مجهولا عند ابي ثور من كبار اصحاب الامام الشافعي الظاهر ان قوله عام في المستقل وغيره لان الكل [illegible] عندهم فيظهر
هذا الا يبقى شيء من العام حجة الا قطعيا كما لا يخفى ورد بان اخص الخصوص وهو الواحد [illegible] قطعي الا لكان اخراج البعض نسخا وابطالا للعام بالكلية لا تخصيصا [illegible]
اذا كان اخص الخصوص [illegible] فلا معنى لسلب الحجية بالكلية ان قيل الواحد [illegible] مجمل فلا يكون حجة قلنا الاجمال ممنوع فانه واحد اي واحد كان
[illegible] مطلق وهذا ليس بشيء فان الحكم في العام المخصوص على البعض المعين الباقي بعده [illegible] فيكون مجملا قطعا الا ان الحكم فيه
على البعض [illegible] الباقي بعض [illegible] على الجمهور في [illegible] لا يبقى العام عندهم حجة [illegible] اخص الخصوص متيقن فتدبر فان قلت فرق
بين مذهبه ومذهبهم فانهم قالوا ليس بحجة لعدم العلم بالمراد في حق العمل لكنه حجة في حق الاعتقاد وكيف اخص الخصوص [illegible] ليس حجة اصلا [illegible] معلوم
[illegible] فيجب الاعتقاد به وعلى هذا [illegible] بحديث الاجمال قلت [illegible] مذهبه بطلان الحجية [illegible] حقيقة المراد [illegible] الذي الظاهر من دليله
الذي ذكره المدان احد المجازات متعين لكنه مجمل فهذا [illegible] الاعتقاد [illegible] وجوب العمل [illegible] ثبوت [illegible] في اعتقاد حقيقة كلام الشارع

فتدبر وقيل العام المخصوص حجة في اقل الجمع لعل زعمه انه اخص الخصوص وهو مقطوع وقيل العام حجة ان خص بمتصل غير مستقل وليس حجة ان خص بمستقل وهو مختار الشيخ الامام ابي الحسن الكرخي والامام عيسى ابن ابان في رواية وابي عبد الله الجرجاني بل يبقى العام مجملا بسبب التوقف على البيان وعندهم ليس المخصص الا المستقل ولذا لم يفصل في كتب مشائخنا والمصنف انما احتاج الى التفصيل بالمتصل وغيره لانه جرى على اصطلاح الشافعي ثم اعلم انهم انما يقولون ببطلان الحجية اذا كان المستقل كلاما لا غيره من العقل وغيره وقال الجمهور العام المخصوص بمبهم ليس حجة خلافا لفخر الاسلام الامام والامام شمس الائمة والقاضي الامام ابي زيد واكثر معتبري مشائخنا في المخصص المستقل بل المخصص عندهم الا هو فانه عندهم حجة ظنية وقيل اذا كان المخصص مستقلا مبهما يسقط المبهم والعام يبقى كما كان واليه مال الشيخ ابو معين منا وقال الجمهور العام المخصوص بمبين حجة ظنية الا عند اكثر الحنفية اذا كان غير مستقل بل ليس هو مخصصا عندهم قالوا انه اي المخصوص بمبين غير مستقل الان بعد التخصيص كما كان قبل التخصيص حجة قطعية لنا استدلال الصحابة بالمخصص من العام بمبين كما استدلوا بقوله تعالى يوصيكم الله الآية مع كونه مخصصا بالقاتل والعبيد والكافر اذا كان المورث مسلما وبالعكس وبقوله او ما ملكت ايمانكم مع كونه مخصوصا بالاخت الرضاعية وقوله تعالى اقتلوا المشركين كافة مع كونه مخصوصا بالمستأمن وغير ذلك من العمومات المخصوصة والامام فخر الاسلام استدل به على كون العام المخصوص ولو بالمبهم حجة واورد انما يتم لو ثبت الاستدلال به مع جهالة المخصص وما قالوا انهم استدلوا بقوله تعالى واحل الله البيع مع كونه مخصوصا بالربوا المجهول كما قال امير المؤمنين عمر رضي الله عنه خرج رسول الله صلعم من الدنيا ولم يبين لنا ابواب الربوا فاتقوا الربوا والريبة فانما يصح لو كان الربوا مجهولا عند المستدلين ومعنى كلام امير المؤمنين انه لم يبين لنا الحال حتى باب منه انه منها ام لا ولو كان رسول الله صلعم مبينا له وكشف القناع المرتابة كيف قال فاتقوا الربوا والريبة ولو كان الربوا غير معلوم لما امرنا بالاتقاء عنه وعما فيه الشبهة فتدبر ولنا ايضا التناول للباقي بعد التخصيص بلا مانع من العمل وهو اي المانع الاجمال لكونه راجحا في التبادر قالوا الخلاف المخصوص بالمبهم فانه يبقى مجملا ولنا عصيان من قيل له اكرم بني تميم ولا تكرم فلانا فلم يكرم واحدا من بني تميم فلو لم يكن حجة لما حكم بالعصيان واستدل على الحجية بان دلالته على فرد لا يتوقف على كل واحد على فرد آخر منه والا اي وان توقف لزم الدور على تقدير توقف دلالة كل على آخر او التحكم على تقدير توقف لبعض معين على بعض معين آخر فقط ولا ثالث واذا لم يتوقف والدلالة على الآخر فالدلالة على الباقي لا تتوقف على الدلالة على المخرج فتبقى الدلالة فيبقى حجة واجيب بان الدور المعية وهو عبارة عن التلازم بين الشيئين لا يمتنع وح فلا يوجدان الا معا وان امكن تعقل احدهما بدون الآخر كمعلولي علة واحدة وههنا يجوز ان يكون بين الدلالات على كل فرد دور معية وتلازم فلا يوجد الدلالة على واحد بدونها على آخر فلا يتم المطلوب ولو تشبث في ابطال التلازم بين الدلالات بانه يفهم بعد التخصيص وقتيا وبعد البعض فلا تلازم عاد الى الاستدلال بالتبادر واستدرك ابطال التوقف بالدور والتحكم كما لا يخفى واما الظنية فلانه اي المخصص يتضمن حكما شرعيا والاصل فيه التعليل فيحتمل ان يكون معللا بعلة تكون موجودة في البعض الباقي في العام فامكن اي احتمل قياس مخرج بعضا آخر وهذا احتمال ناشئ عن دليل فليس العام الآن كما كان بل لم يكن قبل احتمال التخصيص ناشئا عن دليل والآن نشأ اقول لا تقريب فانه لا يدل على ان كل عام مخصوص يكون ظنيا فان العام المخصوص يجوز ان يكون في خبر والمخصص ايضا خبر فلا تحتمل التعليل او التعليل انما يكون في الانشاءات ككلمة التوحيد فان عامها مخصوص بالاستثناء وهي قطعية فتدبر الجواب بان كلمة التوحيد على عرف الشارع لانه لا يريد عليه المناقشة في المثال والاشكال انما هو لكل خبر فانه غير صالح لان يعلل فالحق في الجواب التخصيص بالعامات الواقعة في الاحكام الشرعية ولا بعد فيه والاستدلال قرينة عليه فتدبر ثم في التمثيل لكلمة التوحيد اشارة الى ان اخبار الظنية في الكل من العوام المخصوصة سواء كان مخصصها مستقلا ام لا على خلاف رأي الحنفية فانهم انما يقولون بالظنية في المخصوص بالكلام المستقل فقط وهذا موضع تفصيل فنبهك على وجه فرق الحنفية على ما اعطى هذا العبد برحمته فاستمع ما يتلى عليك من الحق الصراح فاعلم ان الشرط والصفة والغاية وبدل البعض لا يفيد حكما شرعيا انما الحكم العام فلا وجه للتعليل الموجب لتوهم الاخراج في العام واما الاستثناء فالعام فيه مستعمل في العموم وقيد باخراج البعض فيفهم معنى مركب ليصدق على الباقي بالوضع النوعي الذي لم يكن فيحكم بحكم بعد

عليه وهذا هو معنى كون الاستثناء تكلما بالباقي بعد الاستثناء ولكن في ذكر العام اخراج البعض والتعبير بهذا القيد عن الباقي اشارة الى ان المستثنى متصف
بحكم مخالف للصدر فليس حكم الصدر في الباقي موقوفا على حكم المستثنى بل وضع الكلام لهذا الحكم فهذا الحكم مقطوع وحكم المستثنى ايضا مقطوع لكن في ضمن هذا
الحكم فلا يصح حكمه لعله يوجد في ضمن هذا الحكم فلا يصح تعليل حكمه لعله يوجد في الباقي فان فيه ابطال القاطع وبهذا الوجه ايضا ظهر لك عدم قبول التعليل
الصفة والشرط والغاية وان افادت حكما مخالفا وهذا بخلاف الكلام المستقل فانه ليس العام مقيدا به بل هو مقيد للحكم الشرعي المخالف لحكم العام ظاهرا ومع
المعارضة قرينة على ان المراد بالعام لبعض افراده فافادة العام الحكم موقوف على افادة المخصص الحكم فتقييد الحكم على ما لاينافي ولا المخصص بعد افادته وقبل
اعتبار حكم المخصص لايفيد العام شيئا والتعليل مقارن لحكم المخصص ولا يقوى العام على منعه لانه لاحكم له في هذه الحالة واذا ثبت التعليل فيتوجه فيما بقي تغيير
او يخرج لبعض آخر بالتعليل ولما كان التعليل محتملا وجب الاحتمال في العام هذا ما عندي في تقريره كلامهم وبهذا يندفع ما قيل الا لانسلم صحة تعليل المخصص
لعله يخرج عن العام بعضا آخر وكيف يصح ومن شرط التعليل ان لايوجد نص مخالف في المقيس وههنا العام موجود وذلك لان العام لايفيد حكما قبل اعتبار
المخصص لان افادته موقوفة عليه والتعليل مقارن لحكم المخصص فلا يكون العام معارضا للتعليل وبما قررنا يندفع ايضا انه لا فرق بين الاستثناء والمخصص في
افادة الحكم فيصح تعليله كما يصح تعليل المخصص فلا يكون الحكم في المستثنى منه مقطوعا لان حكم المستثنى منه موقوف على حكم المستثنى بل وضع الكلام لافادة
الحكم على المصداق بهذا القيد ويفهم الحكم في المستثنى ضمنا فلا يصح تعليل الحكم الضمني المعارض لما يدل عليه الكلام بالوضع فانه مقطوع ايضا ولاح لك سقوط
النقض بما اذا كان الكلام المقيد بحكم مخالف لحكم العام لكن في غير ما يتناوله العام كما لو قيل حل المبيوع وحرم الميتة فيحتمل التعليل بعلة توجد في بعض العام
فيوجب الظنية وذلك لان العام غير متوقف ههنا على الحكم المقارن فالتعليل يقيد الحكم بالوضع فلا يصح التعليل المذكور لابطاله القاطع وتبين لك ايضا سقوط
ما قيل هم يردون المخصص كما يصح التعليل كذلك العام فيلزم ظنية المخصص باحتمال العام التعليل المخرج لبعض افراد المخصص وذلك لان حكم المخصص قد يثبت
اولا وحكم العام متوقف عليه وثبت بعده فلا يصح تعليله بوجه تغيير حكم المخصص الثابت وبان لك ايضا سقوط ما قيل ان مذهبكم جواز تخصيص العام المخصوص
الكتابي بالقياس وخبر الواحد ولايجوزون تخصيص خبر الواحد بالقياس ابتداء فقد جعلتم هذا العام اضعف من خبر الواحد ومساويا للقياس او اضعف
منه وهذا لايلزم من دليلكم فان غاية ما لزم من دليلكم لو تم وقوع احتمال ضعيف فيه اما وصول الضعف الى هذا الحد فلا وذلك
لان ما لزم من دليلنا وقوع الاحتمال فيه من التعليل حال القياس فلزم مساواته اياه بل ضعفه منه بخلاف خبر الواحد فان الضعف فيه في الطريق لا في الدلالة
ولا يكون القياس مغيرا اياه كما في هذا العام هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام فاحفظه فانه حقيق بالحفظ ولعلنا اطنبنا في الكلام لما ارتكز في كثير من الاذهان من عدم
شفاء ما اورده الحنفية من البيان حتى سمعت بعض العلماء الاعلام المشار اليهم بالبيان يقول انها مقدمات شعرية لا تقضي بالحجة شيئا فرد ومن ههنا سقط
الاستدلال للشيخ الامام ابي الحسن الكرخي من ان عدم العلم بالعلة يوجب جهالة في العام فلا يدرى كم بقي لان التعليل ليس بمقطوع انما هو مجرد احتمال فلا يورث الا
احتمال خروج البعض لا خروجه بالقطع وعدم العلم به حتى يورث جهالة فيه فتدبر قال الامام فخر الاسلام المخصص شبه بالاستثناء لاخراجه البعض اي لاخراج المخصص
بعض افراد العام من الحكم من بدء الامر ويفاد منه الحكم على الباقي كما في الاستثناء وشبه بالناسخ لاستقلاله اي لكون هذا المخصص كلاما مستقلا فاذا كان المخصص
مجهولا يبطل في نفسه المخصص لشبه الناسخ لبطلان الناسخ المجهول فكذا ما يشبهه ويبطل العام بجهالته لشبه الاستثناء لتعدي جهالته اليه اي يصير العام مجهولا لجهالة الباقي لجهالة
الاستثناء فكذا الحكم ما يشبهه من المخصص واذا كان المخصص معلوما فشبه الناسخ يبطل العام لصحة تعليله اي تعليل المخصص لكونه كلاما مستقلا كالناسخ فانه مستقل لانه كما
يصح تعليل الناسخ فيصح تعليله واذا صح التعليل وهي غير معلومة فلا يدرى كم خرج به فيجهل المخرج فيجهل الباقي وشبه الاستثناء يبقيه قطعية كما كان
لان الاستثناء لا يغير العام عما كان عليه قبله من القطعية واذا اقتضى احد الشبهين البطلان بالكلية في صورتي الجهالة والعلم والاخر البقاء على ما كان

فلا يبطل العام من كل وجه في الوجهين لان عمل ما كان ثابتا لا يبطل بالشك بل نزل من القطعية الى الظنية لتلك الشبهتين موثرتين للشك فيظهر في حق العلم دون
العمل وفيه نظر ظاهر لان شبهة الناسخ ليس في المخصوص المجهول الا لفظا والمعتبر المعنى وليس في المعنى مشابها له كيف والناسخ رافع بعد ثبوت الحكم وههنا
من بدء الامر الحكم على الباقي كما في الاستثناء والعام مع المخصص مثله مع الاستثناء ثم لا يظهر لقوله في المجهول فائدة فانه عام في المعلوم والمجهول
وبعضهم تجاوز الحدود وفرط في سوء الادب وقال هذه مقدمات شعرية لا علمية وتحقيق كلام هذا البحر الامام البارع في الفن ان المخصص لكونه كلاما مستقلا
غير مرتبط بالصدر تخصيصه ليس الا لانه مفيد لحكم مخالف لحكم العام في بعض الافراد فيفهم منه ان المراد بالعام سوى ما بينا وله هذا فتخصيصه لاجل المعارضة
كما ان الناسخ يرفع الحكم لاجل المعارضة وهذا شبه معنوي وليس كالاستثناء فانه تكميل للمستثنى منه ووضع لافادة الحكم على هذا المقيد ويفهم ضمنا الحكم
على غيره الذي هو المخرج ثم ان المخصص لحكم ان الحكم على بعض افراد العام من بدء الامر كما في الاستثناء الحكم على الباقي المعتبر بهذا القيد ففي المجهول
شبه الناسخ يقتضي ان يبطل المخصص لان المبهم لا يصلح معارضا ولذا يبطل الناسخ المجهول وشبه الاستثناء يقتضي بطلان العام فلا يبطل بالشك بل نزل
الى الظنية فان قلت كيف لا يصلح المعارضة فيمن قال اقتل المشركين ولا تقتل البعض المعين منهم قلت على هذا يلزم ان يصح النسخ به ايضا وقد نهوا عنه وفي
المعلوم بالعكس كما قرر فقد ظهر ان هذه مقدمات علمية لا شعر فيها اصلا ثم ان يقول بان صحة التعليل يبطل العام لعلة تنزلي جرى على تسليم ما بني عليه
الامام الكرخي والا فاحتمال التعليل لا يبطل بل يورث شبهة فقط ثم اورد الشيخ ابن الهمام ان القول ببطلان العام بجهالة القياس المخرج الموجبة لجهالة
في الباقي لا ينافي على رائه فانه رح قال لا يبطل العام بجهالة المخصص ثم اجاب بانه بناء على المنع بالعمل بالعام قبل البحث عن المخصص ولما كان احتماله قائما يبطل
العمل حتى تظن انه لا تعليل هنا وهذا الايراد لا يرد فانه رح لم يقل بان العام يبطل ههنا بل انما قال ان هذه الجهالة تقتضي بطلان العام وهو رح
لم يشتغل بالقول ان مقتضى الجهالة في المجهول ذلك لكن لا يبطل لمانع اخر يقتضي بطلان هذا المجهول وما افاد في الجواب فغير مرضي فان التوقف في العام الى
البحث عن المخصص لم يقل به منا احد كما تلوح من الاسرار وان شئت ان يقرر الكلام نحوا اقصر فقل ان المخصص المجهول يبطل في نفسه لعدم صلوحه معارضا
للنص العام لكن يورث احتمال الخصوص فلم يبق قطعيا والمعلوم يورث الاحتمال لاحتمال التعليل لكن الاحتمال لا يبطل الوجوب فافهم اتباع الشيخ ابي ثور
قالوا يبطل العموم بعد التخصيص بالنسبة الى الواحد مجازات محتملة وليس شيء منها اولى بالارادة فكان مجملا فيها وهو ليس بحجة قلنا ذلك اي الاجمال اذا كانت
المجازات متساوية وههنا الباقي بعد التخصيص متعين لانه اقرب الى الحقيقة ويتبادر الذهن اليه **مسئلة** العام المخصص مجاز عند جماهير الاشاعرة
التابعين للشيخ ابي الحسن الاشعري ومشاهير المعتزلة وقال الحنابلة واكثر الشافعية بل جماهير الفقهاء ومنهم الامام شمس الائمة السرخسي منا العام المخصص
حقيقة وقال امام الحرمين من الشافعية وبعض الحنفية ومنهم صدر الشريعة العام المخصص حقيقة في الباقي مجاز في الاقتصار عليه لان عند هذا الصدر مخصوص
بما اذا كان مخصوصا بالمستقل بل لا تخصيص الا به وروي عن الشيخ الامام ابي بكر الجصاص من الحنفية على ما نقل الشافعية العام المخصص حقيقة ان
بقي غير منحصر وروي عنه كما نقل الحنفية وهو تبطل مذهبا جدير فانهم اعرف بمذهب مشائخهم لاسيما مثله العام المخصوص حقيقة ان كان الباقي جمعا و
قال ابو الحسين المعتزلي وبعض الحنفية العام المخصوص حقيقة ان خص بغير مستقل وان خص بمستقل مجاز وما عرف خلاف بين الحنفية في ان العام المقرون
بالشرط او صفة او غاية او استثناء ليس مجازا البتة وانما وقع الخلاف فيما خص بمستقل فلفظ البعض ليس في موضعه قال القاضي ابو بكر الباقلاني من
الشافعية العام المخصوص حقيقة ان خص بالشرط او استثناء والمخصوص بغيرهما مجاز وقال عبد الجبار المعتزلي على ما اشتهر منه العام المخصوص حقيقة ان خص
بالشرط او صفة وان خص بغيرهما مجاز وقيل هو حقيقة ان خص بلفظ ومجاز ان خص بغيره كالعقل والحس او العادة فهذه ثمانية مذاهب لنا انه حقيقة في الاستغراق اتفاقا
عند كل من رأى ان له صيغة فلو كان للباقي ايضا حقيقة بعد التخصيص لزم الاشتراك اللفظي بين الكل والبعض هذا خلف للاجماع على بطلانه ولان الاشتراك

خلاف الاصل ولا ما يلزم من الاشتراك لفظا في معان غير محصورة لان التخصيص الى الواحد وما فوقه من المراتب الى الاستغراق غير محصورة والقول بتجويز الاشتراك بين الكل وبالقدر المشترك وكل مراتب التخصيص من افراده فيكون استعمال اللفظ فيه حقيقة لا يجدي فان الكلام ههنا في الاطلاق على البعض بخصوصه ولا يكفي لكونه حقيقة فيه الوضع للقدر المشترك فافهم وهذا الدليل لا يتم في القصر لغير المستقل فانه ليس العام فيه مقصورا على البعض ومستعملا فيه بل مستعمل فيما وضع له بالوضع الاول وهو الكل الاول فلا يكون مشتركا ولا مجازا فان العام في الشرط مستعمل في الكل وهو متعلق الحكم التعليقي لكن لا يسري الجزاء في بعض الافراد لفقدان الشرط وفي الغاية انما العام مستعمل في الكل والحكم على الافراد التي قبل الغاية واما اعتبر تقييد الجنس بالغاية ثم اعتبر عمومه في افراد هذا المقيد وعلى كلا التقديرين لا قصر ولا استعمال في بعض ما وضع له اصلا وفي الاستثناء العام عام والحكم بالصدق عليه المقيد باخراج البعض وفي الصفة انما العموم من الوضع لما يصلح له الجنس المقيد بالصفة ففي بدل البعض العام مستعمل كما كان لكن المقصود بالحكم البدل وقد مر شرحه واعترض اولا كما في شرح المختصر بان ارادة الاستغراق في العام المخصوص باق وخروج البعض طرأ من المخصص فلا اشتراك ولا مجاز اقول في دفعه ان اراد المعترض لقوله ان ارادة الاستغراق باق ارادته تعقلا حيث يتعقل الكل ففي كل مجاز كذلك فان تعقل الحقيقة باق فلا يضر المجازية وان اراد ارادة الاستغراق استعمالا بان يكون مستعملا فيه فلا شك ان الحكم في العام المخصوص على البعض والمعتبر الاستعمال الذي يكون مناطا للحكم فلا ارادة للاستغراق استعمالا بل للبعض فالمجازية والاشتراك لازم على انه لو كان مستعملا في الكل مع كون الحكم على البعض يتضمن لغوا ضرورة ان الحكم على البعض يتم بالبعض ثم بارادة البعض المتعلق للحكم فارادة البعض الاخر معه لغو فافهم واجيب عنها بان المراد الشق الثاني والعام مستعمل في الكل ثم اخرج عنه المخرج بالمخصص ثم حكم على الباقي فالحكم على البعض الذي عبر عنه بالكل المخرج عنه البعض وبعبارة اخرى مثل هذا مثل الكناية فان فيها يذكر شيء ويكون مناط الحكم شيء اخر كني به اليه مثل طويل النجاد فكذا ههنا المذكور العام والمقصود الحكم البعض بدلالة المخصص وهذا طريق الى التعبير غاية انه اطول من التعبير بمفهوم اخر ولا لغو فيه وتلك مثل است وابن اخت خالتك حال كونهما للتعبير والاول اقصر والثاني اطول فاندفع الجواب بان وهذا انما يتم في الاستثناء ونحوه فانه لعدم استقلاله مندرج تحت القاعدة يصح فيه الحكم بان العام مع التقييد يعبر به عن الباقي وهو دال عليه دلالة المركبات بالوضع النوعي كما قلنا او بطريق الكناية كما قيل واما المستقل فلا يصح ذلك فيه فانه ليس مرتبطا بالعام بل مقيد لحكم معارض لحكم العام في بعض الافراد فلو وقع المعارضة يصير قرينة على ان الحكم في العام على البعض الغير المتناول له هذا المخصص فبالضرورة ان يكون العام مستعملا في البعض فقط والا لزم اللغو قطعا وايضا ليس الاستعمال الا اطلاق اللفظ على معنى ليكون المستفاد منه مناطا للحكم ولا شك انه هو البعض فاللفظ مستعمل فيه والمخصص المستقل قرينة عليه فتدبر وتشكر واعترض ثانيا بان ارادة الباقي في العام المخصص ليس بوضع واستعمال ثان غير الوضع الاول للاستغراق والاستعمال فيه بل ارادته بالاول والاستعمال به بخلاف المشترك فانه فيه ارادة المعنى الاخر بالوضع الاخر وبخلاف المجاز فانه باستعمال اخر غير استعمال الحقيقة ودفع بان لا كلام في ارادة الباقي في ضمن ارادة الكل كما كان قبل التخصيص ارادة الكل وفي ضمنها ارادة البعض بل الكلام في ارادته بخصوصه لقرينة التخصيص فان الكلام في المخصوص من العام وهذا معنى ثان لا بد له من استعمال ثان فان كان له الوضع فالاشتراك والا فالمجاز وان قرر بان في التخصيص استعمالا في الكل والحكم على البعض كما قرر به الاعتراض الاول ففيه ما قد عرفت من انه يتم في غير المستقل دون المستقل ولك ان يقرر الاعتراض بان الاستعمال في المعنى عبارة عن ارادته من اللفظ ليكون مناطا للحكم والباقي كما كان يقصد من اللفظ حين الاستغراق ويحكم عليه بالذات فان الحكم المتعلق بالعام متعلق بكل واحد واحد من احاده غاية ما في الباب ان مع ارادة بعض اخر متعلق الحكم كذلك بعد التخصيص ايضا الاستعمال

في الباقي بالذات وهو مناط الحكم كذلك الا انه سقط الحكم على بعض اخر بالمخصص وهذا الاخير الاستعمال الاول في الباقي واذا لم يتعدد الاستعمال والوضع فهو حقيقة وهذا بخلاف سائر المدلولات التضمنية فان فهم الجزء هناك في ضمن الكل وليس مناطا للحكم واذا اريد الجزء بخصوصه صار منفهما بالذات ومناطا كذلك فاختلف الاستعمال ولك ان تجيب عنه بانه في الاستعمال الاول كان مقصودا ومنفهما ليكون مناطا للحكم الثابت للكل على الاستغراق وكان المقصود من استعمال اللفظ الحكم على الكل والآن بعد التخصيص فاستعماله فيه وارادة الباقي منه انما هو ليقتصر الحكم عليه ويبقى الاخر مسكوتا ومنفيا فيه الحكم المخالف فهذا استعمال مغاير للاستعمال الاول فانكان لوضع اخر فالاشتراك لازم والا فالمجاز فافهم ولا عترض ثالث كما قال الامام شمس الائمة السرخسي ان الصيغة للكل فانه موضوع له وبعد التخصيص للبعض هو الكل فهي مستعملة فيما وضعت له فلا اشتراك ولا مجاز اقول هذا مندفع فان العام هو اللفظ المستغرق لما يصلح له حقيقة وعرفا ولذلك اي لكونه مستغرقا لما يصلح له لم يكن الجمع للمعهودين عاما واذا كان مستغرقا لما يصلح له فاستغراقه للبعض لو لم يكن غير الموضوع له لكان مشتركا وتوجيه كلامه بان العام موضوع للاستغراق جميع افراد معنى اللفظ ان مطلقا فالاستغراق لجميع افراد المطلق نحو الرجال وان مقيدا فللجميع المقيد نحو علماء البلد والعام المقرون مع المخصص مقيد به واللفظ متناول لجميع ما يصلح له اللفظ المقيد بهذا القيد نحو الرجال العلماء والرجال الا العلماء لا يتم الا في غير المستقل وهذا التحرير الامام لا يراه مخصصا وكلامه انما هو في العام المخصوص بالمستقل فتدبر الحنابلة ومن وافقهم من الشافعية والفقهاء قالوا ولا التناول للباقي بعد التخصيص باق كما كان قبل وقد كان حقيقة قبل فهو حقيقة الآن قلنا لا نسلم ان التناول له باق كما كان قبل بل كان التناول قبل له مع غيره فانه كان للكل والآن التناول له وحده فقيل هذا اي كون التناول له وحده لا يغير صفة تناوله لما يتناوله وانما يغير تناوله للمخرج قلنا لا نسلم انه لا يغير صفة التناول بل نقول هو مغير لان ذلك التناول كان في ضمن الكل اجمالا وهذا اي التناول الذي بعد التخصيص له بخصوصه ثم انه لو كان الامر كما ذكر لكان الانسان المستعمل في الحيوان حقيقة لانه كان متناولا له والآن ايضا متناول ولم يتغير صفة التناول فافهم وتذكر ما اسلفنا فانه ينفعك كثيرا وقالوا ثانيا يسبق الباقي بعد التخصيص الى الفهم وهو دليل الحقيقة قلنا لا نسلم لانه يسبق الى الفهم عند الاطلاق بل تبادره مع القرينة وهو دليل المجاز وتحل ان تحرير معارضه قبل ارادة الباقي معلومة بدون القرينة فانه كان مفهوما قبل ايضا وانما المحتاج اليها عدم ارادة المخرج فالباقي متبادر وهو دليل الحقيقة ويدفع بان الكلام في ارادة الباقي بخصوصه لا ارادة الباقي في ضمن ارادة الكل وهذا اي ارادة الباقي بخصوصه لا يعلم بدون القرينة وهو علامة المجاز فتدبر ثم يذكر الفرق بين المستقل وغيره حتى لا تغلط قال الامام في الاستدلال العام كتكرير الاحاد نحو كل رجل بمنزلة زيد وبكر الى غير ذلك من الافراد الا انه وضع العام له ليسهل التعبير وفيه اي في تكرير الاحاد اذا بطل ارادة البعض لم يصر الباقي مجازا فكذا العام قلنا ليس العام مثله اي مثل تكرير الاحاد من كل وجه بل في افادة المعنى فقط كيف وفي التكرير الفاظ متعددة مستعملة في معان متعددة وبطلان ارادة الموضوع له في البعض لا يبطل في الباقي من الالفاظ وفي العام استعمال واحد للفظ واحد فاذا بطل ارادة البعض تغير استعماله قطعا اقول وقلنا ايضا لا تقريب فيه فانه لا يستلزم المجازية من حيث الاقتصار وقد كان خلاف المدعى بل ينافي كما لا يخفى فان في تكرير الاحاد اذا بطل ارادة البعض لم يصر الباقي مجازا اصلا فكذا ههنا ولعلك تقول هو ان العام كتكرير الاحاد الا انه اذا اسقط البعض فقد وجد الاقتصار في المعنى فللباقي حيثيتان حيثية انه بعض الاحاد المذكورة بهذه الحيثية حقيقة وحيثية كونه مقتصرا عن بعض اخر وبهذه الحيثية مجاز والمطلوب المجازية بسبب الاقتصار كونه مستعملا فيه حتى تكلف جوابه كما يفهم من التحرير والجواب ان الباقي بالحيثية الاولى بل هو مدلول مطابقي للفظ فيلزم الاشتراك لكونه موضوعا للكل ايضا والا يلزم المجاز لانه غير موضوع له ثم قال الشيخ ابن الهمام ان مذهبه مخالف للاجماع على ان لفظا واحدا بالنسبة الى وضع واحد لمعنى واحد لا يكون حقيقة ومجازا معا فافهم قال ابو الحسين لو كان الاخراج بما لا يستقل يوجب تجوزا في العام لزم كون المسلم للمعهود مجازا بيان الملازمة ان غير المستقل كالاستثناء ونحوه قيد في العام وهو مقيد به كان

الا ان التعيين قيد مستفاد من اللام فلو اوجب التقييد التجوز فيه لاوجب في المعهود وقد مر من الكلام ما يكفي لاتمام هذا المرام وما اجيب به من انه منع الملازمة بان هذا العام انما صار مجازا لكونه استعمل في غير ما وضع له وهو البعض بخلاف المعهود فان الاسم باق على معناه والتعيين مستفيد من اللام فساقط فانه قد ظهر لك فيما سبق ان العام المقترن بغير المستقل باق على معناه الا انه مقيد بقيد غير مستقل يستفاد منهما مفهوم تقييدي يصدق على بعض الافراد فراد هذا البعض فلو كان فيه تجوز لكان من جهة التقييد وهو موجود في المعهود بعينه فان مدخول اللام على معناه وقد تقيد بالتعيين المستفاد من اللام فيستفاد معنى مركب تقييدي يصدق على فرد معين او افراد معينة فتدبر والجواب عنه كما في المختصر بان المجموع المركب من الاسم واللام هو الدال على المعين المعهود وكل من جزئيه كحرف من زيد لان الكلمتين من شدة الامتزاج صارتا كلمة واحدة سخيف لانه لعدا العلم بانهما كلمتان موضوع كل منهما لمعنى مجرد اعتبار بلا واقعية له مع انه قال المصنف بيانه اي يكون الدال هو المجموع من العام والمخصص على ما نقل عن المعتمد فانه نقل عنه ان العام في صورة التخصيص ليس حقيقة ولا مجازا والمجموع الامرين من العام والاستثناء حقيقة هذا ثم ان هذا القول بعيد محض ولعل مراده ان العام في صورة التخصيص ليس حقيقة في الباقي ولا مجازا فيه فانه غير مستعمل فيه بل في الكل وانما الحقيقة فيه مجموع العام والاستثناء فانه موضوع للباقي بالوضع النوعي الذي للمركبات فتدبر وما قيل في الجواب ان المعرف بالعهد وضعين للجنس قبل دخول اللام حال التنكير وللمعهود بعده فلا يلزم المجازية فيه بخلاف هذا العام لان وضعه ليس الا للكل فلا يخفى ما فيه لانه ليس الاسم موضوعا لمعنيين والا لزم الاشتراك بل الاسم موضوع للجنس واللام للمعهود به تحصيل من المجموع لشخص المعهود كهذا الانسان وفيه تامل يظهر بالتامل ولا نا سلمنا ان العام موضوع للكل لكنه مستعمل فيه والاخراج من الاستثناء تحصيل من المجموع معنى هو الباقي وبعد اللتيا والتي يمكن ان يقال مثله في العام المقارن لغير المستقل ثم اراد ان تحقق الحق في وضع المعرف فقال والحق ان لا فرق بين المعرفة والنكرة الا بالاشارة الى المعلومية في الاولى وعدمها في الثانية وتحقيقه ان الاسم موضوع للجنس من حيث هو والانتشار انما يجيء من التنوين واذا دخل عليه اللام الموضوع للاشارة واسقط التنوين زال الانتشار وصار الجنس مشارا معهودا فاللام ليس الا التعريف الجنس ثم قد يقصد الاشارة لخصوص المقام الى حصة المعينة المعهودة وقد يقصد الى حصة منتشرة وقد يقصد الى جميع الافراد وقد لا يقصد الفرد به اصلا على حسب ما يقتضيه المقام كذا قال اهل العربية وعلى هذا فعموم المعرف بتعريف الجنس انما ينشأ من المقام ولنشأه من المقام تخيل وجهين احدهما ان يفهم الجنس المشار اليه من المعرف ويعلم تحققه في كل الافراد من قرينة خارجية وهي المقام وهذا باطل قطعا وان ارتضى به اكثر علماء العربية فانه قد تواتر استدلالات الصحابة رضوان الله عليهم ومن بعدهم من المهرة بنفس اللفظ على عموم الاحكام ولم ينظروا الى استدلال آخر يدل على ان الجنس المحكوم عليه متحقق في الكل بل انما حكموا لانفهام العموم بنفس اللفظ فقط الثاني ان يكون المعرف باللام الجنس مستعملا في العموم مجازا وهذا ايضا بعيد والا لنقل من احد منع العموم في صورة عدم القرينة الصارفة من مطلق الجنس اليه ولم ينقل بل الذي تواتر هو حملهم المعرف على العموم من دون حاجة الى قرينة والاهلية صرفهم الى الجنس انما كان للصارف من العموم لكن عدوه من الصيغ الموضوعة له والعادون هم اهل الاصول قاطبة من الحنفية والشافعية والمالكية والحنبلية الظاهرية ايضا وهذا ايضا يدل دلالة واضحة على بطلان راي اهل العربية فانهم اشد مهارة من اهل العربية ثم القول المخالف لاجماعهم باطل البتة ثم اشار الى ما قيل في تاويل الاجماع لقوله الا ان يقال صار المعرف باللام حقيقة عرفية في الاستغراق فتدبر وما قال اهل العربية باعتبار اصل الوضع وهذا ايضا بعيد فان الوضع انما يعرف بالاستعمال والتبادر واذا جوز حمل التبادر على كونه حقيقة عرفيا و فتح هذا الباب انسد باب العلم بالوضع قال المص في الحاشية اقول يمكن ان يقال ان التبادر في الوضع العام للموضوع له كالناس وان كان الموضوع له جزئيات حقيقية للمفهوم الكلي الذي جعل آلة للوضع لكن يجوز ان يكون كليات تحتها جزئيات

وإذا عرفت ذلك فليجز أن يكون لام التعريف من هذا القبيل فإنها مع إشارتها إلى معلومية المهية تتنوع إلى أقسامه المعروفة فيكون تلك الأقسام معاني وضعية لها وعلى هذا عموم مدخولها كعموم مدخول كل والنكرة الواقعة تحت النفي وهذا وإن كان تكلفا لكنه أوفق بمذهب أهل العربية وعلماء الأصول المتقين ولعل وجه التكلف أن اللام لم يوضع موضوعا للتعريف المدخول فقط بل له مع استغراق الآحاد والعهدية وهذا مخالف لظواهر أقوال أهل العربية ثم على هذا يكون العهد الذهني والإشارة إلى الجنس من الموضوع له وهذا متوجه قواعد الأصول أيضا ليشهد التتبع أن الحمل عليهما فيما إذا لم يستقم العهد والاستغراق نفسهما بالقرينة ولذا لم ينقل عن أحد التكلم في جواب المستدلين به بإبداء الاحتمال واحد منهما فالحق أن الاسم في حالة التنكير للجنس أو للفرد المنتشر وفي حالة التعريف إذا لم يكن هناك معهود لجميع الأفراد استغراقا للتواتر استدلال الصحابة به والمصلح لكلام أهل العربية يستحق أن يقال في حقه ولن يصلح العطار ما أفسد الدهر هذا والعلم بالحق عند علام الغيوب وقال القاضي شيئا أي مثل ما قال الجصاص إلا أن الصفة عنده كأنه الظاهر كالاستثناء مخصص مستقل فلم يجعل المخصوص بها حقيقة ولما كان الظاهر فيها عدم الاستقلال أشار إلى توجيهه وقال وتحقيقه أن تخصيصها ليست لفظية بل من خارج والمخصوص منه مجاز البتة وعدم كونه لفظيا بدليل أن الصفة قد تشمل جميع أفراد العام فلا يكون التوصيف نفسه تخصيصا بل التخصيص منه من خارج كذا في شرح المختصر أقول ليس الأمر كما ظن هو بل التخصيص بها لفظية لأن التوصيف تقييد وهو ضد الإطلاق ومن البين أن التأمل حال الإطلاق أكثر منه حال التقييد فإن قلت يجوز أن يكون التقييد باعتبار العقل فقط وقد يكون الصفة مساوية للموصوف قال فلا يكون التقييد اعتباريا فلا يقاس عليه على أنه منقوض بالشرط فإنه قد يكون مساويا للجزاء فلا يكون نفسه مخصصا فالتخصيص فيه من خارج أيضا فلا يكون لفظيا فتأمل وقال الشيخ أبو بكر الجصاص الرازي الاستغراق في العام غير شرط فيكفي انتظام الجمع فيكون حقيقة فيما بقي أكثر من اثنين كذا نقل الحنفية الشافعية نقلوا عنه أن العام ما يشمل لغير المحصور وفي ذلك غير محصور يكون حقيقة وعلم من هذا الكلام أن قول هذا الإمام ليس إلا في لفظ العام فهو ليس في هذا المقام في شيء فإن الكلام هنا في صيغ العموم لا في لفظ العام فإيراد قوله هنا في صدر المسئلة غير مناسب مسئلة ثم المخصص متصل إن كان غير مستقل ومنفصل إن كان مستقلا هذا على مذهب الشافعية أما عندنا فالمخصص هو الثاني فقط والأول خمسة الأول الاستثناء المتصل وأما المنقطع لا تخصيص فيه أو لا إخراج فيه لوجه اعلم أنه اختلف في إطلاق لفظ الاستثناء عليه أي على الاستثناء المنقطع فقيل لفظ الاستثناء مجاز فيه حقيقة في المتصل وقيل حقيقة فيه أيضا ثم اختلفوا فقيل لفظ الاستثناء مشترك بين المتصل والمنقطع وقيل هو متواطئ موضوع لمعنى واحد مشترك فيهما وهو أي المعنى المشترك الدال على مخالفة الحكم السابق بإلا وأخواتها سواء كان بحيث لولا إلا وأخواتها لدخل ما بعدها فيما قبل أولا وقيل لا يسمى المنقطع استثناء حقيقة ولا مجازا وهذا المذهب الأخير لا يعود إلى طائل فإن إطلاق لفظ الاستثناء على المنقطع أجلى من أن يخفى على أحد والمعنى أن هذا النزاع لا يعود إلى طائل فإنه يرجع إلى الاصطلاح لكن الأخير فيه أنه لظهر فائدة الخلاف فيمن حلف لا استثني وإن استثنيت هكذا فاستثنى باستثناء منقطع ثم لا خلاف لأحد في صحته أي الاستثناء المنقطع لغة والشرط لصحته المخالفة للصدر بوجه ما فيما يتوهم فيه الموافقة فلا فائدة فيه ودفع هذا التوهم مثل لكن فإنه للاستدراك أي دفع التوهم من السابق نحو جاء القوم إلا الحمار فإنه يتوهم من مجيء القوم مجيء الحمار لأنه المركب فدفع بالاستثناء المنقطع وما زاد إلا النقص فإنه يتوهم من نفي الزيادة وجود النقصان فنفي النقيض بالا دفعا لهذا الوهم وهذا المثال يحتمل الاتصال أيضا لكن إذا قصد وجود النقصان على الكمال والمعنى ما زاد شيئا إلا النقصان وإذا كان من شرط المخالفة فيما يتوهم الموافقة فلا يقال ما جاءني زيد إلا أن الجوهر العرض حق مسئلة أداة الاستثناء حقيقة في المتصل اتفاقا ومجاز في المنقطع في المختار وقيل حقيقة فيهما ثم اختلفوا فقيل مشترك لفظي وقيل متواطئ لما لم يكن التواطؤ معقولا في الأداة فإنها موضوعة للجزئيات بوضع عام فسر فقال أي وضعت لهما لمعنى فيهما أي لأجل التصور بمعنى واحد مشترك بينهما وجعله مرآة

لهما وضعا واحدا اما ما قالوا ان المتصل اظهر منه في الاستعمال فلا يتبادر من نحو جاءني القوم الا ان قبل ذكر المستثنى الارادة اخراج البعض فلا يكون مشتركا لفظيا بينهما والا لاحتيج في معرفته الا ارادة الى القرينة ولا موضوعا للمشترك بينهما والا لتبادر وهو فيه نوع مسامحة كما لا يخفى ومن ثمه اي من اجل تبادر ارادة الاتصال لم يحمله علماء الامصار عليه ما امكن المتصل ولو كان تبادر بل فهموا السعة الى الاكراه فيه الا على الانقطاع وان خلا عن التاويل مسئلة قد اختلف في نحو على عشرة الا ثلثة دفعا للتناقض المتوهم بين ثبوت العشرة وبين اخراج الثلثة عنها فالجمهور من الشافعية قالوا المراد بعشرة انما هو السبعة مجازا والا ثلثة قرينة عليه صارفة عن حقيقته الى مجازه اعلم ان مشائخنا حكوا عن الشافعي ان الاستثناء يمنع عن بعض المستثنى منه بطريق المعارضة وفسره بعضهم بان الحكم في المستثنى منه على الكل ثم المستثنى يفيد حكما معارضا له في البعض واذا تعارضا تساقطا وتبقى في الباقي حكم المستثنى منه وهذا ليس بشيء فانه مع كونه باطلا في نفسه موجبا للتناقض في الاخبار لوجب ان لا يكون في المستثنى الحكم المخالف لحكم الصدر وهو خلاف تصريحات الشافعية وقال صدر الشريعة حاصله ان المراد بالصدر الباقي مجازا والاستثناء قرينة ولعله الى هذا اشار بقوله كسائر المخصصات وتحقيقه ان الاستثناء يفيد حكما معارضا للظاهر من حكم الصدر فلاجل هذا الحكم العقل ان المراد في الصدر سواه كالمخصصات المستقلة فالاستثناء بحكمه قرينة صارفة الى التخصيص ثم البطل هو رحمه الله لم يأت بان هذا لا يصح في اسماء العدد فان عشرة مثلا موضوعة لعدد مخصوص لا يحتمل ان يطلق على ما تحته وما فوقه من المراتب العددية اصلا فلا يجوز ان يراد به الباقي ولو سلم فيكون مجازا وهو خلاف الاصل ويجيء ما له وما عليه ان شاء الله تعالى فان قلت قد ابطل المشائخ الكرام القول بالمعارضة بانه يلزم التناقض في قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما وهذا انما يستقيم لو فسر بالتفسير الاول لا الثاني كما لا يخفى قلت تقريره على الثاني بان يقال اسم العدد لا يحتمل اطلاقه على الاقل فلا يحتمل الالف على تسعمائة وخمسين فيبقى الحكم على الاول مع ثبوت نقيضه في البعض فتأمل فيه فانه منبوعنه ظاهر عبارات المشائخ اقول وهو الصحيح لان تناول اللفظ المستثنى منه للمستثنى باق بعد الاستثناء كما كان قبل فان العشرة مفهوم واحد لا يزيد ولا ينقص فهو من حيث هو هو لا يمكن ان يتصف باخراج الثلثة منها فلو كان العشرة باقية على الحقيقة لما صح الاستثناء والاخراج فهو مستعمل في سبعة بقرينة الاستثناء فان قالت لا نسلم ان العشرة حقيقة لا يزيد ولا ينقص بل السبعة من افراد العشرة الا ترى ان اهل المنطق قالوا الانسان الذي ليس بحيوان من افراد الانسان واحتاجوا الى اخراجه بقيد الامكان ولو لم يكن من افراده لما احتاجوا الى التقييد قال فيما قالوا في تحقيق القضية الحقيقية [illegible] مطلقا فرضية كانت او موجودة ان الانسان الذي ليس بحيوان بل الذي ليس بالانسان من الافراد الفرضية للانسان وقيدوا الافراد بالامكان بهذا الوجه فهو مخالف للعرف واللغة وكلامنا فيهما ترضيان به والمنة مكابرة بل مخالف للعقل ايضا كما قال بعض المحققين ان الفرد حقيقة بالصدق هو عليه في نفس الامر بالفعل او بالامكان وليس الانسان الذي ليس بحيوان مما يصدق عليه الحيوان اصلا فلا يكون فردا له حقيقة ولو سلم ان اتصاف اتصاف العشرة بالزيادة والنقصان فلا يمنع التناول للثلثة ايضا فيلزم ان يكون محكوما عنه وغير محكوم على التقدير ان يكون العشرة باقية عن الحقيقة وذلك لان العشرة عشرة اطلق او قيد ولو كان التقييد بالتنقيص كما اذا قيد بخروج الثلثة ونقصانه الى السبعة كيف لا وثبوت الذاتيات للذات ضروري في مرتبة الذات فلا يبطل الذاتي بالتقييد البتة هذا وما قال العدد لا يكون جزء العدد لا ينافيه فان المراد ان ثلثة احاد جزء للعدد فيكون ثابتا في مرتبة الذات فلا يجوز ان لا يتناول واعلم ان هذا غير [illegible] فانه لا شك عند احد ان افاد مركب ثم نقص عنه جزء ينعدم الجزء الآخر الا ترى ان التركيب اذا انحل بطل الصنعة الثاني الجزء الحسي قطعا الحل المعلوم المركب الى جزئين وطرح احدهما يبقى الآخر فاذا اخذنا من عشرة وحللناها الى سبعة وثلثة واسقطنا الثلثة بقيت سبعة ولا يصدق عليها ان العشرة اذ النقصان من عشرة ثلثة سبعة اي الذي كان عشرة ينقص منه بعد التنقيص

سبعة فيصدق على السبعة انه عشرة منقوص منها ثلثة في العرف واللغة وان لم يصدق عليها انه عشرة فان صدق المقيد لغة لا يستلزم صدق المطلق فيعبر
بهذا المقيد عن السبعة كما يعبر عنها بلفظها فغاية الامر انه عبارة اطول واقصر فللمعبر ان يعبر بايهما شاء ح . اعترض ما قال المص فانه ان اراد ان العشرة لا يزيد
ولا ينقص ان حقيقتها لا يبقى بعد الزيادة والنقصان بل يصير حقيقة عدد آخر فمسلم لكن لا يلزم منه ان يكون لفظ العشرة مجازا عن السبعة بل لفظ العشرة
على الحقيقة وحكم عليه بتنقيص بعض الاجزاء عنه وهو الثلثة مثلا وبقاء الجزء الآخر وهو السبعة والمركب التقييدي يصدق عليه وان اراد ان العشرة
لا يحتمل هذه التصرفات فباطل قطعا وبهذا ظهر اندفاع ما في التحرير انه ح يلزم اللغو في الكلام فان ذكر جميع الافراد والحكم على البعض مما لم يوجد في الاستعمال
ولسيما طويلا مع امكان التعبير عن البعض بلفظ دال عليه وجه الاندفاع ان الدال عليه عبارتان اطول واقصر والمتكلم مخير بايهما شاء تكلم كما ان شاء
يقول الانسان ماش وان شاء قال الحيوان الناطق ماش فكذا ههنا ان شاء عبر عن السبعة بلفظ السبعة وان شاء فبلفظ عشرة الا ثلثة ثم انه لو صح
هذا المذهب اي القول بان العشرة مجاز عن السبعة لانهدم اللغو قطعا كيف لا واذا كان العشرة بمعنى السبعة فاي معنى لقوله الا ثلثة فان الا للاخراج قطعا
باطباق اهل اللغة فالمستثنى مع الاداة لغو قطعا فان قلت انه قرينة على ان المراد بها السبعة ولولاه لما علم قلت هب انه قرينة لكن القرينة لا يكون مهملة
وههنا يصير الاداة مع المستثنى مهملة وايضا ان الاستثناء لما كان غير مستقل يقتضي الارتباط مع ما قبله واذا صار ما قبله بمعنى السبعة فلا يصح الارتباط
به فيلغو قطعا فصح لا يتوجه اليه ما قيل ان الاستثناء يدل على حكم معارض للحكم المستثنى منه يعني الا ثلثة ليس على حكمه فتبين ان المراد بالعشرة
السبعة كما في سائر المخصصات كما ذهب اليه الشافعي رح فلا يكون الاستثناء مهملا وذلك لان غير المستقل لا يفيد معنى من غير ان يرتبط بما قبله وهذا
ظاهر جدا واذا اريد بالعشرة السبعة لا يصح ان يرتبط به الا ثلثة فلا يفيد شيئا ههنا بخلاف المخصص فانه لاستقلاله يفيد حكما منافيا للعام فيدل على انه
مخصوص ثم ان ما ذهب اليه الامام الشافعي رح لو كان حقا لكان المفهوم من قولنا له علي عشرة الا ثلثة عشرة لا ثلثة منه وليس ما فوق سبعة
الى العشرة واحدا وهو خلاف ما يفهم في العرف فافهم ويلزم ان يكون في الف الا اربعة وخمسين الالف بمعنى تسع مائة وستة واربعين مع انه لا يلتفت
اليه المتكلم ولا يفهم حين الاستعمال اصلا بل يحتاج الى تامل بالغ بعد سمع اللفظ فافهم واحفظ فقد بان بطلان هذا القول بانه توهم حجة لا يخصصها شبهة اصلا
وظهر منه ان العنوان للتخصيص فيه بل العام المستثنى منه باق على معناه والباقي انما يفهم من المجموع يعني انه يفهم معنى مركب يصدق على الباقي فهذا حاز ما
قد ذهب اليه القائم ثم ان المص لما اختار ان المراد من المستثنى منه الباقي فلا اخراج منه واما الاخراج من الحكم فلا يصح على رأي احد اما وان تحقق ذلك
فقال ثم لا اخراج للمستثنى عن الحكم على الكل من المستثنى منه اليهم كما انه لا اخراج منه اذ لا حكم الا على السبعة بالاتفاق فلا حكم على العشرة حتى يخرج
منه للزوم التناقض فانه يلزم حينئذ ان يكون العشرة مثبتا ومنفيا فلا اخراج عن الحكم المذكور في الصدر الا تقديرا يعني لولاه لدخل اي لولا
الاستثناء لدخل المستثنى في الحكم فالاستثناء يمنع الدخول للمستثنى في الحكم فالعشرة انما استعمل في التركيب لافادة ان الحكم المذكور في الصدر على
السبعة فقط فتامل جدا وهذا ظاهر لكن طريقه اي هو اما ان يكون العشرة على معناه والسبعة مستفادا من المجموع او يكون مستعملا في السبعة الحق هو الاول
ومختار المص هو الثاني وقد استدل على هذا المذهب بانه لا يراد بالعشرة كمالها لانه ما اقر الا بالسبعة اتفاقا ولو كان العشرة بكمالها مرادة يلزم
الاقرار بها واجيب بان الاقرار انما يكون باعتبار الاسناد ولا اسناد الا بعد الاخراج فكونه اقرارا بالسبعة لا يستلزم ان يكون العشرة
على معناها فان الاسناد الى ما بقي بعد اخراج الثلثة فلا تقريب فتامل ثم قال جماعة منهم الشيخ ابن الحاجب المراد عشرة افراد ولكن اخراج ثلثة منها
ثم اسند الى الباقي وهذا يحتمل وجهين الاول انه اطلق العشرة على كمال معناها واسند الى جزء معناها المفهوم في ضمنه وهو السبعة الثاني ان يقيد باخراج
الثلثة عنها فحصل مركب تقييدي هو العشرة المنقوص منها ثلثة وهو لا يصدق الا على سبعة فيراد به السبعة بهذا الوجه فان كان مراد ابن الحاجب الاول

كما زعم صدر الشريعة منا وغيره فيلزم عليه اللغو فان ذكر البعض الآخر يلغو ح وان اريد الثاني فهو حق غاية ما يلزم التعبير عن المسئلة بطريق الطول ولا باس به اقول في ابطاله نظر لا يكون العموم المصحح للاخراج الا بعد الاسناد كما اذا وقع النكرة في سياق النفي نحو ما جاءني الا زيد واذا كان العموم بعد الاسناد فكيف يكون الاسناد بعد الاخراج فتامل فان فيه نظرا اما اولا فلان هذا ايراد عليكم ايضا فان العام مخصوص عندكم قبل الاسناد والا لزم التناقض ولا عموم قبله فلا تخصيص فما هو جوابكم فهو جوابنا واما ثانيا فلان عموم النكرة المنفية عندنا بالوضع لا لاجل وقوع النفي عليه عقلا واذا كان بالوضع فالذي يذكر بعد النفي لان تعلق النفي عام قبل الاسناد فيصح الاخراج والمثال المذكور مفرغ فالمستثنى منه العام مقدر وهو كالملفوظ واليه الاسناد حقيقة لكن بعد اخراج المستثنى لعم اذا كان عمومه باعتبار تعلق النفي واقتضاء العموم عقلا كما ذهب اليه المص لا يصح الاخراج ولا التخصيص والا لزم التناقض الا ان يراد الاخراج والتخصيص عن العموم البدلي الذي يكون في النكرات ثم العموم لورود النفي في الباقي لكن على هذا يجوز الاستثناء عن النكرة في الاثبات ايضا هذا والله اعلم بما هو الصواب ومنها الجماعة قالوا في ابطال الراي الاول ولا لو لم يكن المراد بالمستثنى منه الكل بل كان المراد منه الباقي لزم عود الضمير الى النصف في نحو اشتريت الجارية الا نصفها لان المذكور سابقا هو النصف والضمير انما يعود الى المرجع المذكور سابقا وعود الضمير الى النصف باطل اذ يكون المعنى اشتريت نصف الجارية الا نصفها فيكون المخرج الربع وقد كان المقصود استثناء النصف منه ثم الربع اذا كان مستثنى بقي الربع وهو المراد بالجارية ح فيكون المخرج ربع الرابع وهكذا الى غير النهاية قلنا لا نسلم ان الضمير يعود الى النصف بل المرجع اللفظ باعتبار المفهوم الموضوع له فالجارية مستعملة في النصف والمرجع الجارية باعتبار المفهوم اللغوي وفيه نظر ظاهر فان حقيقة الضمير ان يعود الى المراد بالمرجع لا الى ما وضع له المرجع وسيصرح المص به ايضا كيف لا ولو صح هذا لامكن ان يقال رايت اسدا سلبا ثم يرجع الضمير اليه باعتبار الاسد المفترس فلا يجوز الا بالتكلف المحض المستغنى عنه فانه يجوز ان يستعمل الجارية في معناها كما مر ثم يرجع الضمير اليها فتدبر وقالوا ثانيا اجماع اهل العربية انه اخراج بعض عن كل ولا يمكن الاخراج عن الحكم بعد ثبوته فانه تناقض ولو لم يكن الاخراج عن المستثنى منه لبطل الاخراج مطلقا ويلزم خلاف الاجماع فلا بد من تناول المستثنى منه للمستثنى قلنا المراد لاهل الاجماع من لفظ الاخراج الاخراج تقديرا بمعنى المنع عن الدخول وكونه بحيث لولا الاستثناء لدخل فيه والمراد بلفظ الكل الكلية باعتبار المفهوم اللغوي ظاهرا لا باعتبار المراد وفيه انه لا بد للتاويل من ضرورة ملجية لا سيما في كلام اهل الاجماع فانه لو كان مرادهم هذا المحمل البعيد لتبين احد من العبيد عادة انه يحمل هذا المحمل البعيد في موضع الاشتباه العظيم فتدبر وقالوا ثالثا فيه اي في كون الباقي مرادا من لفظ المستثنى منه ابطال النصوصية العدد اذ حينئذ ارادة عدد من عدد هذا هو الذي مر من صدر الشريعة اقول فرق بين النصوصية والمراد بالحكم فان معنى ربما يكون مفهوما بحسب اللغة ولا يكون مرادا كما في المجاز وليس العدد نصا الا باعتبار الاول اي باعتبار كونه مفهوما لا باعتبار المراد وفيه انه منع مجرد مقبولية منقولية من اهل العربية فلا يقبل من غير حجة والقول لكونه نصا باعتبار افهام المفهوم اللغوي فليس مخصوصا بالعدد فان كل لفظ نص في المفهوم اللغوي بمعنى انه هو المفهوم من اللفظ وان لم يرد في بعض المواضع بل النصوصية ليست الا النصوصية الارادة فافهم ولا يلتفت الى ما يورد احتمال كونه نصا في الاستثناء وقال في التحرير مجيبا عن هذا الوجه ان النصوصية بمعنى عدم احتمال الغير لا يكون من اللفظ نفسه بل انما يكون من خارج فلو كان العدد نصا كان النصوصية لخارج وهو الاستثناء فانه دال على انه يريد بمعنى آخر يكون نصا في الباقي بعد الاستثناء ولا يبعد ان يقال معنى نصوصية العدد عدم صحة التجوز فيه مما وضع له الى مرتبة تحتانية او فوقانية وبالجملة المجوز الاطلاق عدد على آخر والحمل هذا النحو من التجوز ممنوع عند اهل العربية فلا مجال للمنع هذا ثم انه قد يستدل على اصل المدعى بانه لو كان المراد من المستثنى منه الباقي لم يبق النصوص اي

المفسرات مفسرات لاحتمال الاستثناء وهناك فيبقى احتمال المجاز وعلى هذا ينطبق جواب التحرير انطباقا تاما فان هذه النصوصية من خارج واذا كان
هناك استثناء يكون نصا في الباقي والاظهر ان يقال ان المفسر كما انه يبطل فيه احتمال المجاز الآخر من التخريج يبطل فيه احتمال الاستثناء ايضا من خارج
فتامل فيه وقال القاضي المجموع هو عشرة الا ثلثة موضوع بازاء سبعة يعني ان المستثنى منه مع اداة الاستثناء والمستثنى موضوع بازاء الباقي كما يوضع
لمسمى اسمان مفرد ومركب واليه مال كلام طائفة من الحنفية بل محققهم ومنهم صدر الشريعة رحمه الله اقول يلزم عليه ان يكون وضع له بل لكل عدد اسماء غير
متناهية فان مراتب الاعداد لا تقف عند حد وكل عدد فالمستثنى منه ما زاد عليه على عدد معين يبقى ذلك العدد وقد قلتم ان المجموع موضوع بازاء
الباقي فلزم ان يكون المراتب كلها مع استثناء ما زادت على عدد موضوعة بازائه فتدبر فان استحالة اللازم في غير الخفاء كيف لا وقد وضعت
الالفاظ المركبة الغير المتناهية بالوضع النوعي بازاء معان غير محصورة وايضا كما انه يجوز وضع لفظ بازاء معان غير متناهية بوضع واحد كذلك تجوز
بعد العكس ايضا ورد ايضا بلزوم عود الضمير في الاصفها الى جزء الاسم لان الجارية الاصفها بنت اصعد يكرب ح فالجارية جزؤه اسم بحسبه
قد لهم هذا فهم من قول القاضي ان الجارية الاصفها صار اسما من قبيل بعلبك فاين الضمير حتى يرجع بل الضمير حينئذ مثل زاء زيد نعم كان
في الاصل ضميرا راجعا ولم يكن جزء لفظ فافهم ورد بلزوم تخصيصه وافادة الحكم المخالف لمفهوم اللقب فانه افاد الحكم على اسم جنس نفى
الحكم عما عداه وهو مردود عند الجمهور وان قال به من لا يعتد به ورد بلزوم التركيب اي تركب الاسم من كلمات ثلث فصاعدا اقول بل التركيب من كلمات
اربعة في نحو ثلثون الا احد عشر وهو اي تركب اسم من ثلثة محال كونه في غير الحكي نحو تابط شرا فانه يجوز واسم الاصل الاول غير مضاف نحو الى
عبد الله فانه جائز اتفاقا والامر ظاهر ويفيدان امتناع التركيب من ثلثة انما هو اذا لم يكن الاول معربا وههنا كذلك فينبغي ان لا يمتنع
وهو خلاف لمدعيه والاظهر فيها الاول معرب غير مضاف والاولى ان يجعل من التعريب فيكون اشارة الى جواز ذلك في الاسماء المنقولة
العجمية ولا حرف خلاف اللغة بالاستقراء ثم لما كان هذه الايرادات انما يرد اذا اراد القاضي انها كلمات ركبت وجعلت كلمة واحدة وكان تحمل
القاضي المنسوب اليه عند هذه الارادة مع قطع النظر عن لزوم تلك الاستحالات خلاف البديهة القطع بان المفردات ما فيه على اوضاعها
اعلم ان المص قد سلم للبديهة ببقاء المفردات على اوضاعها مع قد بطل القول بان العشرة مستعملة في السبعة فقد بطل اول قوله بان المراد الخ
حقيقة في السبعة وانه موضوع بالوضع النوعي الذي للمركبات بازاء السبعة بمعنى ان المفردات مستعملة في معانيها الموضوعة لها ويحصل الخ
معنى يصدق على السبعة وهي عشرة نقص عنها ثلثة وليس هو الا السبعة لا اتحاد والى اعم غيرما قال المص موافقا لما في التحرير وغيره وهذا يرجع
الى احد المذهبين لكن الرجوع الى المذهب الاول غير صحيح فان المذهب الاول محصله ان المستثنى منه مجاز عن الباقي وفي هذا المستثنى منه
مستعمل فيما وضع له فاين هذا من ذلك واما المذهب الثاني فقد عرفت انه يحتمل احتمالين احدهما ان الحكم على بعض المستثنى منه والمذكور الكل
لقرينة الاستثناء وعلى هذا لا رجوع اليه فان محصله ان الحكم على افراد يصدق عليه هذا المجموع المدلول بهذا المركب وبناء على هذا اثبت
صدر الشريعة وقال المذاهب ثلثة واختار هو الاخير الذي ذهب اليه القاضي وح لا يتوجه اليه ما في التلويح ان الدلالة على الباقي بالوضع النوعي
للمركب مسلم عند الجميع لكن الكلام في كيفية الدلالة فهذا المذهب ليس قسيما للمذاهب الباقية والعجب منه كيف خفي عليه انه اذا كان المراد بالمستثنى
منه الباقي مجازا بقرينة الاستثناء فاين الوضع النوعي للمركب انما الدلالة للمستثنى منه فقط لا للمركب وان حمل المذهب الثاني على هذا الاحتمال
فالرجوع صحيح فقد ظهر لك مما تلونا عليك مرارا ان المذهب الاول باطل قطعا والمذهب الثالث هو الحق ومحصله ان المستثنى منه على حقيقته وقد
اخرج عنه المستثنى والدال عليه الاداة فحصل من هذا المركب مفهوم مركب يعبر به عن الباقي واللفظ المركب موضوع بازاء هذا المفهوم المركب الخ

النوعي كما مر اولا وان المذهب الثاني ان حمل عليه فهو حق والا فهو باطل مشتمل على اللغو وقد ظهر لك ايضا ان هذا التركيب يدل على الباقي بالوضع وقد تقدم ان المدلول الوضعي يكون منطوقا على ان هذه الدلالة غير متوقفة على حكم المستثنى كما في التخصيص فلا يصح تعليل حكم المستثنى المعارض لهذا الحكم على الباقي كما قد سنا فقد سه ونقول ايضا ان في ذكر العشرة ثم تقييده بما يفيد اخراج البعض ثم الحكم على ما يصدق عليه هذا المركب اشارة الى ان حكم المخرج مخالف لهذا الحكم اي الحكم المخالف يستفاد ضمنا لا انه لا يكون مقصودا اصلا لا بالذات ولا بالعرض فثبوت الحكم المخالف في المستثنى بطريق المنطوق فليس كمفهوم اللقب فافهم وقد اطنبنا الكلام في هذا المقام وان افضى الى التكرار لما انه كان قد ارتكز في اذهان الفحول من العلماء ان قول الحنفية في تجويز تعليل المخصص دون الاستثناء وكون الاول موجبا للظنية دون الثاني شيء فري حتى سمعت بعض من يشار اليه بالبنان يقول لولا الشيخ لمن له حسن ادب بالراسخين الكرام ان يقفوه بضيق وصدوا المقامات العظام والله الهادي وبه الاعتصام **مسئلة** شرط الاستثناء الاتصال اي اتصاله باول الكلام ولو كان الاتصال عرفا بان يعد في العرف متصلا فلا يضر الانقطاع لسعال مثلا او غيره من الاعذار ويضر الانقطاع بالاخذ في كلام آخر فانه يعد عرفا اعراضا وقد روي عن ابن عباس في خلافه روايات في رواية يصح التاخير الى شهر وفي رواية الى سنة وفي رواية الى العمر كله كذا في الحاشية وليعده جدا وبراءة مثل ابن عباس عن التفوه بهذا البعيد فضلا عن التمذهب به حمل ما روي عنه على ما قال الامام احمد يصح التاخير بالنية قياسا على غيره من المخصصات وهذا القياس انما يتم على من يجوز تاخير المخصص وقد تقرر بالقياس على غيره من المتصلات وهذا المحمل جيد فان قلت فينبغي ان يصح تاخير الشرط بالنية ايضا اقول لا ينتقض بالشرط كما في المنهاج لقولهم بتاخير الشرط كما في الاستثناء فلا اتفاق فلا الزام وقيل يصح الفصل في الاستثناء في القرآن خاصة دون غيره لما روي في قوله تعالى لا يستوي القاعدون من المؤمنين غير اولي الضرر والمجاهدون في سبيل الله ولم يكن نزل غير اولي الضرر اولا ثم نزل بعد المدة وشكاية عبد الله ابن ام مكتوم وغيره رضوان عليهم يمكن دفعه بان المراد بالقاعدين من المؤمنين القاعدون ممن وجب عليهم الجهاد وكان ذلك معلوما من ضرورة الدين فان المتبادر من القعود القعود عن اداء الواجب ولا يقال عرفا للمفلس انه قعد عن الحج وايتاء الزكوة فقوله تعالى غير اولي الضرر ليس مخصصا ولا استثناء بل هو بيان تقرير يجوز ان يقع حالا مؤكدة منه ويجوز فصله بالاتفاق فليس مما نحن فيه في شيء فتامل قال المص الظاهر انه مثل قول العباس الا الاذخر حين نهى رسول الله صلعم عن قطع اشجار مكة شرفها الله تعالى ونباتها فان قوله متعلق بمحذوف كذا ههنا ولا يذهب عليك انه يكون المعنى لا يستوي القاعدون من المؤمنين مطلقا الا اولي الضرر فيكون اخراجا من حكم كان عاما ولا يكون الا نسخا وهو لا يصح فانه خبر والعام حكم الجهاد ولم يكن عاما لاصحاب الضرر الا ان يقال الحكم الاول كان مخصوصا ثم نزل هذا الحكم مع الاستثناء لتقرير له فافهم وقيل يصح التاخير ما دام المجلس وهو قول تاج الاولياء الحسن البصري قدس سره وطاؤس كذا في التحرير لنا اولا اجماع الادباء على وجوب الاتصال بين الاستثناء والمستثنى منه ولهذا لو قال على عشرة ثم ثنا وبعد شهر الا ثلثة لعد لغوا عرفا بالاجماع فلا يصح ان يرتبط بما قبله ولنا ثانيا لو لم يجب الاتصال لم يجزم بصدق وكذب في شيء من الاخبار لاحتمال الاستثناء فان كان العموم في الواقع حقا فيبقى احتمال الكذب بالاستثناء والا فيبقى احتمال الصدق به وعقد وفسخ اي ولم يجزم بلزوم عقد من العقود كالبيع وغيره وفسخ كالطلاق وغيره لاحتمال الاستثناء ايضا روي ان الامام اباحنيفة رفع عتب المنصور الدوانيقي ثاني الخلفاء العباسية في مخالفته جده ابن عباس في هذه المسئلة فانه يجوز تاخير الاستثناء والامام يمنع بلزوم عدم لزوم عقد البيعة بيعة الناس اياه على قبول امارته وهذه الحكاية دلت على ان مذهب ابن عباس كان مشتهرا بين الناس وفي التيسير كان عتب المنصور بسعاية محمد ابن اسحق صاحب المغازي وهذا بعيد عن مثله ولو كان نسبة السعاية اليه حقا فهو ممن لا يقبل روايته

فقطعا كما ذهب البعض اليه من عدم توثيقه فان السعاية الى الظالم كبيرة اى كبيرة لا سيما سعاية مثل هذا الامام في فتوى امر كان حقا وكان في سبيل الله تعالى واستدل على المختار اولا لو جاز التاخير لم يعين لنبي الله تعالى ايوب على نبينا وآله واصحابه وعليه الصلوة والسلام في حلفه على ضرب امراته عند زيت يوسف عليه السلام اورحمة بنت ابراهيم ابن يوسف حين الطارت في حاجته مائة خشبة بعد الصحة اخذ الضغث مفعول لقوله لم يعين يعني لو جاز التاخير لم يتعين للبر اخذ الضغث الذي فيه اكثر من مائة خشبة والضرب به بل كان الاستثناء اولى للبطلان الحلف به حتى لا يحتاج الى البر فيه واستدل ثانيا لو جاز التاخير لم يقل صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم من حلف على يمين فراى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه وليفعل خيرا رواه مسلم عن ابي هريرة بل تخيير بين الاستثناء والتكفير بل الاول اولى لانه اسهل وعادة الشريف اختيار الاسهل للامة والمراد في الاول لم يعين مطلقا اي لو جاز التاخير لم يعين هو صلوات الله عليه وعلى آله واصحابه التكفير مطلقا بل تجوز الاستثناء في صورة النية ويعين التكفير اي تخيرا فاندفع ما قيل انه لا ينتقض بهذا الدليل على من جوز التاخير بالنية ثم لا يتوجه هذا الجواب ان اورد على الدليل الاول فان ايجاب اخذ الضغث والضرب به للبر في حادثة معينة لم يحك فيها النية فيجوز ان يكون تعينه لفقدان النية فلا يتم على من جوز التاخير بالنية ولقائل ان يقول هذا منقوض بالقضاء الاستثناء فانه لو جاز لم يكن التكفير متعينا بل يجوز الاستثناء والمتصل الغير المؤخر فيما يصح الاستثناء والتكفير فيما لا يصح والحل ان اليمين الذي تعلق به الاستثناء متصلا كان او مؤخرا ليس يمينا بالفعل على ما يشمل المستثنى فانه تكلم بالحاصل بعد الثنيا فلا يصح الاستثناء واليمين منعقد في المستثنى واما فيما انعقد اليمين فتعين التكفير فلا يصح الاستدلال بالحديث على عدم جواز التاخير فقد بدا لا يخفى متانة هذا الكلام لكن لا يبعد ان يجاب عنه بانه فرق بين الاستثناء المؤخر والمتصل فان اليمين في الاول منعقد ظاهرا بخلاف الثاني ومورد الحديث هو الحلف المنعقد ظاهرا والا لما اوجب بردية النخلاف خير نقض اليمين والكفارة فانه انما ينعقد اليمين لو لم يكن هناك استثناء وهو في حيز الخفاء لجواز ان تبيح له ارادة الاستثناء بخلاف صورة الاتصال واذا كان المراد في الحديث الحلف المنعقد ظاهرا فصح الاستدلال بانه لو جاز التاخير لما تعين للحلف الظاهر النقض والكفارة بل يصح الاستثناء ايضا بل هو اولى لانه اسهل ولو نزلنا قلنا الحديث مخصوص بما لم يكن الاستثناء متصلا للاجماع على صحته فلا يصح التخصيص بما قيد بالاستثناء مؤخرا لفقد الاجماع هناك ولو قرر الدليل من بدء الامر بانه لو صح التاخير في الاستثناء لما علم يمين يكون نقضه واجبا مع الكفارة ووقت رد تيغير المحلوف عليه خيرا والتالي باطل اما الملازمة فلاحتمال الحاق الاستثناء واما البطلان الثاني فلانه لا يبقى شيء يكون مصداق الحديث المذكور لم يرد هذا السؤال من الاصل لكن يبقى الاشكال لعدم نهوض الدليل لابطال التاخير بالنية لظهر بالتامل اقول فيهما نظر لان جوازه اي جواز التاخير لا يستلزم رجحانه على عدمه الذي هو الاتصال فيجوز ان يكون الاتصال مستحسنا بالنسبة الى التاخير فتامل وهذا ليس بشيء فان الله تعالى اوجب اخذ الضغث والضرب به البر وكذا اوجب الحديث نقض اليمين والكفارة ولو كان تاخير الاستثناء جائزا لما كان للايجاب معنى واما الايجاب فلوروده والامر هو للوجوب فرجحان عدم التاخير لا يلزم منه الوجوب النية وان لزم منه الاستحباب فان قلت لا بد من الحمل على الاستحباب فان ايجاب النقض انما يكون اذا كان المحلوف عليه معصية وليس المراد بالخير ترك المعصية كيف وقد روى الشيخان عن ابي موسى ان رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم قال اني والله ان شاء الله لا احلف على يمين فارى غيرها خيرا منها الا كفرت عن يميني واتيت الذي هو خير منه فليس المراد بالخير ترك المعصية والا لجاز ان يحلف هو صلعم على اتيان المعصية ولا يجترئ عليه مسلم والضرورة فيما اذ امنع الاشعر بين اعطاء المركب ولم يكن اعطاء المركب واجبا قلت هب المراد بالخير المستحب الاعم منه ومن المباح بل من الواجب لكن يحلف على تركه واجب النقض كيف وقد قال الله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم وورد في الحلال والبغض وورد ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم ان تبروا

الى غير ذلك من النصوص الدالة على وجوب النقض وبقاء الامر في الحديث على الاصل ولعل العلة فيه والله اعلم انه لا يليق بجلال العبد ان يترك المندوب
وتضييق عليه وقد شرع الله فيه احترام الاسم مولاه فانه نوع هتك لاسمه جل مجده فاوجب الله نقض هذا اليمين واوجب الكفارة لترك الاحترام بالحنث
فيه والله اعلم باسراره وحكمه المجوزون للتاخير قالوا اولا الحق صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ان شاء الله تعالى وهو كالاستثناء في ايجاب اول
عندكم بقوله متعلق بالحق لاغزون قريشا بعد سنة فحمل ابن الحاجب السكوت منه على السكوت العارض نحو السعال وغيره مما لا يضر بالاتصال عرفا
لا يعلم ان السكوت العارض لا يكون سنة وهذا اعتقد منه بالرواية فانه ما يشعر لهذا القدر من التاخير قلنا لا نسلم الالحاق اي قوله عليه السلام
لاغزون قريشا بل القيد ثانيا مثله فمتعلق به فلا محذور وهذا اشبه ثم قالوا ثانيا انه سأله صلى الله عليه وآله اليهود عن مدة مكث اهل الكهف الذين
فر عابدين منهم زمن سلطنة دقيانوس الكافر فاختلفوا الى الكهف ولهذا لقبوا باهل الكهف واصحابه ولهم شان عجيب على ما قص الله تعالى في كتابه
فقال صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم غدا اجيبكم فتاخر الوحي بضعة عشر يوما لترك الاستثناء والبضع من الثلاث الى التسعة وظن قريش بهذا
التاخير ظنا فاسدا لا يليق بجلال عاقل ان يظن بهذا ثم نزل ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله الآية فقال صلى الله
عليه وآله واصحابه بعد النزول ان شاء الله ولا بد من كلام يتعلق به وما ثمه ما يرتبط به من الكلام الا قوله عليه السلام غدا اجيبكم فصح الاستثناء
موخرا قلنا لا نسلم انه ليس هناك ما يرتبط به بل المعنى اتمثل به ان شاء الله تعالى فهو متعلق به وقالوا ثالثا قد قال ابن عباس بجواز التاخير
وابن عباس رضي الله عنهما عربي فصيح فاين مثله منين بعده فقوله متبع واجب الاتباع قلنا فضله وفصاحته مسلم لا ينكره الا من هو شقي لكن قوله هذا خلاف
الاجماع وفيه من هو اعلى منه في الفضل والفصاحة فاتؤول اي فقوله ماول وتاويله الحسن ما ذكره بعض اهل الحديث ان المراد ايجاب الحاق
كلمة ان شاء الله تعالى بعد التذكر في صورة النسيان عند العدة يعني ان يفيد العدة ويلحق ان شاء الله تعالى كما روي عنه في تاويل قوله تعالى
واذكر ربك اذا نسيت وهكذا اجاز عن امام المحدثين الحسن البصري رحمه الله وعلى هذا فليس قول ابن عباس من هذا الباب في شيء واما عتب المنصور فلسوء الفهم
وقاه الله شره في قوله وان صح الحكاية عن محمد ابن اسحق فرواية الساعي عند السلطان الظالم غير مقبولة فتامل **مسئلة** الاستثناء المستغرق للمستثنى
منه باطل قيل باطل اتفاقا والحق ان الاتفاق ليس على الاطلاق بل اذا كان الاستثناء بلفظ الصدر نحو عبيدي احرار الا عبيدي او اذا كان
بلفظ مساوية في المفهوم نحو عبيدي احرار الا مماليكي واما الاستثناء المستغرق بغيرهما كعبيدي احرار الا هولاء والا سالم وغانم وراشد
والحال انهم هم الكل من العبيد فعند الحنفية لا يمتنع ثم انه لما كان في زعم البعض ان المراد من المستثنى منه الباقي بقرينة الاستثناء فيلزم عند
خروج الكل عدم استقامة اعتذر وقال اقول فليعلم اكتفوا فيها بالافراد الممكنة اي اكتفوا بها تحت العام فلا يبطل بالمرة وعلى هذا فينبغي
ان يجوز والتخصيص الذي هو بالمستقل الى الاحتمال اي الى ان يحتمل بقاء فرد يمكن تحته لا الى الواحد المتحقق فقط والقول بان المراد من الواحد
اعم من ان يكون محققا او ممكنا مفروضا بعيد عن عبارتهم ولا يمكن القول بان قياس التخصيص على الاستثناء قياس في اللغة لان الاستثناء
كالمستقل في كونهما قرينتين واستعمال العام فيهما على نمط واحد فتامل وتحقيق كلام مشايخنا الكرام انك قد عرفت مرارا ان الاستثناء
موضوع لان يتقيد به المستثنى منه ويفاد بالمجموع المركب مفهوم فيتعلق حكمه بما يصدق عليه فاذا جيئ في الاستثناء جميع افراد المستثنى منه
الغير المساوي له في المفهوم فيفاد بهذا المركب مفهوم تقييدي عند العقل يمكن الصدق على فرد ولا يابى عنه اللغة والعرف غاية ما في
الباب انه يلغو الكلام اذا لم يكن الحكم صالح التعلق بالافراد لفرضية الكلمة ولا باس به ونظيره توصيف بصفة لا تحقق في شيء من الافراد
الموجودة وانما يكون الموصوف بهذه الصفة ممكنا مفروضا ويلغو الحكم المتعلق به ان لم يكن صالحا له نحو عبيدي المعدومون احرار

الكلام في المخصص

[illegible]

في الحال ولا يبطل هذا التوصيف لغة وعرفا فكذا الاستثناء وكيف لا وليس بين قولنا عبيدي الا هؤلاء وعبيدي الغير هؤلاء فرق في المؤدى وهذا بخلاف
التخصيص فان المخصص المستقل يفيد حكما مخالفا لحكم العام فيما تناوله هذا المخصص فيحكم في العام بارادة الافراد التي سواه ضرورة تصحيح الكلام فيكون المخصص
لحكمه قرينة عليه فلهذا اذا كان مستغرقا لجميع افراده فلا يمكن التصحيح بارادة ما سواه بل يلغو حكم العام فلا يصلح قرينة التخصيص ونظيره ما اذا قرن لفظ خاص بامر
مانع عن الحمل على الحقيقة والمجاز معا فهذا الامر لا يصلح قرينة المجاز اصلا كقولك رأيت اسدا وهو سبع ذو قوائم يفترس بمخلبه ويأكل لحمه فهذا لا يصلح قرينة على
ارادة الشجاع وهذا كله ظاهر لمن له ادنى تدبر فقد اتضح الحق والفرق بأقوم حجة لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه والاكثر من الشافعية والائمة الحنفية على
جواز استثناء النصف والاكثر منه لعدم اتفاقهم على منع استثناء الكل وان كان اخص منه في المفهوم ومنعهما الحنابلة وقيل انما يمنعون الاكثر فقط دون النصف
والقاضي ابو بكر الباقلاني من الشافعية وقيل منعهما الا ان يكون المستثنى منه عددا وفي البديع قال به القاضي آخرا الثاني جواز استثناء الاكثر في غير العدد اولا قوله تعالى
ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين خطابا لابليس حين قال فبعزتك لاغوينهم اجمعين ومن ههنا بيانية لان الغاوين كلهم متبعوه بالضرورة
الدينية فلا يكون للتبعيض فاستثنى الغاوين عن عبادي وهم اي الغاوون اكثر لان قوله تعالى وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين خطابا لحبيبه صلوات الله
عليه وآله واصحابه دل على ان الاكثر ليس بمؤمن فهو غاو فالاكثر غاوون وهم مستثنون عن عباد الله فصح استثناء الاكثر ثم انما الاولى ان يستدل على اكثرية
الغاوين بما صح في الخبر كما يدل عليه ما روى البخاري عن ابي سعيد الخدري رضه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الله يوم القيمة يا آدم فيقول
لبيك ربنا وسعديك فينادى بالصوت ان الله يأمرك ان تخرج من ذريتك بعثا الى النار قال يا رب وما بعث النار قال من كل الف اراه قال تسعمائة
وتسعة وتسعين فحينئذ تضع الحامل حملها ويشيب الوليد وترى الناس سكارى وما هم بسكارى ولكن عذاب الله شديد فشق ذلك على الناس حتى
تغيرت وجوههم فقال النبي صلعم من يأجوج ومأجوج تسعمائة وتسعين ومنكم واحد انتم في الناس كالشعرة السوداء في جنب الثور الابيض او كالشعرة
البيضاء في جنب الثور الاسود واني لارجو ان تكونوا ربع اهل الجنة فكبرنا ثم قال ثلث اهل الجنة فكبرنا ثم قال شطر اهل الجنة فكبرنا فنسبة اهل الجنة
الى اهل النار نسبة الواحد الى الالف وان نسبتها الى يأجوج ومأجوج نسبة الملح الى الطعام ويأجوج ومأجوج كفرة غاوون اما الاستدلال
بهذه الآية فللمناقشة فيه مجال فانه يجوز ان يكون الناس معهودين هم العرب او اهل مكة ويدل عليه قوله عز من قائل ولو حرصت كما لا يخفى ثم الاستدلال
انما يتم لو لم يكن المراد بالعباد الناس والملائكة اجمعين من لفظ عبادي ولو لم يكن اضافة العباد للتعظيم والا فالاستثناء منقطع اي ليس لك على عبادي
المكرمين القائمين على حقوق العبودية سلطان لكن لك سلطان على من اتبعك من الغاوين واليه ذهب بعض المفسرين ايضا هذا وقيل لا حاجة
في الاستدلال الى اثبات ان من للبيان بل يكفي فيه كون المتبعين اكثر لان الكافرين اكثر بالآية الثانية ففي الدليل استدراك اقول ربما يمنع
الكبرى الواقعة في دليل اثبات اكثرية المتبعين القائلة كل من ليس بمؤمن فهو متبعه فيحتاج لدفع هذا المنع الى ان كل من ليس بمؤمن فهو غاو وكل غاو فهو متبعه
فهو اي من ليس بمؤمن متبعه وهذه الكبرى انما تصح اذا كان من للبيان بل ليس بينه وبينها فرق في المؤدى فيرجع الى ذلك فلا استدراك وللقائل
ان يقول كون الكفرة الذين هم اكثر من متبعي الشيطان ضروري ديني لا يقبل المنع حتى يحتاج الى البيان ولو جوز منعه فلقائل ان يمنع الصغرى فانها
ليست اجلى من الكبرى الممنوعة لان كليهما ضروريان دينيان فاذا جوز منع احدهما واحتيج الى الاثبات فيجوز منع الاخرى ايضا فتدبر ولنا ثانيا
قوله تعالى بلسان رسوله صلعم كلكم جائع الا من اطعمته كما في صحيح مسلم وفيه التعريض على من جعله مثلا مشهورا ومن اطعمه الله اكثر فالمستثنى اكثر وعلى
ما قررنا لا يرد ما قيل ان الخطاب للحاضرين والمعنى كلكم جائع الا من من اطعمه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ومن اطعمه رسول الله صلعم يجوز ان
يكون اقل مع انه ان اريد الاطعام الظاهري فكون الذين لم يطعمه جائعين غير ظاهر وان اريد الاطعام بهداية الباطن بناء على ان كل ما يصل

من الفيوضات الدنياوية والدينية فهو من هذه والباطني تغير الطعم قليل بل لا يكاد يوجد فافهم وينبغي ان يعلم ان الحديث يحتمل معاني منها كلكم جائع الا من اطعمته ليس بجائع والجائع يطعم في وقت من الاوقات وعلى هذا فالظاهر انه دليل لما اختاره مشائخنا فانه لم يبق احد موصوف بدوام الجوع الا نفي الامكان والغرض ومنها ان كلكم جائع في الجملة الا من اطعمته فانه ليس بجائع في وقت اصلا وعلى هذا لا يتم الدليل فان المطعم واما اقل القليل بل لا يكاد يوجد ومنها ان كلكم جائع في نفسه لكن من اطعمته اندفع جوعه وعلى هذا الاستثناء منقطع فليس مما نحن فيه ومنها ان كلكم جائع للعلوم والمعارف الا من اطعمته طعاما روحانيا من المعارف والعلوم وعلى هذا ايضا لا يتم الاستدلال فان العلماء الكاملين وهم الاولياء الكرام اقل من العامة ومنها ان الاستثناء مفرغ من عموم الاحوال اي كلكم جائع في كل حال الا حال اطعام من اطعمته وهذا ايضا من اللفظ قريب معنى لكن لا يتم الاستدلال حينئذ ايضا فان احوال الاطعام اقل من سائر الاحوال ولنا ثالثا انه عرف من اللغة للتعبير عما في الضمير طريقان اقصر كالتعبير عن لفظ موضوع مفرد بازائه واطول ومنه الاستثناء وتعيين احدهما للصورة تحكم غير مسموع وكذا منع التعبير عن الافراد الممكنة الفرضية بطريق اقصر دون اطول تحكم فتدبر ولنا في جواز استثناء الاكثر في العدد اتفاق الفقهاء اجمعين على لزوم واحد في له على عشرة الا تسعة على المقر وهو دليل الصحة لغة وعرفا فانهم عارفون باللغة ولو لم يصح لغة لحكموا ببطلان الاستثناء كما لو قال له على عشرة الا عشرة حكموا ببطلانه ووجوب العشرة فقد جاء الحنابلة والقاضي قالوا اولا الاصل عدمه اي عدم جواز الاستثناء مطلقا لا استثناء الاقل ولا الاكثر ولا المساوي لانه انكار بعد اقرار وهو لا يجوز خالفناه في الاقل للضرورة لانه ينسى الاقل كثيرا فيستدرك بخلاف الاكثر او النصف لانه قلما ينسى فلا ضرورة فيبقى على الاصل ومن ههنا خلاف الحنابلة في الاكثر فقط ونسب هذا الاستدلال الى القاضي قلنا اولا لا نسلم ان الاصل عدمه وليس هو انكارا بعد الاقرار بل هو اداء المقصود بطريق اطول ولا حجر على المتكلم في التعبير والعجب من القاضي مع قوله يكون المركب موضوعا بازاء الباقي كيف ادعى انه انكار بعد اقرار وقلنا ثانيا لو صح ما ذكره لما وقع الاستثناء في كلامه تعالى لانه بري عن الضرورات وعن النسيان وقلنا ثالثا ما ذكرتموه مظنة والمظنة لا يعارض المئنة فان وجود هذا النحو من الاستثناء يثبت بلا ريب فتدبر وقالوا ثانيا عشرة الا تسعة ونصف وثلث وثمن مستقبح وليس الا لان الباقي وهو ثلث الثمن اقل فلا يجوز قلنا ما ذكرتم منقوض بعشرة الا دانقا ودانقا الى عشرين فانه مستقبح والمجموع ثلث العشرة فلو كان الاستقباح موجبا لعدم الصحة لما صح في صورة استثناء الاقل ايضا والحل انا لا نسلم ان الاستقباح لبقاء الاقل بل الاستقباح للطول من غير فائدة ولا ينافي الاستقباح صحة العبارة لغة وانما ينافي البلاغة ولا كلام لنا في البلاغة بل نقول استثناء الاكثر فيما يخل بالبلاغة مستقبح كاستثناء الاقل وفيما لا يخل لا فتدبر

مسئلة الحنفية قالوا اشترط الاتصال اي كون الاستثناء متصلا البعضية اي كون المستثنى بعضا من المستثنى منه قصدا بان يقصد يعني تناوله له مجازيا كان او حقيقيا لا تبعا من غير قصد اليه ولعل هذا متفق عليه وانما نسب الى الحنفية فقط لكونه مذكورا في كتبهم ولذا قالوا في له على الف الا كرا من الحنطة معناه الا قيمة الكر ليكون من متناولات الالف ومن ثمة ابطل الامام ابو يوسف استثناء الاقرار من الخصومة في التوكيل بها كما اذا قال وكلتك بالخصومة الا الاقرار اذ الخصومة لا تنتظمه قصدا فان الاقرار مسالمة وهي منازعة وانما يثبت الاقرار له عنده من حيث ان الوكالة اقامة مقام نفسه فما يجوز لنفسه يجوز لوكيله فثبت الاقرار له لزوما من غير قصد منه قال مطلع الاسرار الالهية ان الوكالة اقامة مقام نفسه لكن فيما وكل به لا فيما عداه ولم يوكل هو الا في الخصومة فيقوم مقامه فيها لا في الاقرار فلا يلزم ثبوت الاقرار وهذا كلام متين لكن لاحد ان يقال ان الوكالة وان كانت في الخصومة لكنه اقامه مقام نفسه في جواب المدعي ولهذا يسقط وجوبه عنه ولو لم يملك الوكيل الجواب مطلقا لما سقط الجواب بالاقرار الواجب على الموكل اذا كان المدعي محقا عن ذمته باقرار الوكيل فعلم انه قائم مقامه في الجواب مطلقا فيصح

اقراره وانكاره كالموكل فتامل فيه والحق عند العليم بالحكم ومن ثم اجازه اي استثناء الاقرار من الخصومة الامام محمد لاعتباره الخصومة مجازا في الجواب مطلقا في مجلس القضاء وهو متناول للاقرار ايضا لان الحقيقة ههنا مهجورة شرعا لانها حرام لقوله تعالى ولا تنازعوا والمهجور شرعا كالمهجور عرفا فلا يحمل عليها بل ينتقل الى المجاز ثم هجران الحقيقة ان لا ينتقل الذهن اليها من اطلاق اللفظ وهذا غير ظاهر في لفظ الخصومة فان الحرمة لا يوجب ان لا يستعمل الخصومة في معناها فالاولى ان يقرر هكذا الحقيقة غير مرادة لانها محرمة شرعا والتوكيل بالمحرم باطل فلو ابقي على الحقيقة لبطل التوكيل فلا بد من الحمل على مطلق الجواب في مجلس القضاء ولعلهم ارادوا بالهجران الحقيقة الهجران في التوكيل خاصة لبطلان التوكيل بها فلا ينتقل الذهن في عرف المؤمنين المتشرعين من التوكيل بالخصومة الا الى التوكيل بالجواب كما لا ينتقل من المجامعة الا الى الفعل الحلال في عرفهم فتدبر وعلى هذا اي كون الخصومة مجازا عن مطلق الجواب في مجلس القضاء صح استثناء الانكار ايضا عنده لكونه فردا منه وبطل عند ابي يوسف للاستغراق اي لكونه مستغرقا للمستثنى منه لكونه مساويا له في المفهوم فان الانكار هو الخصومة هذا والعجب انه ابطل الاستثناء ولم يحمل الخصومة على المجاز لقرينة الاستثناء مع كونه تشديدا فتدبر ولما فرغ عما ذكره في الهداية في كتاب الاقرار لطول الكلام بذكره **مسئلة** الاستثناء من الاثبات نفي وبالعكس اي من النفي اثبات عند الجمهور من الشافعية والمالكية والحنابلة وطائفة من الحنفية المحققين ومنهم الامام فخر الاسلام والامام شمس الائمة والقاضي الامام ابو زيد وغيرهم من المحققين وفي الهداية لو قال ما انت الا حر عتق لان الاستثناء من النفي اثبات على وجه التاكيد وانما صار موكدا لكونه مقصورا عليه دون غيره واكثرهم على ان لا حكم فيه اصلا لا نفيا ولا اثباتا بل هو مسكوت وانما هو لبيان ان الحكم اي حكم الصدر على ما عداه من متناوله لانه نقل الشافعية ان خلافهم في العكس اي في كونه من النفي اثباتا فقط واما كونه من الاثبات نفيا فمتفق عليه ليس بمطابق لما ثبت عنهم من الخلاف في الوجهين ولتوجيه اي توجيه نقلهم بالبراءة الاصلية اي الاصل براءة الذمة فينبغي الاثبات فيه بالاصل فثبت الاتفاق في كونه نفيا من الاثبات الا انه عند الشافعية بالوضع وعندهم بالاصل واما الاثبات فلا يمكن اثباته بالاصل او توجيهه ان الاصل في الممكنات العدم والاثبات ممكن فيكون عدمه اصلا فثبت في المستثنى المسكوت للاصالة وفقدان دليل الثبوت كما قيل معارض بالاباحة الاصلية يعني ان الاصل في الاشياء الاباحة فينبغي المسكوت عليه والمستثنى من النفي مسكوت فيكون مثبتا بحكم الاصل فالاستثناء من النفي والاثبات سيان في افادة الحكم المخالف بالاصل عدم الافادة باللغة فتدبر لنا اولا كما اقول لو لم يكن المدعى من افادة الاستثناء حكما مخالفا حقا للغى الاستثناء المنقطع لان الذكر اياه وعدمه سواء فانه لا يفيد الاخراج والسكوت كان قبل ذكره ايضا فان قلت هب ان في المنقطع حكما لكن من اين يلزم في المتصل وفيه لكلام تحال الفرق بينهما بافادة احدهما الحكم دون الآخر تحكم فان استعمالهما على نمط واحد قال في الحاشية وفيما فيه ووجهه ظاهر فانك قد عرفت ان الاداة مجاز في المنقطع ولا يلزم من افادة الحكم حين التجوز افادته حين الحقيقة ولا تحكم بل يجوز ان يكون وضع الاستثناء للاخراج المستثنى وجعله مسكوتا لكن ربما يستعمل مجازا للافادة الحكم المخالف فيما يتوهم الموافقة هذا ولنا ثانيا النقل من اهل العربية انه كذلك اي من النفي اثبات ومن الاثبات نفي وعليه مبني علماء المعاني ان ما زيد الا قائما يصلح ردا على من زعم انه ليس بقائم ولو لم يكن فيه حكم لما صح ردا والبناء عليه انما يصح لو كان مرادهم انه يعد وضعا يصلح جوابا واما لو ارادوا انه يصلح لاجل الدلالة عقلية مثل الدلالة على الكيفيات والمزايا كما هو طريقتهم فلا لكن الكلام غير متوقف عليه فتدبر ولنا ثالثا كلمة التوحيد وهي لا اله الا الله فانها كلمة توحيد باجماع المسلمين بل اهل اللسان كافة ولا يكون كلمة توحيد الا اذا كان في المستثنى حكم مخالف فانه انما يتم بالنفي اي نفي الالوهية عن غير الله تعالى والاثبات اي اثباته لتعالى واورد عليهما اولا النقل محمول على الحكم النفسي يعني ان مرادهم بالحكم المخالف للمستثنى منه عدم الحكم النفسي متعلقا بالمستثنى لا على النسبة الخارجية اي ليس مرادهم عدم النسبة

الخارجية وعدم الحكم النفسي انما يكون لعدم تعرض النفس اياه بالحكم وعدم التعرض يستلزم عدم الحكم السابق وههنا وهو يكون بالسكوت عنه لا عدم الحكم خارجا حتى يكون مقيدا للحكم المخالف ولما فرغ عن الايراد على الاول اشار الى الايراد على الثاني بقوله وكلمة التوحيد على عرف الشارع الخاص فيه فلا يلزم من كون استثنائه اثباتا كون سائر الاستثناءات من النفي اثباتا وبالعكس اجيب عن الوارد على الدليل الاول بانه لا ينافي ما ذكرتم فيما هو العمدة في مأخذ الاحكام وهو الانشاء بعدم النسبة الخارجية فيه وانما فيه النسبة النفسية وقد سلمتم انتفائها في المستثنى فلابد من الحكم المخالف لما فيه فيلزم ان يكون فيه الاتفاق مع ان الخلاف فيهما على السواء وفيما فيه فان التعرض للنسبة الخارجية مع تمثيلا والمقصود ان النقل محمول على ان ليس في المستثنى حكم نفسي بما انه نفسي وغاية ما يلزم منه عدم تعرض النفس اياه بالحكم ولا يلزم منه تعرضها بانتفاء الحكم بل قد يكون بالسكوت فلا يثبت مدعى الخصم هذا وقد يجاب بانه قد تقدم ان الالفاظ موضوعة للمعاني من حيث هي لا من حيث انها قائمة بالذهن فاذا كان الاستثناء موضوعا لانتفاء النسبة النفسية لا يكون وضعه لانتفائها من حيث هي نفسية بل من حيث هي فلزم من انتفائها في نفسها ثبوت مخالفها فثبت المدعى ولك ان تقول هذا غير واف فان مقصود المجيب ان الاستثناء موضوع للاخراج وجعل المستثنى في حكم المسكوت وعبر عنه بانتفاء النسبة النفسية اي عدم تعرضها وهذا لا ينافي الوضع للمعاني من حيث هي فانه موضوع للاخراج من حيث هو وعدم التعرض كذلك فتدبر والحق في الجواب ان النقل لا يحتمل هذا التاويل فانهم صرحوا بانه من النفي اثبات بما هو نفي وبالعكس وهذا مناف لعدم التعرض واجيب عن الوارد على الدليل الثاني بان عرف الشارع حادث وشيوع الكلام في كلمة التوحيد قبل حدوثه في اول الاسلام حين الخطاب بها مع الكفار فانهم فهموا منها التوحيد من غير معرفة بالشرع وعرفه الا ان يقال في دفع هذا الجواب انما طلب حينئذ ما كان وهو انه منكر الوجود والله تعالى بل انما كان مشركا كما قال الله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله واذا لم يكن منكرا كان وجود الله تعالى مسلما عنده فلم يطلب بالتصديق والاقرار به لكونهما حاصلين ثم صار التوحيد بعد ذلك عرفا للشارع واورد عليهما ثانيا النزاع في الدلالة لغة فعندهم لا يدل لغة على المخالف وعند الجمهور يدل لغة والنقل المذكور محمول على ثبوتها عرفا ولا كلام لهم فيه كيف وقد قالوا انه فيلزم سبعة عندهم في مثل ليس على الا سبعة ولو لم يكن عرفا الاثبات لسبعة لما لزمت وتم التوحيد ايضا لانه يفهم عرفا النفي والاثبات وبهذا يندفع ما قيل ان انكار دلالة ما قام الا زيد على ثبوت القيام لزيد كما هو لازم من عدم الدلالة على الثبوت والسلب يكاد يلحق بانكار الضروريات وجه الدفع ان القدر الضروري هو الدلالة عليه عرفا وهم لا ينكرونه وانما ينكرون الدلالة بالوضع فالمنكر ليس ضروريا وما هو ضروري غير منكر اقول في رد الجواب ثانيا هذا التجويز مع بعده في نفسه فانه لا دليل على اللغة الا النقل من اهلها واذ قد حملتم النقل على العرف فليجر في كل نقل فلا يثبت وضع لفظ وهذا سفسطة فاهل اللغة انما حكموا بالموضوع اللغوي ولا يصح حمله على بيان العرف يستلزم ان لا يصح الاستثناء من الاستثناء لغة فان الاستثناء يقتضي حكما في الصدر واذ لا حكم لغة في الاستثناء فلا يصح الاستثناء منه نحو علي عشرة الا ثمانية الا سبعة وقد صح على المذهب الاصح فتدبر فان المجيب له ان يمنع صحة الاستثناء من الاستثناء لغة كيف واذ قد منع الحكم فيه لغة فلان يمنع هذه الصحة اولى هذا على النزل والاظهر ان يمنع استدعاء الاستثناء حكما سابقا كيف والحكم بعد الاخراج على ما يعبر عنه بالمقيد فيمكن ان يعتبر المستثنى مقيدا بخروج البعض ثم يفيد المستثنى منه بخروج هذا المستثنى المقيد ثم يحكم على ما يصدق عليه هذا المركب التقييدي اي العام المنقوص عنه المستثنى المنقوص عنه البعض فالمثال المذكور اقرار بعشرة منقوص عنها ما يعبر عنه بثمانية منقوص عنها سبعة وهو الواحد فيبقى من العشرة بعد انقضائه تسعة فهو مقر بها لانه المتكلم وليس في المستثنى حكم فتامل وربما يقال الحنفية المنكرون للحكم في المستثنى ينكرونه مطلقا عرفا ولغة فالتوجيه باقرار الحكم في المستثنى عرفا وانكاره لغة توجيه بما لا يرضون به فهم الحنفية القائلون للمستثنى في حكم المسكوت قالوا اولا النقل عن اهل العربية انه تكلم بالباقي بعد الثنيا فليس فيه تكلم بالمستثنى لا نفيا ولا اثباتا اقول في الجواب لا ينافي هذا النقل ذلك النقل وهو انه من الاثبات نفي ومن النفي اثبات فان هذا باعتبار المستثنى منه اي ليس تكلما بالكل ما ثبتا ول

للمستثنى منه بل بالباقي فقط واما الاقتصار على حكم الصدر فقط فلا نص فيه بل ساكت عنه بخلاف ذلك النقل فانه نص على مخالفة حكم المستثنى بحيث لا يقبل
التاويل وربما يجاب بان المعنى انه صريح الكلام بالباقي وههنا لا ينافي التضمنه حكما مخالفا للصدر في المستثنى ومن ههنا اي من اجل ان هذا حكم المستثنى منه علم اندفاع
ما قيل في حواشي مرزاجان على شرح المختصر ان القول بالحكمين المتخالفين في المستثنى منه والمستثنى لا يتأتى مع اختيار ان الاسناد بعد الاخراج وجه الاندفاع
ان هذا حال المستثنى منه فان الاسناد اليه بعد الاخراج وهذا لا ينافي افادته الحكم المخالف في المستثنى فتدبر وبه اندفع ايضا ما في التوضيح ان الأليق بهذا
المذهب ان لا يدل المستثنى على الحكم المخالف وقالوا ثانيا لو كان في المستثنى حكم للزم من لا صلوة الا بطهور صحتها بمجرد الطهور لافادة الاستثناء نفي
الصدر وهو باطل اتفاقا فان الصلوة مع فقدان شروط اخرى من الستر ونحوه وان كانت مع الطهارة باطلة قطعا وما في بعض شروح المنهاج من ان الحديث
المذكور غير صحيح غير واف فانه وان لم يكن هذه الالفاظ صحيحة لكن الحديث بلفظ لا يقبل الله الصلوة الا بطهور صحيح بل ادعى السيوطي تواتره وقد
ذكر في رسالة مفردة اسانيد كثيرة له فافهم ويجاب اولا كما اقول بان البطلان في بعض الصور مع وجود الطهارة لمعارضة دليل قاطع دل على اشتراط
امر آخر من الاستقبال والستر وغير ذلك لا يضر مدعانا فانه مخصص لعموم حكم الاستثناء وانما يضر لو ادعينا الاحكام وعدم قبول التخصيص بل الدعوى الظهور
وان قبل التخصيص ونحوه غاية ما في الباب انه ظاهر في ثبوت الصحة مع فقدان سائر الشروط لولا المعارض القاطع فافهم وقد يقال لا بد للمخصص من المقارنة
ولا مقارنة ههنا ولا احتمال للنسخ ههنا وهو غير واف فان اشتراط الشروط الأخر من ضروريات الدين وكان مقدما عليه فيصلح مخصصا وانما لا يصلح
التخصيص بالمتأخر لعدم ورود العام ثم فافهم ويجاب ثانيا كما قال الآمدي انه منقطع فلا اخراج شيء من افراد الصلوة بل فيه حكم آخر من ثبوت الصحة مع الطهارة
ولو في بعض الاحيان ويدفع هذا الجواب بانه مفرغ لان المعنى لا صلوة حاصلة متصفة بشيء الا متصفة بطهور وكل مفرغ متصل كما تقرر في النحو وقد يقال كونه مفرغا
غير متعين اذ يجوز ان يكون التقدير لا صلوة موجودة الا صلوة بطهور فالمستثنى منه هو الصلوة والوجه في الدفع ان يقال اولا ان الانقطاع يفيد
عدم صحة الصلوة عموما لكن قد يكون مقرونة بطهارة وثانيا ان الاصل متمكن بل متبادر وظاهر فلا يعدل الى الانقطاع الذي يصار اليه لضرورة
شديدة ويجاب ثالثا كما في المنهاج بحمله على المبالغة في اشتراط الطهارة كأنه اشترط للصحة غيرها فلا يلزم الصحة مع فقدان سائر الشروط ولا يخفى انه
الحمل على المبالغة خلاف الاصل سيما في الشرع فلا يصار اليه كيف ولو فتح هذا الباب لما ثبت حكم اصلا ويجاب رابعا كما في المختصر ان قدر ثبت مستثنى
منه وقيل لا صلوة صلوة الا صلوة بطهور ظاهر الكل فان كل صلوة بطهور ولو مع فقدان سائر الشروط صلوة حاصلة قطعا فلا استحالة وان ثبتت
جعلت الاستثناء عن الاحوال والمعنى لا صلوة صلوة حاصلة الا المقترنة بالطهارة وهو اوفق بكلامه فانه قال الاشكال في المستثنى منه فانه يفيد
عدم اتصاف الصلوة بحال غير الاقتران بالطهارة كما في ما زيد الا قائما وليس هذا الجواب بشيء لانه ان اراد الحصول الشرعي فالاطراد باطل لان
الحصول الشرعي غير مطرد لانتفاء سائر الشرائط في بعض الصور ولا يوجد الشيء مع فقدان الشرائط في بعض الصور ولا يوجد الشيء مع فقدان الشرط
وان اراد الحصول الحسي ففيه ما قال ان الحسي غير مراد بدليل الاستثناء فان الصلوة بدون الطهارة صلوة حسية ولو قيل ان الصلوة بدون سائر
الشروط ليست صلوة حقيقة فيطرد الحصول الشرعي للصلوة المقرونة بالطهارة قلت فعلى هذا كل صلوة صحيحة لان الصلوة بدون الطهارة ليست
صلوة حقيقة فيضيع الاستثناء ويجاب خامسا كما هو المشهور عن الجمهور انه يفيد ثبوتها مع الطهور في الجملة ولو موقوفا على شروط اخرى فذلك
اذا تحقق سائر الشروط المعتبرة في الصحة ورد هذا الجواب بانه يجب في الاستثناء من النفي ان يكون اثباتا البتة لا ان يكون مترددا بين النفي والاثبات
وههنا كذلك فان الحصول متردد بين ان يقع اذا تحقق سائر الشروط وبين ان لا يقع اذا لم يتحقق فتامل فان الرد ليس بشيء لان مقصود
المجيب ان الاستثناء من النفي اثبات لا انه اثبات في كل فرد عموما وفي كل حين عموما فالمعنى انه لا صلوة في حال من الاحوال اصلا الا في حال الطهارة

في الجملة قطعا وهذا الاتحاد فيها اصلا وقد يرد بان المعنى لا صلوة صحيحة الا صلوة بطهور فالنكرة موصوفة في الاثبات فيعم فيلزم صحة كل صلوة بطهور ولو مع
فقدان سائر الشروط ولا جواب بعد تسليم هذا التقدير الا بالرجوع الى الاول من التزام التخصيص ويجاب سادسا بان مثل هذا الكلام متعارف في افادة
الاشتراط اى اشتراط المستثنى منه بالمستثنى والتوقف للمستثنى منه عليه فيدل على انعدام المستثنى منه عند عدم المستثنى لان فوات الشرط يوجب فوات المشروط
فالحديث انما يدل على اشتراط الصلوة بالطهارة وعدمها بعد عدمها اما انه اى المستثنى منه يوجد معه اى مع المستثنى في الجملة فما دلالة للفظ عليه فلا يدل
الحديث على وجود الصلوة مع الطهارة في الجملة وفيه ما فيه فان فيه تسليم عدم الحكم في المستثنى وكونه مثل المسكوت وهو مدعى الخصم وقد يوجه بعض الاجوبة
بارجاعها الى المشهور وهو الوجه الخامس فعليك بالتامل ثم ههنا فوائد الفائدة الاولى في كلمة التوحيد اشكال مشهور فان المقدر للخبرية اما الموجود فالمعنى
لا اله موجود الا الله فلم يلزم منه عدم امكان اله سوى الله تعالى ولا يتم التوحيد الكامل واما الممكن فالمعنى لا اله ممكن بالامكان العام المقيد
بالوجود الا الله فلم يلزم منه وجوده تعالى فلم يفد التوحيد اصلا ويجاب اولا كما نقل عن شارح المختصر بان كلمة التوحيد مبنى على عرف الشرع
فلك اختيار كلا الشقين ان شئت قدر الموجود وان شئت قدر الممكن ونقول ليس المعنى ما ذكر بل عرف الشارع وقع على ان المعنى ليس اله
ممكنا موجودا الا الله فانه موجود واجب ولعدوه مامر ان عرف الشارع حادث فتامل ويجاب ثانيا كما هو منقول عن بعض الحنفية ان وجوده تعالى
مقرر في بداهة العقول لان المنكر لم يكن دهريا والمقصود منه نفي التشريك لان المخاطب مشرك فاذن نختار ان المقدر الامكان وصلوح الالوهية
فيلزم منه نفي امكان اله سواه تعالى واما وجوده تعالى فلكونه مسلما لا يحتاج الى التنبيه فتامل فيه ويجاب ثالثا كما هو منقول عن الزمخشري بان
لا حاجة ههنا الى الخبر بل اصل التركيب الله اله وهو المقصود فدخل عليه لا والا للحصر اى انحصار الالوهية فيه تعالى فالمسند اليه هو الله والمسند هو
اله وهذا ابداء شق ثالث بانه لا حاجة الى تقدير الخبر وهذا الكلام مما يتعجب منه فانهم يعدونه ماهرا بالعربية ذا يد طولى فيها كيف لا يتعجب منه فان الاستثناء
يقتضي الحكم في الصدر بالضرورة ولعل هذا كلام على لغة من نفى خبر لا التي لنفي الجنس ومقصوده ان المعنى انتفى الا اله الموصوف بالالوهية الا الله
الموصوف بها من لا وجه لهذا الاستبعاد لكن يرد عليه شيء آخر وهو انه لا يلزم منه نفي امكان الغير فالاشكال كما كان ولك ان تقول ان لا التي لنفي
الجنس يفيد نفي الجنس في حد نفسه وهو الامتناع والاستثناء منه هو وجوده بنفسه فيفيد وجوب المستثنى ولا يحتاج الى الخبر فتدبر وما قيل في تصحيحه
لو بدل لا والا بانما وقيل انما الاله الله لكان كلاما تاما البتة من غير تقدير وانما هو لنفي وكلمة الا اى ليس مفادهما الا مفاد لا والا فاذا والا فلم لا يحتاج
الى الخبر فاقول مدفوع بهذا القول بان المراد من قولهم انما كلام الا ان حاصله التخصيص القصر كلا والا فالملازمة بين تمامية الكلام من لا والا
وبين تمامية من انما ممنوعة كما لا يخفى ويجاب رابعا كما اقول مما حقق في الكلام ان ما يمكن للواجب بالامكان العام فهو ضروري فيلزم من الامكان
الوجوب اى يلزم من امكان وجود الواجب وجوده بالضرورة قلنا ان نختار تقدير الامكان ويلزم وجوده تعالى بالوجوب ويلزم من عدمه عدمه
اى عدم الوجوب عدم الامكان قلنا ان نختار تقدير الوجود ونقول ينتفي وجود اله ينتفي امكانه لان الموصوف بالالوهية لا يكون ممكنا مخلوقا البتة بالضرورة
ونبه عليه في علم الكلام ايضا وهذا الجواب بالآخرة يؤول الى ان نفي الامكان يفهم من خارج وانما المقصود منه نفي الاله سوى الله تعالى
رد الزعم الحمقاء المشركين فتامل ويجاب خامسا ان مطلقات الالهيات ضرورية لله تعالى عنه التغير والتبدل فان الاله ليس من شانه ان يوجد
تارة ويعدم اخرى فيكون الايجاب هناك ضروريا كالسلب فهذه القضايا وان كانت مطلقة صورة ضرورية معنى فنختار تقدير الوجود والمعنى
لا اله موجود بالضرورة الا الله موجود بالضرورة فلزم امتناع اله آخر غير الله سبحانه ووجوبه تعالى وتم التوحيد فتدبر الفائدة الثانية
الحنفية المحققون الذين وافقوا الجمهور في ان الاستثناء يفيد الحكم المخالف في المستثنى قالوا الحكم الذي بعد الاستثناء لانه اى الاستثناء

بمنزلة الغاية فانها الانتهاء حكم الصدر ولهذا يعدم دخول ما بعده فيما قبله كذلك الاستثناء وغاية الوجود وجه عدم وبالعكس فلزم فيه الحكم المخالف الا ان
الصدر ثابت قصدا وهذا الابل تبعا فيكون اشارة هو الاوجه على ما في التحرير ان هذا ليس على الاطلاق بل انه اشارة ان لم يكن مقصودا اخر على عشرة
الا ثلثة لان المقصود منه سبعة اي الاقرار به واما النفي عن الثلثة فلازم تبعا وعبارة ومقصود مرة اخرى كلمة التوحيد فان الاثبات والنفي المفهومين
فيها كلاهما مقصودان وقد يقال لا قصد الا الى النفي لان المخاطب غير دهري لكنه مشترك فالمقصود منها رد زعمه واكتفى في الاثبات بمجرد الاشارة
وهذا محتمل لكنه غير ضار لاصل المقصود واذ لا نزيد على الهنا تشبه في المثال فتامل بل قد يقصد الثاني بالذات فقط دون الاول الاتيان في الاستثناء
المفرغ نحو ما انت الا اخر فافهم تحقيق كلامهم قدس اسرارهم انك قد عرفت ان الالفاظ في الاستثناء مستعملة في معانيها ويحصل من المركب مفهوم
يحكم عليه وعرفت انه يقيد المستثنى منه باخراج البعض فيحصل مقيد هو المستثنى منه منقوص منه البعض ويعبر عنه عن الباقي ففي هذا التعبير الاطول بذكر
الكل ثم اخراج البعض اشارة الى ان المخرج مخالف للصدر في الحكم وهذه هي النكتة في الالتفات في اختيار طريق الطول ثم اندفع ما قال صدر
الشريعة ان هذا انما يصح باختيار القول الثاني وهو ان يذكر الكل ويحكم على البعض واما على اختيار ان المجموع المركب هو الدال فالتخصيص بمفهوم
اللقب ولا يكون اشارة ووجه الدفع ظاهر فتامل جدا ولعل من قال ان لا حكم فيه لغة انما يفهم عرفا فمراده هذا يعني ليس اللفظ موضوعا لافادة
الحكم التام بالذات بل انما هو قيد يستفاد منه الحكم ضمنا واشارة ويؤيده ما اتفقوا عليه ان المفرد لا يدل على جملة ثم هذا الذي ذكره هو الاصل
فيه وقد يعدل عنه فيقصد بهذه الاشارة في خصوص التركيب فلا اشكال عليهم قدس اسرارهم الا لعدم التدبر في كلامهم الفائدة الثالثة يجب عند
الحنفية يجوز بيع ما لا يدخل تحت الكيل بجنسه متفاضلا وانه ليس ربوا لان العلة عندهم الكيل مع الجنس خلافا للشافعية فانه لا يجوز عندهم
لعلية الطعم عندهم وقد قال عليه وعلى آله الصلوة والسلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء كذا روي اصحاب الاصول والذي
في كتب الحديث لا تبيعوا الذهب بالذهب ولا الورق بالورق ولا البر بالبر ولا الشعير بالشعير ولا التمر بالتمر ولا الملح بالملح الا سواء بسواء
عينا بعين يدا بيد فحديث طويل اخرجه الشافعي الامام وفي البر واخواته ورد ولفظ الكيل صريحا في الصحيحين وغيرهما فقال الامام فخر الاسلام
ومن تابعه بناء اي مبنى هذا الكلام ان الاستثناء معارضة عندهم فالمعنى لكن بيع طعام بطعام مساو بحكم الاستثناء فانه دال على الحكم كالمخصص
فما سواه مطلقا سواء كان بيع طعام يدخل في الكيل ويكون متفاضلا او غير معلوم المساواة او بيع طعام لا يدخل فيه ممنوع بصدر الكلام ان الاستثناء
انما عارض في المساواة فقط فتبين انه غير داخل في الحكم فقط فلا يجوز بيع حفنة من الطعام بحفنتين مثلا الدخول تحت عموم النهي وعند الحنفية الحكم
في المستثنى وهو المساواة لانه بمنزلة المسكوت عنه عندهم بل الحكم في الباقي بعد الاستثناء وهو المفاضلة حقيقة او شبهة كالمجازفة فيحرم البيع فيهما فقط بما
في الكيلي بالكيل عادة لان المعتبر المساواة فيه فقط كما اذا بيع الحنطة بجنسه مساويا في الكيل وكان متفاضلا في الوزن يجوز كما ان الموزون كالذهب
اذا بيع بجنسه مساويا في الوزن دون الكيل وفي العكس لا يجوز فيهما فما لا يدخل تحته غير مذكور في الصدر والاصل الاباحة فبقي عليه فيجوز وفيه نظر ظاهر اذ
لبعد فرض الحكم في المساواة تحصيل المقصود وهو حل بيع ما لا يدخل تحت الكيل ايضا فان النفي والاثبات انما يكونان في الداخل في الكيل لانه مستثنى منه
ويبقى الخارج عن الكيل خارجا عن الحكم النص ولا فرق على المذهبين الا ان الحل في المتساوي عند الحكم في المستثنى والقول به بالمنطوق وعدمه بالمآل
ثم فيه نظر آخر وهو ان الشافعية انما استدلوا بحكم المستثنى منه لا بحكم المستثنى فمقصودهم ثابت سواء كان فيه الحكم ام لا فان حاصل الدليل انه استثنى حال المساواة
في المعيار فبقي الحرمة على سائر الاحوالات التي سواها ومن جملتها بيع ما لا يدخل في المعيار لفقدان المساواة ونظر ثالث هو انه لو كان مبنى
الخلاف ما ذكر لكان الامام فخر الاسلام وامثاله قائلين بحرمته لانهم قائلون بالحكم بالمستثنى هذا ثم هذه الاشكالات ليست الا على من فسر كلامه

على هذا النمط وليس مطابقا لكلامه وانما نشأ من سوء الفهم وقلة التدبر في كلامه او ليس مقصوده قدس سره ابتناء الخلاف عليه بل انه قدس سره نقل مذهب الشافعي ان الاستثناء يدفع الحكم بالمعارضة كالتخصيص ثم اوضحه في هذا الحديث الذي من جزئياته وغيره من الامثلة وليس غرضه ان الخلاف مبني عليه وهذا الغرض من التمثيل بامثلة الاستثناء وعبارته قدس سره هكذا فصار عندنا تقديره قول الرجل لفلان علي الف درهم الا مائة لفلان علي تسعمائة وعنده الا مائة فانها ليست علي وبيان ذلك انه جعل قوله تعالى الا الذين تابوا بمعنى قوله الا الذين تابوا فلا تجلدوهم واقبلوا شهادتهم واولئك هم الصالحون غير فاسقين وكذلك قال في قول النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء فيصير صدر الكلام عاما في القليل والكثير لان الاستثناء عارضه في الكيل خاصة بخصوص دليل المعارضة لا يتعدى مثل دليل الخصوص في العام انتهى كلماته الشريفة فانظر بعين الانصاف هل فيه اثر لبناء الخلاف في الفرع المذكور عليه في الاستثناء والدليل عليه انه قال في جواب الشافعية عن قولهم هذا في مبحث القياس ان المستثنى منه المقدر الاحوال الكيلية كما يختاره المص بقوله فالاوجه ولو كان البناء على هذا الخلاف كفاه مؤنة الجواب فالاوجه على ما في التحرير ماخوذا من كلام هذا الحبر الامام فخر الاسلام في مبحث القياس ان مبناه اعتبار نوع المستثنى المفرغ وتقديره او جنسه فقدر الحنفية الاول اي نوع المستثنى هو الحال الكيلية المندرجة فيها المساواة والمفاضلة والمجازفة فبقي ما لا يدخل تحت الكيل خارجا عن الحكم الحرمة وقدر الشافعية الثاني اي جنسه وهو مطلق الحال المندرج فيها التقدير بالكيل وعدمه ودخوله فيه فيدخل في الحرمة والراجح الاول اي تقدير النوع لان المتبادر من ما في الدار الا زيد وليس فيها انسان الا زيد لا حيوان الا زيد وعلى هذا قال الامام محمد لو كان في الدار الا زيد فعبدي حر ان المستثنى منه بنو آدم ولو قال الا حمار كان المستثنى منه الحيوان ولو قال الا متاع كان المستثنى منه كل شيء فعلم ان المستثنى منه ما يكون اقرب الى المستثنى ولعل هذا ظاهر لمن له ادنى استقرار وتدبر في الكلام هذا والله اعلم بحقيقة الحال

مسئلة الاستثناء بعد جمل متعاطفة بالواو ونحوه من الفاء وثم كما في التحرير يتعلق بالاخيرة فقط عندنا كابي علي الفارسي من النحاة اي كما ذهب هو عليه ويتعلق بالكل اي كل واحد عند الشافعية كابن مالك منهم قال في شرح المختصر النزاع في الظهور فعندنا ظاهر في تعلقه بالاخيرة وعندهم في التعلق بالكل لا الامكان اي لا في امكان التعلق فانه يثبت عوده الى الكل اي كل واحد ويثبت عوده الى ما عدا الاخيرة والى الاخيرة فقط والى ما عدا الاولى فقط فلا تنافي من دعوى الخصوصية في واحد من الاحتمالات وانما يصلح للنزاع الظهور اعلم ان الظهور في الاخيرة منصوص في شرح البديع ويظهر من كلام الامام النسفي رحمه الله تعالى وما قال الشيخ ابن الهمام ان الحنفية لم يصرحوا به بل انما صرحوا بالرجوع الى الاخيرة ويحتمل ان يكون هذا استوائا فيهن وانما نسبت الشافعية اخذا من دليلهم فشهادة على النفي لا بد من تصحيحه بالاستقراء البالغ وليس بل تصريح الائمة بخلاف ذلك كما عرفت وعلى التنزل فدلالة الدليل مع تفرع الفروع واحتمال العبارة بل ظهورها كافية في صحة النسبة فافهم وقال القاضي ابو بكر الباقلاني والامام الهمام حجة الاسلام الغزالي بالوقف لعدم العلم بانه حقيقة في ايها في الاخيرة فقط او في الكل وقال المرتضى من الروافض بالاشتراك فيهما فيتوقف الى ظهور القرينة قال شارح المختصر وهذان القولان الوقف والاشتراك يوافقان لنا في الحكم لانهما قاضيان بالتعلق بالاخيرة والوقف في غيرها الى ان يقوم دليل وان خالفا ايانا في الماخذ لان ماخذهم في تعيين الاخيرة التيقن به فانه ان كان لها خاصة فظاهر وان كان للكل فلها ايضا ولا احتمال لكونه لما عداها من غير قرينة وكذا في الاشتراك واما عندنا فالماخذ الظهور في الاخيرة وقال ابو الحسين المعتزلي ان ظهر الاضراب عن الجملة الاولى بان يختلفا نوعا من الانشائية والخبرية والامرية والنهيية واسما بان يكون الاسم الصالح للاستثناء عنه مختلفا او حكما بان يكون حكمهما مختلفا نحو اكرم بني تميم واستأجر مضر والحال انه لا يكون في الثاني ضمير الاول اي لا يكون في الكلام الثاني ضمير يرجع الى الاسم المذكور في الاول الصالح للاستثناء عنه نحو اكرم بني تميم واستأجرهم الا زيدا ولا يكون اشتراك بينهما في الغرض المسوق له

فلا خيرة اي يكون حينئذ ظهور الاضراب للاخيرة والاظهر الاضراب ما بان لا يختلفا نوعا واسما وحكما وتختلفا في احدها لكن يكون في الثاني ضمير الاول ويختلفا ولا
ضمير للاول في الثاني لكن اشتركا في الغرض المسبوقتان له فالجميع اي فيكون للجميع في الصور الثلث ومنه آية القذف وهي قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم
لم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا الآية الغرض من الجمل هو الاهانة والانتقام
واحد فهو اي ابو الحسين يوافق الشافعية اذ الحاصل الكلام لتعلقه بالكل الا المانع وهو قول الشافعية الا انه اقتصر المانع فيما فصل بخلاف الشافعية فانهم
لم يقتصروا فافسخا فلكان في تعيين الموانع وهو امر آخر لنا اولا ان حكم الاولى ظاهر في الثبوت عموما ورفعه عن البعض بالاستثناء مشكوك لجواز كونه للاخيرة
فقط فلا يرتفع حكم الاولى كما يجوز تعلقه بالكل فيرتفع حكم الاولى ايضا واذا كان الرفع مشكوكا فلا يعارضه لان الظاهر لا يعارضه المشكوك وهذا احسن
مما قالوا الحكم الاولى متيقن ورفعه بالاستثناء مشكوك فانه يرد على ظاهره ان التيقن بحكم الاولى ممنوع اذ احتمال ارتفاعه بالاستثناء ولو بصارف
موجود ولا قطع مع الاحتمال وان كان يجاب عنه بان المراد بالتيقن الظهور فتامل بخلاف الاخيرة فان حكمها غير ظاهر لان الرفع ظاهر فيها لان الكلام فيما
لا صارف عنها وح تعلق بها ولذا لزم فيها اتفاقا واذا ثبت ان الاخيرة ظاهرة الرفع فاندفع ما في المختصر ان الاخيرة ايضا كذلك اي حكمها ظاهر والارتفاع
بالاستثناء مشكوك لجواز رجوعه الى الاولى بدليل والا يرفع الاخيرة ووجه الدفع ظاهر وهذا الدليل ظاهره لا يدل على عدم التعلق بما عدا الاخيرة اليه
وقد يقرر بان رفع الاولى مشكوك فلا يرتفع الا عند ظهور قرينة التعلق بها وحينئذ فالتعلق بها اما مجازا وحقيقة هو على الثاني الاشتراك لان المفرد
لا يحتاج الى قرينة التعيين الاول فلزم الظهور في التعلق بالاخيرة فتامل فيه ثم اعترض عليه بان ظهور حكم الاولى ممنوع بل ارتفاعها بالاستثناء ظاهر
عند الخصم كيف وهذا في قوة اصل المطلوب لك ان تقرره هكذا ان تعلق المتعلقات بالقريب اصل عند اهل العربية وقد لا يعدل عنه ايضا محكم الاولى ظاهر
الثبوت لعدم تعلق المغير به وارتفاعه بالاستثناء مشكوك لان الكلام فيما لا صارف عن الحقيقة فيتعلق به وهو القريب ولا يتعلق بما عداه الا بقرينة وهذا
يدل على عدم التعلق بما عداه فتامل فيه فانه موضع ولنا ثانيا الاتصال من شرطه اي الاستثناء كما مر وهو في الاخيرة فقط لانه متاخر عن الاول
بالاخذ في جملة اخرى فلا يتعلق بما عداها وهذا يدل على عدم التعلق بما عدا الاخيرة فان قلت الاتصال بالعطف موجود قال والاتصال بالعطف فقط
ضعيف لا يكفي لتعلق الاستثناء المتحقق مع الصارف عنه فيعتبر بدليل آخر موجب لاعتبار هذا الاتصال والسر في ضعف هذا الاتصال ان العطف في الجمل
لا يفيد الا تحققها في الواقع وهذا حاصل ان لم يعطف ايضا ففي صورة عدم العطف لا تعلق لاحدها بالآخر فكذا في العطف واعترض بان الشرط في الاستثناء
الاتصال العرفي وهو متحقق فان العرف لا يعده متاخرا عن الاول وجوابه ظاهر لان الجمل المتعاطفة قد تستوعب الساعات اذا ذكر الاستثناء بعدها
ولا يحكم عاقل بانه متصل بالاولى لا حقيقة ولا عرفا وغير المتعاطفة اثنين او ثلثة اذا قرن بعدها استثناء مثل المتعاطفة اثنين او ثلثة فان اكتفى بهذا
الاتصال العرفي فالمتعاطفة وغيرها سيان فيحكم برجوعه الى الكل اذا كانت الجمل قليلة بحيث يقال في العرف انه كلام واحد وان لم يكن متعاطفة بخلاف
الكثيرة وان كانت متعاطفة مع ان غير المتعاطفة لا يجوز فيها الرجوع اتفاقا الا الى ما يليه فقد ظهر انه لا يكفي هذا الاتصال العرفي بل الذي هو شرط هو السكوت
من غير عذر والاخذ في كلام آخر وظاهر فيما نحن فيه انه ترك الكلام الاول واخذ في الآخر فلا يصح الاستثناء عنه لبعده فتدبر وهذا يكفي للناظر المنصف
واعترض ايضا بان الدليل لو تم لدل على عدم جواز تعلقه بالكل مع انه يجوز بالقرينة ولك ان تجيب بانه ربما ينزل الانفصال منزلة العدم لامور
خطابية وينزل الجمل المتعددة بالعطف منزلة جملة واحدة فلا يعد اخذه في اخرى تركا للاول بل انما ما السامع في المقامات الخطابية لكن يحتاج الى القرينة
لكونه خلاف الظاهر فلا يدل دليلنا على عدم الجواز مطلقا بل اذا لم يكن صارف فقط الا ترى انه كثيرا ما ينزل وجود الشي منزلة العدم في
المقامات الخطابية فينزل العالم منزلة الجاهل لعدم العمل بمقتضاه وبالعكس لظهور امره حقيقة او ادعاء وغير ذلك مما بين في فن المعاني فكذا

ههنا فاحفظ فانه من مزال الاقدام ولنا ثالثا لو كان متعلقا بالكل لزم توجه العاملين الى معمول واحد وهو التنازع ولا شك ان باب غير التنازع اكثر فيحمل
عليه الا بدليل لان الظن تابع للاغلب فتدبر واستدل على النحاة ثانيا لو قال علي عشرة الا اربعة الا اثنين لزم ثمانية فلم يتعلق الاستثناء الثاني بالاول وان تعلق
بالكل لزم ستة ويجاب بانه في غير محل النزاع لعدم العطف والجملة ههنا قيل في شرح المختصر ولم يتعلق بالكل للتعذر المانع اياه والا يتعذر بل لصح كان
الاثنان مثبتا لكونهما مستثنين عن الاستثناء المفيد للنفي منفيا لكونهما ايضا مستثنيين من العشرة المستثنية وثبوت شيء واحد وانتفاؤه محال اقول في
رده وحدة الموضوع من شرط التناقض وامثال الاظهر وليست وحدته متحققة ههنا لان الاثنين المثبتين من جملة الاربعة المستثناة والمنفيين من جملة الستة
الباقية وان قيل نوع الاثنين واحد فوحدة الموضوع متحققة قلت اجتماع المتنافيين في الواحد النوعي غير مستحيل كما لا يخفى فتدبر واستدل ثانيا بان عمله لعدم
استقلاله ضروري فان غير المستقل يقتضي التعلق والارتباط وما وجب للضرورة يتقدر بقدرها ولا يتعداها والاخيرة متعينة للتعلق لان الكلام فيما اتصل
وبها يندفع الضرورة فلا يتعلق بما عداها واما ما يجاب بانه وضعي اي وضع للتعلق بالجملة لا ضروري حتى لا يتجاوز قدرها ففي التحرير ان اريد انه وضع للتعلق
بالاخيرة فتم مطلوبنا وان اريد انه وضع للتعلق بالكل فهو ممنوع وظاهر غير موجه لانه منع على المنع ووجه بانه ممنوع وباطل لانه يستعمل للاخيرة والاصل
الحقيقة وفيه ان الخصم لا يسلم الاستعمال من غير صارف عن الاولى ومطلق الاستعمال لا يفيد مع انه لو تم لغي مقدمات اصل الدليل وربما يقرر بان المراد بالضرورة
عدم الافادة من غير تعلق وان كان التعلق وضعيا فالاستثناء لعدم استقلاله ضروري التعلق والاخيرة تكفي فلا يتعلق بما عداها فيندفع لكن يرد وروده والظاهر
ما اشار اليه بقوله اقول ولعل الكلام في قدر الضرورة فانه لم لا يجوز ان يكون الضرورة مقتضية للتعلق بالجميع كيف لا وانه عند الخصم موضوع للاخراج عما قبله متعددا كان
او واحدا فافادته موقوفة على التعلق بالكل فهذه الضرورة فافهم ولا مخلص عنه الا بان يقال انه ضروري التعلق لانه غير مستقل والاصل في المعمول
ان يلي العامل ان كفى الافادة وههنا الاخيرة كافية لدفع ضرورة التعلق فالظاهر تعلقه بالاخيرة فتامل فيه تاملا صادقا وما في المنهاج من النقض
بالحال والشروط والصفة وغيرها فان مقدمات الدليل جارية فيها مع انها للكل اتفاقا ففيه انه لا اتفاق الا في الشرط في التعلق بالجميع خاصة
كما صرح به الامام فخر الدين الرازي صاحب المحصول فلا النقض الا به لا بالصفة وغيرها فانها للاخيرة عندنا وسيأتي وجه الفرق بين الشرط والاستثناء
فيندفع به النقض فانتظر الشافعية قالوا اولا العطف يجعل المتعدد كالمفرد فيجعل الجمل كالواحدة فالمتعلق بالواحدة هو المتعلق بالكل
اقول انما تم لو كان عطف الثانية على الاولى بدون الاستثناء فانه حينئذ صار الكل بالعطف واحدة فلا معنى لتعلق الاستثناء بالواحد لا غير وهو اي عطف
الثانية على الاولى بدون الاستثناء ممنوع بل يجوز ان تعلق اولا بالاخيرة ثم هي مع الاستثناء عطفت على الاولى وصارت الكل بمنزلة جملة واحدة
فلا يلزم تعلقه بالكل واجيب في المشهور بان ذلك اي صيرورة المتعدد كالواحد في عطف المفردات حقيقة نحو جاء زيد وبكر او حكما كالجمل التي لها
محل من الاعراب او وقعت صلة واما في عطف غير المفردات فلا للقطع بان نحو ضرب زيد تميم وبكر بيته ما ان ليس في حكمه ولنظر من هذا الدليل وجوابان الاستثناء
من المعطوف المفرد واستثناء من المعطوف عليه لانهما كشيء واحد وهذا انما يناسب ما قدمنا ان متعلق احد المتعاطفين قيود للآخر للتشريك وقدم الكلام
فيه ثم يرد عليه ان الصفة والغاية لا تقييد بها المفرد الاخير مع انه كالاستثناء وسائر القيود فالحق اذن جواب المصنف وهذا ان تنزل فافهم وقالوا
ثانيا لو قال والله لا اكلت ولا شربت ان شاء الله تعالى تعلق بهما اتفاقا فاذا بينا ومبنيكم فلا يحنث بالاكل ولا بالشرب واجيب بانه اي ان شاء الله
تعالى شرط لا استثناء فليس مما نحن فيه فان الخصم يقول انه تخصيص مثله فيكون مثله في الاحكام كان قياسا في اللغة وقد نهينا عنه وان
قالوا وجدنا سماعا وراى الخصم يسميه الغير المستقل شرطا واحدا فالقياس قلنا ليس كذلك بل الشرط الحكم التعليقي بخلاف الاستثناء فانه تخيير والملزم
اتحاد ما وضع لنوعي الحكم التعليقي والتخييري في الاحكام الاترى ان الشرط قد يفيد انتفاء الجزاء بالكلية والاستثناء ليس كذلك ودعوى الاستقراء التي اكثر

من غير استقراء هذا النوع منه لا يصح بل لا بد في استقراء الجنس من استقراء كل نوع منه فليس الا القياس فتدبر فانه واضح على ان الشرط مقدم تقديرا لان له صدارة الكلام باتفاق النحاة فيصح تعلقه بالاول لانه مقارن له تقديرا بخلاف الاستثناء فانه مؤخر فما تعلق الا بما يليه فقياس على الشرط قياس مع الفارق قال مطلع الاسرار الالهية تقدم الشرط تقديرا يرشدك الى مذهب اهل الميزان فانه لو كان الشرط بمنزلة الحال والظرف لا يلزم التقدم هذا وتامل فيه فان للمجادل ان يقول ان كلمة كم وان وقع مفعولا لا يكون مقدما للصدارة وقد قال في شرح المختصر الشرط المتقدم على ما يرجع اليه فقط فلو كان لا حر قدم عليهما فقط دون الجميع وان كان للكل تقدم على الكل فلا يلزم من التقدم التقدم على الكل ولا الرجوع اليهما فلا يصلح ما ذكرتم فارقا بين الشرط والاستثناء اقول في الجواب المراد انه اي الشرط لما زال عن مكانه ويستدعي التقدم لم يتعين الاخيرة بالاتصال للزوال هذا الاتصال فيقدم على الجميع دفعا للترجيح بلا مرجح فانه لو تقدم على البعض دون البعض بعد زوال المكان نسبته الى الكل على السوية يلزم الترجيح من غير مرجح قطعا فيقدم على الكل فتم الفارق فانه ولا يرد عليه انه لم لا يجوز ان لا يكون للاخيرة مكانه تعيد فقط واذا كان تعلقه بالاخيرة اصلح فلا رجحان من غير مرجح لانه مع كونه منعا على المنع اذ هو في صدد رفع القياس غير موجه لانه صالح بحسب المعنى للكل وما الكلام فيما الاصارف والاتصال في اللفظ لما سقط اعتباره فليس تعلقه بالاخيرة اولى لان نسبته الى الكل على السوية فلا اصلحية اصلا كما تقرر فاحفظ ورد اليه انه اي لا كانت ولا شرعت النشاءة الله تعالى انه في غير محل النزاع لتحقق قرينة الكل وهو كلام في الكلام فيما لا قرينة فيه وهذا اليه المستدل فانه لا يزيد على المناقشة في المثال اذ المقصود قياس الاستثناء على الشرط فتدبر مع انه نقل عن بعض الادباء ان الشرط مختص بالجملة التي تليها فهو والاستثناء سواء فان تقدم خص بالاولى او تاخر فبالثانية فلا يتم استدلالكم عليهم قالوا ثالثا الغرض قد يتعلق بالكل اي قد يكون الغرض الاستثناء عن الكل فاما ان تكرر بعد كل جملة واما ان يوتى بعد واحدة او يوتى بعد الجميع والتكرار مستهجن فبطل الاول وفي الثاني ترجيح من غير مرجح فبقي الثالث فيلزم ظهوره فيه اي ظهور الاستثناء المتاخر عن الكل في الكل لتعينه اي التاخر عن الكل طريقا اليه اي الى التعلق بالكل وهو المدعى قلنا لا استهجان اصلا في التكرار الا مع قرينة الاتصال والتعلق بالكل ولا كلام فيه على ان التعين اي تعين التاخير طريقا اليه ممنوع لجواز نصب قرينة الكل فهذا طريق آخر ولجواز التصريح بالا كذا في الجميع فهذا طريق آخر ثالثا سواء انه انما صلح الاستثناء المذكور عقيب الجمل للكل فالاقتصار على الاخيرة تحكم قلنا الاستثناء المذكور صالح لكل من الاخيرة والجميع فالحكم بالكل تحكم هو عين الحكم فهو جوابنا على ان القرب من الاخيرة والتيقن بكونه لها مرجح فلا تحكم مع انه لا يستلزم ما ذكرتم الظهور فيه مدعاكم هذا بل حديث التحكم والترجيح من غير مرجح يوجب ان يكون للقدر المشترك كما يجيء المنكر الا ان يقال هذا الدليل لابطال التعلق بالاخيرة لا لاثبات مذهبه ولك ان تقول في الجواب ايضا بانه ان اريد انه صالح للكل في نفس الامر والاستعمال الصحيح من غير قرينة فلا نسلم وكيف يسلم من ادعى الظهور في الاخيرة والوضع لها وان اريد انه صالح له عقلا او استعمالا ولو مع قرينة فمسلم لكن لا يفيدكم كما لا يخفى وقالوا خامسا لو قال على خمسة وخمسة الا ستة فبالكل اي يتعلق الاستثناء بالكل اتفاقا والاصل الحقيقة قلنا انه في غير محل النزاع لوجوه من انها ليست جملا وان التعلق بالكل اضطرار وهو تعذر استثناء الستة عن الخمسة وانه لو تم كان الاستثناء فيه عن الكل بما هو الكل لا في كل واحد والكلام فيه لا في الاول كما لا يخفى اتباع الروافض خذلهم الله تعالى قالوا اولا حسن الاستفهام ايهما المراد من التعلق بالاخيرة او الكل وانه دليل الاشتراك لانه لو كان لاحدهما فقط لتبادر وضاع السؤال قلنا ليس هو دليل الاشتراك بل الاستفهام انما يحسن للجهل بالحقيقة لكونها نظرية مجهولة قبل اقامة البرهان او لدفع الاحتمال فان الظهور في احدهما لا يمنع احتمال غيره اذ ليس محكما فيه فيحسن الاستفهام لازالة الاحتمال ليصير محكما فيه وهذا الرافضي كيف عمي عن الحق ولم يدر ان حسن الاستفهام لو كان دليلا للاشتراك لصار الالفاظ الظاهرة الحقيقة او الخفية الدلالة وغيرها كلها مشتركة ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور وقالوا ثانيا صح الاستثناء المذكور عقيب الجمل

للجميع وللاخيرة فقط والاصل الحقيقة فيكون حقيقة فيهما قلنا هذا اصل بل الاصل عدم الاشتراك بل المجاز خير منه ثم ان اراد الصحة للجميع من غير قرينة وللاخيرة كذلك فهذا دعوى من كمال بلوغه درجة الغباوة وكيف يسوغ له في مقابلة من يدعي الظهور في احدهما وان اراد الصحة مع قرينة في احدهما ففيه مجاز قطعا فانه الاشتراك منهما فمندفع بما اقول الاستدلال منقوض بالعود الى الاخيرة فانه صحيح والاصل الحقيقة ولعله مجاز بالاتفاق فان قلت اذا كان مجازا بالاتفاق فلا يثبت الاصالة كونه حقيقة في مقابلته قلت هذا العود على الدليل فانه حقيقة في احدهما باجماع من يعتد باجماعهم فلا يثبت اصالة الاشتراك في مقابلته فتدبر القاضي وحجة الاسلام قالوا اتصال الجمل بالعطف يجعلها كالواحد والانفصال والانقطاع كل عن صاحبها حقيقة يجعلها كالاجانب فيخرج الاستثناء من الاولى تارة على تقدير كونها كالواحد ولا يخرج من الاولى تارة اخرى على تقدير كونها كالاجانب فلما اشتبهان والاشكال فالاشتباه يوجب الاشكال فيتوقف قلنا ايجاب الاشكال الاشكال ممنوع وانما يجب لو كانت متساوية في القوة وليس كذلك لما تقدم من الدلائل الدالة على القوية احدهما فائدة الاستثناء في آية القذف التي مرت لا دلالة مقصورة على ما يليه وهو قوله تعالى اولئك هم الفاسقون عند الحنفية فلا يقبل شهادة المحدود في قذف وان تاب لعموم قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا وعدم خروج التائب عنه بالاستثناء خلافا للشافعي رح كما هو المشهور ومالك واحمد كما هو في التيسير فيقبل عندهم وانما خالفوا رده اي الاستثناء اليه اي ما يليه مع قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فان قلت كان ينبغي عليهم سقوط الجلد عندنا بناء على رجوع الاستثناء المتعقب للجمل الى الكل قال ولولا منع الدليل من لعلة لقوله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة من كونه اي الجلد حقا للآدمي وهو لا يسقط بالتوبة لتعلق الاستثناء به ايضا ولسقط الجلد اقول انما تم ما ذكر فارقا لو لم يكن عدم قبول الشهادة من تمام الحد وهو ممنوع بل الحد هنا الجلد مع عدم قبول الشهادة وهو مناسب لتشريع الحد الان شرعه الزجر وهو ايضا زاجر بل هو اشد من الضرب عند اصحاب المروءة ثم الجريمة صدرت من اللسان فيناسب ان يجبر عليه فيجعل ما صدر عن اساءة مثل ما صدر عن البهيمة وهذا مثل حد السرقة فانما صدرت عن اليد فشرع الحد فيها وهو القطع وهذا كله ما اشار اليه الامام فخر الاسلام قدس سره حيث قال وعلى هذا قلنا في قوله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا ان قوله فاجلدوهم جزاء وقوله ولا تقبلوا لهم عطف عليه الكلام من حيث انه يصلح جزاء وصار مفتقرا الى الشرط لان الجزاء لا بد من الشرط فجعل ملحقا بالاول الا ترى ان جرح الشهادة ايلام كالضرب الا ترى انه يوضع ل[illegible] فاما قوله واولئك هم الفاسقون لا يصلح جزاء لان الجزاء ما يقام بفعل الامام فاما الحكاية عن حال قائمة فلا فاعتبر الصفة اي الكاذبة في حق الجزاء في حكم الابتداء وقال ايضا وانما قطع قوله تعالى ولا تقبلوا مع قيام دليل الاتصال وصل قوله تعالى واولئك هم الفاسقون بما قبله مع قيام دليل الانفصال وقلنا يجعل الصيغة الكلام ان القذف سبب الجزاء والصيغة التراخي والرد حد مشارك للجلد لانه عطف بالواو والعجز عطف ثم انتهى وان تأملت هذا الكلام وجدت ما ذكره المصنف على وجه الحكمة لسقوط ما قيل ان الاصل الحرمة لان اقامة الحد فعل الامام كيف والامتناع عن القبول الى لم وهو ملم فافهم ويكون ان الاقرب كلام الامام الشافعي رحمه الله تعالى ان الاصل بان الحد ايضا يسقط بالتوبة لكن التوبة في حقوق العباد هي العفو صاحب الحق وعنده يسقط بعفو المقذوف فعلى هذا ينبغي ان لا يقبل الشهادة الا بعد العفو وهو خلاف مذهبه قدس سره وللحنفية اولا ما تقدم من تعلق الاستثناء بالاخيرة ولهم ثانيا ان ما قبلها اي ما قبل آية اولئك هم الفاسقون فعلية طلبية وهذا القول اسمية اخبارية فلا العطف على الاولى وهذا الوجه اشار اليه الامام فخر الاسلام قدس سره بقوله وصل قوله تعالى اولئك هم الفاسقون بما قبله مع قيام دليل للانفصال فتدبره ويحمل الواو على الاعتراض كما اختاره بعض شراح الاصول الامام فخر الاسلام قدس سره وان جعل للعطف فعطف على قوله تعالى والذين يرمون فانه مع الخبر المأول بالقول جملة اخبارية وعلى هذا فلا يتعلق الاستثناء بالجملة الطلبية ايضا وهذا بناء على ان الذين مبتدأ اما اذا كان

مفعولا لمضمر يوجب القول يكون الواو للاعتراض تنبه فافهم فان قلت لم لا يستثنى من الذين قالوا مع يلزم سقوط الجلد ايضا فتامل قيل الممتنع انما هو عطف
الخبرية على الانشائية فيما لا محل لها من الاعراب وههنا لها اى للانشائية محل من الاعراب لانها خبر عن المبتدأ فلا يمتنع عطف هذه الاسمية عليها وهذا انما يتم
لو جعل الذين مبتداء واما اذا جعل مفعولا لفعل مضمر والطلب تفسيرا فليس له محل الاعراب فيمتنع العطف اقول لا كلام لنا في الامتناع انما الكلام في
الترجيح اذا تردد في العطف على الانشائية والخبرية ولا شك ان المماثلة الخ فالاولى عطف الجملة على مماثلها من عطفها على غير مماثلها كما ذكر يكفي
للترجيح وايضا الجملة الاولى خوطب بها الحكام بدليل جمع المخاطب وكون اقامة الحد مما يقوم به الامام وهذه الاية خطاب للنبي عليه وآله واصحابه
الصلوة والسلام بدليل الكاف وافراده واذا اختلف الخطاب فلا يعطف عليها فلا يرجع الاستثناء اليها وهذا الوجه مما اشار اليه الامام فخر الاسلام
بقوله الا ترى انه الى الائمة فان التفويض كما يصلح قرينة على كونه من تمام الحد كذلك يصلح مرجحا لامتناع العطف واما في التلويح انه لا امتناع
في خطاب الجماعة بالكاف المفرد اذا كان حرفا للخطاب كما في قوله تعالى ثم قست قلوبكم من بعد ذلك وقوله تعالى فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيي الله
الموتى وغير ذلك ساقط فان الكلام في استعمال الحقيقي ولا شك ان الكاف موضوع لافراد المخاطب باطباق اهل النحو وكيف ولولاه لم يكن للتثنية والجمع
فائدة وفيما استشهد يجوز ان يكون قوله من بعد ذلك خطابا لبني اسرائيل على طريقة الالتفات اشعارا بانهم غير قابلين للخطاب وينبغي ان يخاطب
غيرهم باعلام حالهم وقوله كذلك يحيي الله الموتى غير داخل تحت المقول والمعنى وقلنا اضربوا ببعض منها فضربوا فحيي كذلك يحيي الله الموتى يا من صلح للاعتبار
والتذكر وعلى هذا فقس وبعد التنزل لا يضر ذلك استعماله في الجمع مجازا كما يستعمل ضمير المتكلم مع الغير في الواحد وههنا لو عطف الاسمية على الطلبية يلزم
اختلاف المخاطبين لو ابقى الكاف على الحقيقة والحمل على المجاز خلاف الاصل فلا يعطف عليه ولو تنزل عن هذا فلا شك في صلوحه مرجحا فتدبر اقول لو منع ذلك
اى اختلاف الخطاب العطف على جزء الجملة وقوله تعالى لا تقبلوا الخ للاسمية وقع جزاء فيه لمنعه على كلها لكون المخاطب فيها ايضا جمعا والثاني باطل بالاتفاق
فانه لا بد من العطف على واحد منها وفيه نوع خفاء لان احتمال جعل الواو للاعتراض باق على ما جوزه بعض النحاة ثم ان الجملة الطلبية لا يصلح وقوعه
خبرا الا بتاويل القول على ما هو المشهور فالتقدير والذين يرمون المحصنات الى الآخر مقول فيهم فاجلدوا ولا تقبلوا ويجوز ان يكون في الجملة الكبرى
الخطاب له عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام وفي متعلق الخبر الخطاب للائمة والمعنى والله اعلم يا ايها النبي الذين يرمون المحصنات قيل فيهم كذا وكذا وح
لا مانع من عطف الجملة الاسمية على الكبرى لاتحاد الخطاب وايضا لا تقبلوا في محل الخبر فلو عطف عليه كان خبرا فيلزم تعدد الخطاب في جملة واحدة بخلاف الجملة
الكبرى فانها لا محل لها من الاعراب فلا يلزم من العطف عليها الا الاختلاف في جملتين وهذا ليس بتلك المثابة فاحفظ ولا تقنط الا ان يقال ح العطف عطف
الحاصل من الجملة الاخيرة على الحاصل من الكبرى من غير لحاظ الخطاب على ما جوز صاحب المفتاح في مثل زيد يعاقب بالقيد والازهاق وبشر عمرا بالعفو والاطلاق
انه من عطف الحاصل على الحاصل من غير لحاظ الخبرية والانشائية وانما لم يجوز العطف على لا تقبلوا من قبيل عطف الحاصل لانه انما يكون في الجملة المستقلة
التامة ولا تقبلوا متعلقة بالجزية فتامل ولهم رابعا انه اي استثناء التائبين منقطع فلا يكون متصلا مخرجا لهم عن الفاسقين ولا عن المحكوم عليه بعدم قبول
الشهادة وهذا الوجه مما اختاره صاحب الهداية رحمه الله تعالى وذلك لان في الجملة الاخيرة ذاتا هي المشار اليهم باولئك وصفة هي انهم فاسقون فلو كان
استثناء التائبين متصلا فاما عن الذات المشار اليها باولئك وهم الراسخون او عن صفة الفسق واستثناء الذات من الصفة لا يجوز لان الذات غير داخلة
فيها فبطل الثاني ولو كان الاستثناء من الذات افاد عدم ثبوت الحكم للمستثنى وصار الحاصل هم الفاسقون الخارجون عن طاعة الله تعالى الا التائبين الذين
تابوا فانهم ليسوا فاسقين بل مطيعين وهو خلاف الواقع فان الفسق يعم الكل من التائب وغيره ولم يكونوا فساقا من اي شئ تابوا لكن التائبين صاروا
بعد التوبة صالحين والباقون هم الخالدون فيه لان التائبين غير متصفين به اصلا وبالجملة الاتصال من اولئك او من الاحوال لا يستقيم الا بتكلف

غير مرضي عند الحذق لفظا كما ان قيل الا استثناء من الاحوال والمعنى اولئك هم الفاسقون في كل وقت الا وقت التوبة عنه ويابى لفظ المستثنى الا تبعيد
مستغنى عنه ومعنى كما اذا استثنى عن اولئك يجعل فسقهم كلا فسق فتامل الثاني من المخصصات المتصلة الشرط قال الامام حجة الاسلام ابو حامد الغزالي
الشرط ما لا يوجد المشروط دونه ولا يلزم ان يوجد المشروط عنده واورد اولا انه دوري لان المشروط لا يعلم الا بعد العلم بالشرط ويجاب عنه بان
المراد بالمشروط الشيء والحاصل بالا يوجد شيء بدونه ولا يلزم ان يوجد الشيء عنده وهو الظاهر والاوضع قوله ولا يلزم آه لان ذلك لاخراج السبب
ولو كان المشروط على معناه لم يدخل من اول الامر حتى يخرج فانه ليس مما لا يوجد المشروط دونه بل لا يوجد السبب دونه قيل اذا كان المراد به الشيء فيصدق
على المادة والغاية فانهما مما لا يوجد الشيء دونهما ولا يلزم ان يوجد عندهما اقول الا ان يقال المراد خارج عن الشيء لذلك اي لا يوجد الشيء دونه آه
بناء على المعروف واشتهر ان الشرط من العلل الخارجة فهذه الشهرة قرينة الارادة واما الغاية فانا نلتزم كونها شرطا في هذا الاصطلاح المذكور ههنا كما
قيل اولا يلزم بل يقال كما اقول هي علة لفاعلية الفاعل فليست موقوفا عليها المعلول الا بواسطة باعتبار انه موقوف على الفاعل بما هو فاعل وفاعليته
موقوفة عليها والمتبادر من عدم الوجود دونه التاخر عنه ذاتا بالذات من غير واسطة فالمعنى الشرط لا يوجد الشيء دونه اي يتاخر الشيء عنه بالذات بخلاف
العلة الغائية فتامل وقد يقال يخرج على هذا جميع افراد الشرط فانها ايضا علة لفاعلية الفاعل وكونه تاما في الفاعلية فتدبر فيه فان فيه تاملا فان الغاية
ليست مما يتوقف عليه وجود المعلول الا بالعرض لبطلان العبث والشرط منها يتوقف عليه وجود المعلول نفسه والفاعل ليس فاعلا تاما دونه فتدبر
واورد ثانيا انه منقوض بجزء السبب فانه لا يوجد المسبب دونه ولا يلزم ان يوجد عنده واعلم انه لا يتوجه الى التعريف فانه لا يصدق عليه لا يوجد المشروط
دونه وان صدق لا يوجد المسبب دونه اذ قد زيد بالمشروط الشيء لدفع الدور يتوجه اليه هذا الايراد فهذا في الحقيقة ايراد على جواب الدور ويجاب بان جزء
السبب قد يوجد المسبب دونه اذا وجد السبب الاخر غير الذي هذا الجزء جزءه فلا يصدق عليه الحد فقيل هذا الجواب في غاية السقوط لان المراد في النقض
جزء السبب المتحد اي الواحد للمسبب كما صرح به الآمدي وبهذا يصدق عليه انه لا يوجد المسبب دونه واجيب المراد عدم الوجود بدونه لنوعه اي لنوع الارتباط الذي
بينه وبين الشيء والحاصل شرط الامر المتعلق بالشيء لا يوجد به ونه لنوع هذا التعلق ولا يلزم لنوعه ان يوجد عنده حتى يتناول الشرط الشبيه بالسبب وهو الشرط
الذي يستتبع المشروط وهذا اذا كان اخر ما يتوقف عليه فانه يلزمه وجود المشروط لكن لا النوع تعلقه بالمشروط والا كانت سائر الشروط مستلزمة فلو لم يرد لنوعه لخرج
هذا الشرط كمن الاسباب ما له شرطية كما يقال الوقت شرط لصحة الجمعة والعيدين والاداء مطلقا وبهذه العناية يندفع النقض فان للوقت علاقتين علاقة
الاقتضاء ولهذه العلاقة سبب وعلاقة الشرطية وليصدق انه متعلق بالجمعة التي لا توجد بدونه بنوع هذه العلاقة ويمكن ان يتخلف وجودها عنه فاندفع
النقض بهذه الشروط اللاتي هي الاسباب ثم هذا بحسب الجليل من النظر والنظر الدقيق فيها ان ما هو سبب لشيء لا يكون شرطا اصلا اذ الشروط لا اقتضاء فيه اصلا
لا يتوقف وجوده على وجود السبب الا من جهة خصوص المادة فالوقت فليس سببا لوجود صلوة الجمعة والاداء انما هو سبب لوجوبها وافتراضها والشرطية انما هو بالنسبة الى الاداء
الوجود لا استحالة في كون شيء سببا لشيء وشرطا لاخر فافهم ولا تقتر ان المراد هذا شروع في تقرير الجواب وقال عدم وجود المسبب بدون جزء السبب المتحد
السبب بالنظر الى خصوص المادة وهو كونه متحدا الا بالنظر الى تعلقه بالمسببية مطلقا والدليل انه لا يوجد بدون شيء من الاسباب ولو متعددا لكن يلزم ح ان لا يكون
للمتعدد مالي ربحي قوله ولا يلزم ان يوجد عنده فائدة فان السبب يخرج حينئذ بالقيد الاول وكان هذا الاخراج السبب فانقدت الانحصار افادة في اخراجه
بل هذا ان يكون الفائدة اخراج العلة فانه لا يوجد المعلول دونها قالت يجي ان العلل تتعدد كالسبب فليس عدم الوجود دونها لنوع العلية فخرجت بالاول
فتدبر فيه الا ان يقال ذكره لاخراج القدر المشترك بين مجموع الاسباب فانه لا يوجد المسبب من القدر المشترك لنوعه لكن فيه مناقشة فانه انما لا يوجد دون
القدر المشترك لانحصاره بين الاسباب الا لنوع تعلقه بالمسبب فانه ليس غير السببية اقول يعني ان الشرط قد يكون شرطا لشيء مع سبب له دون سبب اخر كما ان

القبض شرطا للملك في الهبة دون البيع فانه يفيد الملك بنفس العقد دون الهبة فلو قطع النظر عن خصوص السبب ويوخذ انه شرط للملك مطلقا خرج ذلك
عن الحد لانه يوجد المشروط بدونه بل لا يصدق الحد الا شرطا مطلقا فان نوع الشرطية لم يتحقق عند وجود المشروط بدونه الا ان يقال ليس المحدود الشرط العام بل المحدود
شرط الشي مطلقا اي من كل وجه مع كل سبب وهذا المذكور شرط من وجه دون وجه فتدبر والحق في جواب ان كون القبض شرطا للملك
ممنوع وانما هو شرط لخروجه الملك الحاصل من الهبة ولا يلزم من اشتراط الخاص بشي اشتراط المطلق به بل شرط ايجاب الهبة الملك و
قبله لم يوجد السبب تاما كما يفصح عنه عبارات الفقهاء فتدبر فالتقت ما وجه قولهم الشرط لا يتعدد بدلا بان يكون للمشروط واحد شروطا
متعددة يوجد هذا المشروط تارة مع هذا الشرط وتارة مع اخر والسبب يتعدد على هذا النمط فان الملك يحدث باسباب شتى ولم يرد ان
الشرط لا يتعدد اصلا حتى يرد عليه ان تعدد الشروط بديهي ولم يقل احد ان الشرط لا يتعدد قالت المعتبر في الشرط انما هو عدم الوجود
بدونه فلا يمكن التعدد المذكور والا وجد المشروط بدون كل فتعدد الشرط بحسب الظاهر الشرط القدر المشترك بين الشروط المتعددة وليعتبر في
مفهوم السبب استتباع الوجود وكل واحد معين من الاسباب المتعددة بدلا كذلك اي يستتبع وجود المعلول كالجناية على الصوم والظهار فمفضيان
الى وجوب الكفارة والسر فيه اي في اعتبار القدر المشترك في الشروط دون الاسباب ما تقرر في العلوم العقلية ان فاعل الواحد بالعدد لابد
ان يكون واحدا بالعدد اذ لولاه لجاز فاعلية الواحد بالعموم للواحد بالشخص ويتقبض العقل عن ان يكون تحصيل الفاعل دون تحصيل معلوله
والاسباب بمنزلة الفواعل فلا يجوز ان يكون قدرا مشتركا والا لكان الواحد بالعموم الاضعف سببا وفاعلا للواحد بالعدد الاقوى بخلاف
الشروط فانه لا انقباض عن كون الاقوى تحصلا متوقفا على الاضعف فيه لعدم كونه متحصلا بخلاف الفاعل هذا ويرد عليه ان امتناع كون تحصيل
الفاعل اضعف انما هو في الفاعل الحقيقي المؤثر دون المؤثر الجعلي فلا يتم هذا السر والاولى الاكتفاء بما سبق القول خلاصته ذلك هي ان الواحد بالعموم
لا يكون فاعلا للمتشخص منقوض باقتضاء الماهية فردا معينا كالواجب عند المتكلمين الذاهبين الى زيادة التشخص فانه متعين بنفسه ومعلول للماهية الواجبية
والعقل على راي الفلاسفة الذاهبين الى انحصار نوعه في شخصه لاقتضائه التشخص بنفسه فتامل بل نقول اقتضاء الماهية التشخص غير معقول لان
نسبتها الى الاشخاص على السواء والمقتضي لا يكون متساوي النسبة الى المعلول وغيره وايضا جاعل الوجود والتشخص واحد بل التشخص نحو الوجود على
التحقيق فلو اقتضى الماهية التشخص لاقتضت الوجود فيوجد قبل الوجود وبهذا ابطل الفلاسفة زيادة الوجود والتعين عليه سبحانه ونسبة علية مهية العقل التعين
لا يقبلها النقاد من المهرة والله اعلم بحقيقة الحال وقيل في المنهاج الشرط ما يتوقف عليه تاثير المؤثر عقليا كان او جعليا فلا يرد ان العلل
الشرعية لا تاثير لها حتى يتوقف على الشروط ويفهم منه ما لا يتوقف ذات المؤثر عليه فيخرج جزء السبب فلا يرد النقض به وفي المنهاج قيد ثالث
لم ينقله وهو لا وجوده وهو لا حاجة الى هذا القيد فان جزء السبب يتوقف عليه وجوده فيخرج به الا ان في الجزء المحمول محل تامل قيل في شرح الشرح
لكنه يبطل بنفس السبب فانه يصدق عليه انه يتوقف عليه تاثير المؤثر ضرورة توقف تاثير الشي على ذاته وما في بعض شروح المنهاج يخرج بالقيد الاخير
فان وجود السبب يتوقف على ذاته لكونه صفة زائدة فيخرج بقوله لا وجوده ففساده غني عن البيان فان الوجود وان كان زائدا لا يتوقف
على الذات الموجودة فتدبر ويدفع بان المتبادر من الحد هو انه اي ما يتوقف عليه التاثير مغاير للمؤثر فيخرج السبب ثم اورد على عكسه الحيوة
في العلم القديم فانها شرط لوجود العلم له تعالى واتصافه به ولا تاثير للمؤثر فيه اذ المحوج الى المؤثر الحدوث عند جمهور المتكلمين وهو تعالى
قديم وهذا لا يرد عليه من جعل العلة للحاجة الامكان كما عليه المحققون من المتكلمين المعرف بهذا التعريف قيل لو تم هذا اي المحوج الحدوث
لكانت صفات الواجب تعالى مجده وهي زائدة قديمة لامتناع قيام الحوادث مستغنية عن المؤثر مطلقا حتى عن الذات الموصوفة بها فلا حدوث

فلا حاجة فيلزم اما كونها واجب الوجود اذ كان الوجود ضروريا لها بالنظر الى ذواتها فتعدد الواجب بالذات العياذ بالله او كونها ممكنة مستغنية
عن المؤثر اذ كان ممكن الوجود ح يلزم انسداد باب اثبات الله تعالى اي العلم به فان مداره على حاجة الممكن الى المؤثر وقد جوزتم وجوده بلا موثر
اقول اولا ان وجود الصفة هو وجود الموصوف بها على ما صرح به ابن سينا فوجود صفاته تعالى قائم بذاته لا بانفسها فلا يلزم وجوب وجود موجودات متعددة
مستقلة وانما المحال ذلك ظاهر هذا الكلام يقتضي جواز واجبين غير مستقلين بالذات ولا يجترئ على التفوه به مسلم بل عاقل فضلا عن تجويزه ثم ان الصفات قديمة القديمة
واذ علة الحاجة الحدوث عندهم فلا حاجة فاما ممكنات فيلزم وجود متساوي النسبة اليه والى العدم من غير مرجح يعني كونها واجبة والوجوب ينافي الحاجة في الوجود
فيكون مستغنية عن الذات فيكون مستقلة فيلزم ما سلم استحالته ويلزم خلاف المفروض ايضا من بطلان كونها صفات ويمكن ان يقرر كلام المصنف بان الصفات موجوداتها
الخ تكون بانفسها بل موصوفاتها هي واجبة بالقياس الى الذات وكلما هو واجب بشيء فهو واجب به لا بالذات فلا وجوب ولا استغناء وعبر لوجوب موجودات مستقلة عن الوجوب
بالذات تعبيرا عن الشيء بلازمه فهذا معارضة او نقض اجمالي ولا ينقطع بها مادة الشبهة ولذا اردف بالثاني المشتمل على الحل هذا غاية التوجيه لكلامه اقول ثانيا انها
ممكنة مستغنية عن المؤثر لكنها محتاجة الى المقتضي وانما يلزم الانسداد لباب العلم بالصانع بالآيات لو كانت مستغنية عن المقتضي مطلقا والمؤثر عندهم اخص منه
فان المفيد للوجود يقال له المقتضي فان كان مقيدا بالارادة والاختيار يسمى مؤثرا فالصفات ممكنة محتاجة في وجوداتها الى الذات الموصوفة بها
لكن الذات جاعلة اياها بالايجاب لا بالاختيار والا لزم التسلسل وكيف يجوز ان الاختيار صدر بالاختيار والعلم صدر به بعد العلم واذا كانت مجعولة
بالايجاب لم يحتج الى المؤثر ثم هذا موقوف على ما صرح الامام فخر الدين الرازي في بعض كتبه الكلامية ان المراد بقولهم المحوج هو الحدوث لا الامكان
ان المحوج الى الجاعل الخالق بالاختيار هو الحدوث لا الامكان فافهم ح سقط قول النصير الطوسي انهم بين ان يجعلوها واجبة وبين ان
يجعلوها محدثة لان لهم ان يجعلوها ممكنة مخلوقة بالايجاب لا بالاختيار فلا محذور وتحقيق امثال هذه المباحث في العلوم العقلية ثم هو اي الشرط المذكور
عقلي يحكم بشرطية العقل كالجوهر للعرض فان العرض لا يوجد بدون الجوهر وشرعي يحكم بشرطية الشرع كالطهارة للصلوة فانها لا توجد دونها
واما الشرط لغة فهو العلامة ومنه اشتراط الساعة اي علاماتها فيه اشارة الى ان الشرط اللغوي لا يصلح قسما منه لما زعم ابن الحاجب والى ان الشرط
اللغوي هي العلامة لا مدخول ان واخواتها كما زعم ايضا واما تسمية النحاة مدخول ان واخواتها شرطا فلصيرورته علامة على الجزاء هذا وجه التسمية او
كثيرا ما يستعمل ان فيما لا يتوقف المسبب بعده على غيره فهو علة موجبة فيستلزم وجوده بوجوده اي وجود مدخول ان وجود المسبب فهو علامة على الجزاء
لا نفيه نفيه اي لا يستلزم نفي مدخول ان نفي المسبب لاحتمال ان يوجد من سبب آخر بان يكون المسبب اعم منه ويكون لازما له ولسبب آخر ولا يلزم توارد
السببين على اثر الواحد بالشخص لانه لعمومه لا يكون واحدا شخصيا نعم اذا كان مساويا له يلزم من نفيه نفيه ولهذا ينتج في الاستثنائي المتصل
وضع المقدم منه لوضع التالي منه لا نفيه لنفيه اي لا ينتج نفي المقدم لنفي التالي وهو اي الشرط قد يتحد وقد يتعدد جمعا بان يكون الشرط المجموع
من حيث المجموع او يتعدد بدلا بان يكون الشرط واحدا لا بعينه من امور متعددة فهذه ثلثة من الاقسام وكذا الجزاء قد يتحد وقد يتعدد جمعا وقد يتعدد بدلا فالجملة
تسعة حاصلة من ضرب الثلثة في الثلثة **فرع** قال ان دخلتما فانتما طالقان مخاطبا الاثنين من زوجاته قد خلت احديهما دون الاخرى قيل تطلق
هي لان الشرط متحد وهو دخول واحدة واحدة والجزاء كذلك هو طلاق كل وقد وجد شرط طلاق الداخلة فتطلق ثم اشار الى العلة بقوله و
طلاق كل بدخولها يعرف بالعرف وهذا اوفق بمذهبنا من ان مقابلة الجمع بالجمع يقتضي انقسام الآحاد على الآحاد وقيل لا يطلق واحدة منهما لان
الشرط دخولهما جميعا وانه لم يوجد فلم يترتب الجزاء وقيل ليس كذلك بل يطلقان معا لان الشرط لطلاق كل دخولهما بدلا وقد وجد فيترتب
الجزاء وعلى هذا الشرط متعدد بدلا والجزاء جمعا قيل هو الحق مرزا جان على شرح المختصر فيه تحكم لعدم الاختلاف في اللفظ بين الشرط والجزاء فالحكم

بالبدلية في الشرط دون الجزاء تحكم بحت اقول المقصود من اليمين المنع عن الدخول ولا شك ان اخذ الشرط بدلا ابلغ في المنع فيه فهو المرجح لاخذ
الشرط بدلا دون الجزاء فتدبر وفيه ان المرجح انما يعمل اذا كان الاحتمالان على السوية وههنا تعليق طلاق كل بالدخول متعارف في مثل هذا
التركيب فتدبر مسئلة الشرط كالاستثناء في الاحكام الا في تعقيبه الجمل فانه ليس كالاستثناء بل الجميع لانه مقدم تقديرا فيقدم على الكل اذ حقه
الصدارة للكلام كالاستفهام والتمني وقد تقدم ثم ظاهر هذا الكلام يوهم ان الشرط ايضا يوجب حكما مخالفا لما اخرجه كالاستثناء ولعله مخصوص
من المماثلة في الاحكام الاستثنائية ثم القول بتاخير الشرط لما كان منافيا لقول نحاة البصرة ان يبطله فقال واما قول البصريين في مثل
اكرمك ان دخلت ماتقدم خبر اي جملة خبرية مستقلة وليس جزاء ولو قال ماتقدم جملة لكان اشمل والجزاء محذوف لدلالة عليه ولذا لم يجزم
مع كونه فعلا مضارعا وهو يجزم شرطا وجزاء وفيه انه لا يدل هذا الكلام الا على اكرام مقيد معلق بالدخول فليس ماتقدم اخبارا بالاكرام
مطلقا ولذلك لم يكذب على تقدير عدم الاكرام لعدم الدخول ولو كان حكما مطلقا لكذب والتقييد اي تقييد الاكرام وتعليقه بالدخول مرتين
لا يفهم بالضرورة الوجدانية فليس ما يتقدم اخبارا باكرام مقيد بنفسه للجزاء المقدر كالجملة الواقعة بعد المفعول المضمر على شريطة التفسير نحو زيدا
ضربته هذا واما قولهم لا يجزم ماتقدم اذا كان مضارعا فعليا لعله لاجل ان التقديم يبطل عمل كلمة المجازاة فتدبر وقيل في حواشي
مرزا جان على شرح المختصر نظيره ما قالوا اي البصريون ان في زيد قام ضمير هو الفاعل وما تقدم مبتدأ والوجدان يكذبه فان المفهوم
منه في التقديم والتاخير اي تقديم الظاهر وتاخيره واحد وهو نسبة القيام الى زيد ولهذا لم يفرق العربي الفصيح الذي لم يسمع قواعد النحو بينهما
اي بين التقديم والتاخير في المعنى فالحق مع العلماء الكوفة جوزوا تقديم الفاعل على مانقل صاحب المحاكمات وسمعت عن مطلع اسرار الالهية
قدس سره مرارا ان هذا النقل غير مطابق لكتب النحو ان علماء الكوفة والبصرة كلهم متفقون على ان الفاعل لا يتقدم اصلا وفي صورة تقديم الاسم
الظاهر المقدم مبتدأ اتفاقا ولذا اتفقوا على مطابقة الفعل اياه في التقديم افرادا وتثنية وجمعا لكونه حاملا للضمير لا في صورة التاخير بل اوجبوا
فيه افراد الفعل ابدا فتدبر اقول اتفق علماء البلاغة على الفرق في صورة التقديم والتاخير بحسب المعاني الثانوية وهي الكيفيات والمزايا الزائدة
على اصل المراد المفهومة من الكلام لكونه رد الانكار وغيره وههنا يفهم منه في التقديم حكما موكدا لا في التاخير فالتكذيب اي تكذيب الوجدان
الفرق لعله لعدم السليقة لفهم دقائق الكلام واما عدم فرق العربي الفصيح فان كان عاميا غير بليغ فلا يعبأ به اي بعدم الفرق وان سلم
عدم فرقه كيف وهو لا يفرق بين ما انا قلت وما قلت انا مع ان الاول يدل على نفي القول عن المتكلم مع ثبوته لاحد غيره بخلاف الثاني
فانه يدل على النفي عنه مع السكوت عن غيره الى غير ذلك من الكلام فكما لا يعبأ بعدم الفرق بين هذين الكلامين كذلك فيما نحن فيه وان كان العربي
الفصيح بليغا فلا نسلم انه لا يفرق بل يفهم في التقديم النسبة مرتين بخلاف التاخير كيف لا يفرق ومستند علماء البلاغة انما هو فهم العرب العرباء وهذا الكلام
متين ثم اراد ان يبين النكتة فقال والسر في الفرق ان الفعل بحسب حقيقته منتظر التعلق بشيء لم يذكر بعد لكونه مشتملا على النسبة الناقصة المحتاجة
الى فاعل معين فان ذكر الشيء بعده فذاك منسوب اليه والا يذكر فيعتبر التعلق بالمقدم سوى الربط الذي يقتضي المقدم ان يرتبط ما ذكر
بعده به فيلاحظ الربط ثانيا وهو معنى الضمير المنوي وربما يناقش فيه بان كون حقيقة الفعل منتظرة التعلق الى ما لم يذكر ممنوع والى الغير مسلم لكن
لا يلزم منه التعلق والربط ثانيا حتى يستفاد معنى هو الذي هو المنوي لكن الامر سهل عند من يخدم العلوم العربية فثبت ان من ههنا اي من اجل الفرق
الذي بين التقديم والتاخير صح قام الزيدان لكونه مسندا الى المؤخر فافرد الفعل دون الزيدان قام لاسناده الى الضمير العائد الى المقدم فيفوت
التطابق فالحق ههنا اي في نحو زيد قام مع علماء البصرة من كونه مسندا الى الضمير وانفهام الربط مرتين هذا فاحفظه فانه حقيق بالحفظ الثالث

من المخصصات المتصلة الغاية ولفظها الى وحتى وقد مرافي حروف المعاني نحو اكرم بني تميم الى ان يدخلوا وهي كالشرط اتحادا وتعددا فقد يكون واحدا او متعددا اجتماعا او بدلا وهي كالاستثناء في العود الى الجميع او الى الاخيرة اذا عقب بعد جمل متعاطفة والمذاهب ههنا المذكورة ثمة والمختار ههنا المختار ثمة فالمختار عندنا الانصراف الى الاخيرة وعند الشافعية الى الكل وحجة الاسلام قدس سره والقاضي يتوقفان والرافضة مشترك فيهما وابو الحسين ان ظهر الاضراب عن الاولى فللاخيرة والا فللكل في التحرير ولا يخفى عدم صدق تعريف التخصيص على اخراج الشرط والغاية لعدم اخراج شئ منهما بعض المسمى من افراد العام فان مفادهما عدم ثبوت الحكم على بعض التقادير وهي تقدير فقد ان الشرط وما بعد الغاية لا عدم ثبوت الحكم لبعض الافراد حتى يكون تخصيصا ثم انه لو قال مفادهما ثبوت الحكم على بعض التقادير وهو تقدير وجود الشرط وقبل الغاية لكان مستقيما على مذهبنا ايضا لكن لما كانت دعوى الشافعية انهما مخصصان تنزل على رأيهم وقال مفادهما عدم ثبوت الحكم على بعض التقادير اقول في جوابه قد يخرج الشرط والغاية بعض المسمى عن الحكم دائما لا على بعض التقادير فصار العام مخصوصا بهما نحو اكرم العرب ان كان هاشميا فاخرج الشرط غير الهاشمي واكرم المسلمين الى القرن الثالث فاخرج مسلمي هذا الزمان وفيه ما فيه لان هذا التخصيص اتفاقي والكلام كان في الوضعي المطرد واليه اشار في التحرير ايضا فانه قال في اثناء هذا البحث ولكان قد يتفق معه تخصيص آخر وقد لا وقد يتضادان اي قد يتفق مع قصر التقادير تخصيص آخر هو قصر الافراد وقد لا يتفق وقد يتضادان فاتفقت القوم النافون ان ايا ما من المخصصات لم يريدوا تخصيص بهما وانما هل في بعض الاحيان قالت ظاهر كلامهم دعوى وضعهما للتخصيص كالاستثناء ولو كان مرادهم التخصيص ولو اتفاقا لم يخص في هذه الخمسة بل قد يوجد في غيرها من المتصلة لغير المستقلة نحو كلمة بل وه لا العاطفة والظرف فقد بدا الرابع من المخصصات المتصلة الصفة نحو اكرم الرجال العلماء ونحو اخرج الجهال قيل تخصيصها ليس لفظيا فعلى هذا لا يكون من المتصلة بل من المستقلة وقد مر ما عليه في مسئلة العام المخصوص حقيقة ام مجاز والوصف في تعقبه المتعدد والمعطوفة بعضها على البعض كتميم وقريش الطوال كالاستثناء في تعقبه الجمل المتعاطفة مذهبا ومختارا اعلم ان التخصيص بالشرط والغاية والصفة انما هو عند القائلين بالمفهوم المخالف فيلزم عدم ثبوت الحكم للبعض واما النافون للمفهوم فلا يقولون بتخصيصها كذا في التحرير اقول ليس كذلك بل الظاهر ان التخصيص بمعنى القصر اتفاق بيننا وبين القائلين بالمفهوم فما بالاختلاف في افادة التفتيش للحكم في البعض المخرج فقالوا المفهوم ثم والنافون لا قائل والصحيح ما قال صاحب التحرير فان العام في صور مستعمل في معناه ولم يقتصر على البعض اصلا الا حقيقة كما عرفت من ارادة الشرط بخروجها عن التمام ويفيد الحكم التعليقي في جميع الافراد فلن يتحقق حكم الجزاء عند تحقق الشرط ان في البعض في البعض والا ففي الكل وان لم يتحقق اصلا لم يتحقق اصلا وادات الغاية يفيد انتهاء حكم العام ان كان ثمة فيحكم على المثيا المنتهى بالنهاية لا ان العام مستعمل فيه والصفة تقييد الجنس ولا ثم يعتبر عموما في افراده الموصوفة مع الوصف كذلك كما في الجمع المضاف بخلاف الشافعية فانهم لما قالوا بالمفهوم فقد افادت هذه القيود نفي الحكم عن بعض افراد العام فيعارض حكم العام فيه فيعلم بقرينة هذه المعارضة ان المراد منه البعض الآخر كما في المخصص المستقل واما عندنا فليس الامر كذلك لانه لو كان من العام ما يوجد فيه الشرط والصفة كان المعنى اكرم الرجال العلماء ان كانوا علماء واكرم الرجال العلماء العلماء وهذا كما ترى بل لا يبقى للشرط وغيره من التقييد معنى سوى التأكيد بخلافهم فان معناها عندهم حكم المنطوق في المسكوت هذا ثم ان مذهب الشافعية لا يكاد يصح بوجه اما اولا فلانه لو كان المراد بالعام الافراد اللتي يوجد فيها الشرط او الصفة والمثيا بالنهاية يلزم التكرار والوجدان يكذبه واما ثانيا فلان هذه القيود غير مستقلة لا تفيد الا بعد تعلقها بالمتقدم ولا يصلح التعلق الا بطريق التأكيد فيكون للقيود فائدة سوى نفي الحكم فلا يثبت المفهوم لفقد ما شرطوا لثبوته

كما فهم وستعلم ثم انك قد دريت ان في الاستثناء ايضا العام باق على معناه واذا قيدنا بالاخراج فهم من المركب معنى يصدق على الباقي بالوضع النوعي
الذي للمركبات فهو ايضا ليس تخصيصا وانما طواه صاحب التحرير قدس سره لانه اختيار فيه ما اختاره المص من ان المراد بالصدر الباقي والاستثناء
قرينة فقد ظهر ان ما عداه الشافعية من المتصلات مخصصا ليس فيه قصر اصلا والحق ما ذهب اليه الحنفية من انه لا تخصيص الا بالمستقل لانه هو القرينة
على القصر فاحفظه فانه به حقيق وانما كررنا هذا الكلام لانه قد زلت فيه اقدام الافهام حتى ان بعض المتاخرين منا وتبعه المص اختار مذهبهم وظن
ان قول الحنفية اصطلاح محض لا يرجع الى فائدة يترتب عليه بل ظنوه شيئا فريا الخامس من المخصصات المتصلة بدل البعض نحو اكرم بني تميم
العلماء منهم ولم يذكره الاكثرون من اهل الاصول قيل انما لم يذكروا لان المبدل منه في نية الطرح لان البدل هو المقصود بالنسبة فلا اعتداد به فلا تعميم
ولا تخصيص فيه نظر لان الذي عليه المحققون كالزمخشري ومثله في تحقيق كون البدل مقصودا بالنسبة ان المبدل منه في غير بدل الغلط ليس في حكم
المهدر مطلقا حتى لا يعتبر عمومه وخصوصه بل هو جيء به للتمهيد والتوطية لذكر البدل فيفاد بمجموعهما فضل تاكيد وتبيين ليس في الافراد ولان النسبة
متكررة هذا واعلم ان مشائخنا انما لم يذكروه لان المبدل منه مستعمل في معناه كيف لو اريد به البعض الذي هو البدل صار بدل الكل لان المعتبر فيه
عينية لما استعمل فيه المبدل منه وانما نسب اليه الحكم ليصير توطية النسبة الى البدل ليفيد فضل توكيد فليس هذا من المخصصات فتدبر ولما فرغ عن المتصلات
اراد ان يذكر المستقلات في مسائل لكونها غير مضبوطة فقال **مسئلة** العرف العملي اي تعامل الناس ببعض افراد العام مخصص للعام بتلك الافراد
عندنا خلافا للشافعية كحرمت الطعام وعادتهم اكل البر انصرف الطعام اليه عندنا خلافا لهم واما التخصيص بالعرف القولي بان جرى العرف بهجر الاستغراق
للكل بل كلما اطلقوا في العرف ارادوا البعض الافراد فبالاتفاق بيننا وبينهم كالدراهم تطلق على النقد الغالب في العقود لنا الاتفاق على فهم لحم الضان
بخصوصه في قوله اشتر لحما وقصر الامر عليه حتى لو اشترى غيره لم يكن ممتثلا اذا كانت العادة اكله وما ذلك الا التبادر الخصوص وهو متحقق في العملي فيخصص
كالقولي فيخصص هو مثل تخصيصه فالفرق بين المطلق المقيد والعام المخصوص كما في شرح المختصر بانه يجوز تقييد المطلق بالعرف العملي ولا يجوز تخصيص العام
لانه في تقييد المطلق يبقى المطلق وفي تخصيص العام يتغير العام عن معناه واشتهر لها من القبيل الاول دون الثاني فلا يصح الاستدلال
به فانه غير محل النزاع لغو غير مسموع اذ المناط في تقييد المطلق هذا التبادر اي التقييد للتعامل وهو موجود في تخصيص العام قيل هذا اي قياس العام على
المطلق قياس في اللغة فلا يقبل اقول في دفعه ليس قياسا في اللغة بل استقراء فان الاستقراء شهد بان ما يوجب التبادر الى غير الموضوع له يوجب ارادته تجوزا
كرفع الفاعل ثبت باستقراء الفواعل الاخرى في الرفع قال فانه الحق الشافعية قالوا الصيغة المستعملة مع العرف العملي عامة لغة ولا مخصص فيبقى على عمومه
قلنا المقدمة الثانية ممنوعة فان عادتهم مخصصة لصيغتهم لان غلبة العادة تنجر الى غلبة الاسم كالدراهم على الغالب فالباعث في العرف القولي الذي
هو مخصص بالاتفاق ليس الا غلبة العادة فانه لا باعث للخصوص فيه الا ان استعماله اغلب فالقول بتخصيص القولي وضرورة قرينة دون العملي تحكم صريح
لا يسمع ومن ههنا ظهر وجه اخر للمدعى هو اشتراك القولي والعملي في المناط وبما قررنا اندفع ان غلبة العادة اذا انجر الى غلبة الاسم صار المخصص
عرفا قوليا ولا نزاع فيه مع انه كلام على السند فتدبر **مسئلة** هل يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب ام لا جوزه كثيرون من علماء الاصول مطلقا
سواء كان العام مقدما على الخاص او بالعكس وسواء كانا متقارنين ام يكون احدهما مقدما او موخرا وهو المختار عند الشافعية ومنهم القاضي
الامام ابو زيد مرجع مشائخنا هذا الشيء عجاب فان القاضي الامام صرح في الاسرار بان التخصيص لا يكون متراخيا وفيما يظن فيه التراخي فليس بيانا
بل رفعا للحكم الثابت عن بعض الافراد ومنعه بعض مطلقا متراخيا احدهما عن الآخر او موصولا الكل منهما وصاحبه فصل الحنفية العراقية والقاضي ابو بكر والامام الحرمين
كلاهما من الشافعية وهو المختار بان الخاص مخصص ان كان متاخرا او موصولا بالعام والا يكن موصولا فالعام ناسخ له ان كان متاخرا غير مقارن الا ان

يدل قرينة جزئية على بقاء الحكم الخاص المقدم فيخص العام ح كما خص قوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه بما سوى سلب المقتول
مع كون الحكم باعطاء السلب للقاتل مقدما عليه كما مر او منسوخ به بقدره ان كان مقدما على الخاص الغير المقارن ويبقى هذا العام المنسوخ البعض
قطعيا في الباقي لا كالعام له اذا خص منه البعض والصواب حذف قوله متاخرا بل يقال ان الخاص مخصص ان كان موصولا وان جهل التاريخ بين
العام والخاص تساقطا اذا لم يظهر ترجيح احدهما على الآخر فيتوقف بقدره الى دليل آخر كما هو شان التعارض من اسقاط المتعارضين وطلب
الدليل دونه وانما قيدنا بعدم ظهور الترجيح لان صاحب الهداية قال العام المتفق على صحته مقدم في العمل على الخاص المختلف ولان العمل بالراجح
اصل متاصل في الباب ويوخر المحرم احتياطا فانه لا شناعة في ترك المباح انما الشناعة في فعل الحرام ثم ان ما ذكره هو الذي يساعده الدليل ويطبق
عليه الفروع الفقهية فانه عارض النهي عن الصلوة في الاوقات المكروهة قوله صلى الله عليه وآله وسلم من ادرك ركعة من الفجر فقد ادرك
الفجر ومن ادرك ركعة من العصر فقد ادرك العصر رواه الشيخان لم يخصصوا العموم به بل استقرا بها وعملوا بالقياس فرجح في الفجر حديث النهي وفي
العصر الحديث الثاني وايضا عارض حديث النهي المذكور حديث اباحة الصلوة وقت الاستواء بمكة وبيوم الجمعة فما خصصوا العموم بل حملوا
بالمحرم الى غير ذلك لكن ما ذكره مخالف لما قال صدر الشريعة وصاحب البديع انه يحمل على المقارنة ويخصص العام وايضا ذكر في مبحث التعارض
من اصول الامام فخر الاسلام ان في صورة التعارض يجب حمل العام على الخاص وسيصرح به المص ايضا الا ان يقال ان الاصل ان لا يعمل بهما
لكن الامر في نفسه ان حكم احدهما ثابتة فلاجل الفتوى يحمل العام على الخصوص وهذا اهون من حمل الخاص على المجاز البعيد لئلا يتعطل الحادثة
فتامل فيه قال المجوزون اولا لو لم يكن الخاص مخصصا للعام الكتابي مطلقا لما وقع وقد وقع كثيرا منه قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان
يضعن حملهن مخصص لقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا فاخرج الحامل المتوفى الزوج
وليس بينهما مقارنة ومنه قوله تعالى والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب مخصص لقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات فاخرج الكتابية عن المشركات فان الكتابية
مشركة للتثليث كما قال الله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة نزلت في النصارى وغيره من اتخذوا احبارهم ورهبانهم اربابا من دون الله
وقولهم عزير ابن الله والمسيح ابن الله وغير ذلك من حماقاتهم قلنا الا الدليل التخصيص باطل بل الكريمة الاولى وهي قوله تعالى واولات الاحمال
آه متاخرة عن الثانية بقول ابن مسعود من شاء باهلته ان سورة النساء القصرى نزلت بعد التي سورة البقرة كذا ذكره الامام محمد في الاصل لذلك
التيسير وعبد الرزاق وابن ابي شيبة واسد وابو داود والنسائي وابن ماجه عن ابن مسعود انه بلغه ان عليا يقول تعتد آخر الاجلين فقال من شاء لاعنته ان
الآية التي في سورة النساء القصرى نزلت بعد سورة البقرة بكذا وكذا شهرا وكل مطلقة او متوفى عنها زوجها فاجلها ان تضع حملها واخرج عبد الرزاق
وابن ابي شيبة عن ابن ابي مسعود من شاء حالفته ان سورة النساء القصرى انزلت بعد الاربعة اشهر وعشرا واولات الاحمال اجلهن ان يضعن
حملهن والروايتان مذكورتان في الدر المنثور واذا ثبت هذا فيكون نسخا لا تخصيصا فبطل استدلالهم ثم القول بكون كريمة اولات الاحمال مخصصة
لعله مخالف للاجماع فان الصحابة اختلفوا في عدة الحامل المتوفى عنها زوجها فامير المؤمنين علي وابن عباس قالا بابعد الاجلين وهذا نوع احتياط
للتعارض والجهل بالناسخ وليس من التخصيص في شيء وابن مسعود وابو هريرة قالا بالنسخ واما التخصيص فلم ينقل من احد فتامل فيه وكذا والمحصنات
نزلت بعد كريمة ولا تنكحوا المشركات كذا ذكره جماعة من المفسرين فيكون ناسخا لها لا مخصصا وروى البيهقي في سننه عن ابن عباس في قوله ولا تنكحوا
المشركات حتى يؤمن قال نسخت واحل من المشركات نساء اهل الكتاب وروى ابو داود في ناسخه عن ابن عباس في قوله ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن
ولامة مؤمنة خير من مشركة قال نسخ من ذلك نكاح اهل الكتاب احلهن للمسلمين وحرم المسلمات على رجالهم وما وقع في رواية البيهقي عنه رضي الله عنه

لفظة استثنى الله من ذلك فالمراد به النسخ اذ لا حقيقة للاستثناء والمعنى انه اخرج الله من ذلك التحريم الذي كان ثابتا وهو النسخ قال في الكشاف
ان سورة المائدة ثابتة كلها ليس فيها منسوخ اتفاقا فيكون متاخرة في النزول وروى احمد والنسائي والحاكم والبيهقي في سننه عن جبير بن نفير
قال حججت فدخلت على عائشة فقالت لي يا جبير تقرأ المائدة فقلت نعم فقالت اما انها اخر سورة نزلت فما وجدتم فيها من حلال فاستحلوه وما وجدتم
من حرام فحرموه واخرج ابو داود في ناسخه وابن ابي حاتم والحاكم وصححه عن ابن عباس قال نسخ من هذه السورة آيتان آية القلائد و
قوله وان جاءوك فاحكم بينهم او اعرض عنهم وروى ابي داود في ناسخه يا ايها الذين آمنوا لا تحلوا شعائر الله ولا الشهر الحرام ولا الهدي ولا
القلائد هذه الروايات في الدر المنثور وفيها روايات اخرى وفيما ذكرنا كفاية وقد علم منه ان عدم المنسوخية باعتبار الاكثر والله اعلم على ان اللازم
من دليلكم قصر الحكم على البعض واما انه تخصيص فلا يلزم لجواز ان يكون رفعا للحكم عن البعض بعد ثبوته لا دفعا للحكم من الامر فيكون تخصيصا
والفرق بين هذا الجواب والجواب الاول انه منع والاول ابطال فان قلت الدفع احسن فان فيه اعمال الدليلين قال وتحسين الدفع سيدفع
قال المجوزون مطلقا ثانيا ان دلالة الخاص قاطعة ودلالة العام على العموم محتملة ولو جوز انتساخ الخاص به لزم ابطال القاطع بالمحتمل
ولا يبطل القاطع بالمحتمل وهذا الوجه دل على عدم انتساخ الخاص به دون العكس وهو بعض المدعى قلنا لا نسلم ان دلالة العام محتملة وقد تقدم
اثباته بما بينا وبان لفظ العام المخصوص بالكلام المستقل قطعي فلا يجوز نسخه الخاص ونحن نلتزمه ولو سلم ان دلالة العام محتملة فلا تخصيص في الشرع
بالاستقراء الا بالعام فكلاهما مظنونان فلا باس بنسخ احدهما الاخر قال في الحاشية بهذا اندفع ما قيل ان معنى كون الخاص قطعيا والعام
محتملا ان الالفاظ الخاصة لم يختلف في كونها موضوعة للخصوص والالفاظ العامة مختلف في كونها موضوعة للعموم فللخاص قوة بخلاف
العام انتهى وهذا السؤال غير وارد فان موضوعية الالفاظ للعموم قد ثبت بالدلائل القاطعة لا مساغ للشبهة فيها وخلاف من خالف بعدم اطلاعه بعد
ما ثبت ونور بالبرهان لا يخرج المقطوع عن المقطوعية فلا قوة للخاص باعتبار الوضع ايضا بل اوضاع العام كلية داخلة تحت ضابطة
متواترة والفاظ الخاص منها ما روي بالاحاد فتدبر بما قيل في حواشي مرزا جان على شرح المختصر لدفع الجواب الثاني المراد من الخاص ما يكون
خاصا بالقياس الى ذلك العام وما نقل كونه مخصصا او ناسخا يكون خاصا بالنسبة اليه البتة مثل لا تكرم الجهال بالنسبة الى اكرم الناس هكذا
اجاب به صاحب التلويح ولما كان فاسدا فان الخصوص بهذا المعنى لا يوجب القطعية زاد هذا القائل قوله ولا يخفى ان دلالة ذلك الخاص على ثبوت
الحكم فيه لفرد ما منه قطعي لانه لا يجوز ابطال العام بالكلية بالتخصيص بخلاف العام فانه محتمل لانه وان كان في فرد ما منه قطعيا لكن يجوز ان يكون هذا
غيره فلو نسخ هذا الخاص بالعام لنسخ حكم فرد ما منه مع كونه مقطوعا بالحكم الذي فيه المظنون اقول مع ان القاطع والمحتمل بهذا المعنى غير معهود
بينهم فلا ينبغي ان يحمل كلامهم عليه ولما لم يكن هذا القدر دافعا لكلامه فانه لا يزيد على المناقشة اللفظية لم يكتف به وقال يرد عليه اولا انه لا يتم في
الخاص من وجه من العام فانه عام ايضا والانتساخ فيه لحكم بعض افراد مع بقائه في البعض الاخر وحكم هذا البعض مظنون مع عموم المدعى لهذا الخاص
من وجه ايضا كما يظهر من الدليل الاول فلم يتم التقريب على ان يقال المدعى وان كان عاما لكن قد ثبت بما ذكرنا عدم جواز انتساخ الخاص المطلق
بالعام المطلق فيتم الحكم بعدم القائل بالفصل على هذا يلغو الكلام كله فانه يمكن ان يقال ان الدليل دال على عدم جواز انتساخ الخاص المقدم بعام
فلا يجوز انتساخ العام المقدم بالخاص بالنسبة اليه بالعكس لعدم القول بالفصل ثم لنا ان نعكس ونقول العام المقدم منسوخ بالخاص بالنسبة
اليه المتاخر لعدم المانع فيه فيجوز نسخ الخاص الحقيقي بالعام المتاخر عنه وكذا نسخ الخاص بالنسبة اليه لعدم القول بالفصل فهذا الكلام لغو وتعب واقول
ثانيا انما يتم لو قيل بالتخصيص لفرد ما دون جميع الافراد لان المقطوع هو فرد ما واما جميع الافراد فمظنونة فلا يصح اخراجه من العام الذي ورد بعده

اذ لا اولوية وهو خلاف المذهب فلم يتم التقريب الا ان يقال انهم اوردوا هذا لا لابطال مذهبنا الا لاثبات مذهبهم بانه يلزم عليكم ابطال المقطوع بالمظنون فتدبر واقول ثالثا القطع بهذا المعنى عقلي لا لغوي فان الوضع لكل واحد لا لفرد ما فهو انما يفهم عقلا لا انه موضوع له وهو المراد بالعقلية فلا يتوجه المناقشة بان القطع فيه لغوي ايضا من جهة انه علم من اللغة عدم جواز ابطال العام بالكلية وبالجملة ان دلالة العام على فرد ما ليس مقصودا في الوضع والاستعمال بل لانه لازم من اللوازم فاذا ابطلنا المحتمل بالمحتمل اي الافراد الموضوع لها العام الذي هو الخاص بالنسبة الى العام المتاخر بالافراد الموضوع لها العام الثاني لزم عقلا انتفاء المطلق قطعا اذ كان انما يفهم الملازمة بينه وبين الافراد واذا ارتفعت الافراد ارتفع ما هو من لوازمه في الفهم فيبطل القاطع هو فرد ما بالقاطع هو لزوم لبطلانه لبطلان الافراد والحاصل ان النسخ بالذات انما هو لكل واحد واحد من الافراد الاول من الثاني وهما مظنونتان مدلولان مطابقة وانما انتفاء فرد ما المفهوم في كل واحد فاذا كان مفهوما بالعرض بطل بالعرض و لا استحالة فيه وان ادعى استحالة بطلان القاطع بالمظنون على هذا النحو نمنعه ونطالب بالبرهان تامل و قال المجوزون ثالثا التخصيص اولى من النسخ لانه اغلب وقوعا من النسخ والاغلب اولى وفيه اعمال الدليلين من وجه لان المخصص معمول في معناه والمخصوص في بعض معناه واما في النسخ فيبطل المنسوخ بالكلية قلنا الكلام في الكلام المستقل المفيد الحكم المعارض بحكم العام في البعض ولا نسلم انه فيه اغلب بل اقل القليل وليس في التخصيص اعمال الدليلين في تمام مدلوليهما بل حمل لاحدهما على الاخر وفي النسخ اعمال الدليلين في تمام مدلوليهما في زمانين فهو اولى من التخصيص فتدبر قال المفصلون اولا اقول اذا قيل في شهر لا تكرم الجهال ثم قيل في شهر اخر اكرم الناس وقيل في شهر ثالث لا تكرم العلماء لا يعد كلام الوسط لغوا ولو قيل بالتخصيص مطلقا سواء كان العام او موخرا لزم كلاما لغوا لانه اذا خصص من الناس الجهال لم يبق الا العلماء واذا خصصت لم يبق شيء فلزم اللغو قطعا ويمكن المناقشة من قبلهم انهم المخصصون في هذه الصورة بالثاني كيف واذا خصص العام بالاول صار الناس بمعنى العلماء فصار الامر بالاكرام والنهي عنه واردا على شيء واحد [illegible] في الاعم والاخص فلم يبق الوسط مع الاخر من قبيل معارضة الخاص للعام فتدبر وقال المفصلون ثانيا اذا قيل اقتل زيدا المشرك ثم قال لا تقتل المشركين فكانه قال لا تقتل زيدا الى اخر الافراد من المشركين لانه اي لفظ المشركين اجمال لذلك المفصل اذ معناه جميع الافراد والثاني ناسخ بالاتفاق فكذا الاول اقول لك ان تمنع انه اجمال لذلك المفصل اذ عنده قرينة التخصيص [illegible] بعض فهو اجمال له فافهم وفيه ان مقصود المستدل ان العام يدل بالوضع [illegible] يصلح للقرينة ما هو متقدم اذا كان صالحا للانتساخ وعلم المعارضة [illegible] بانها [illegible] الدليل منقوض لاقتضاء المشركين اذا اخر الخاص عن [illegible] الافراد ثم اذا قيل اقتل [illegible] المشركين بعد لا تقتل زيدا [illegible] الدليل لعدم تخلف [illegible] وكذلك الخاص المتاخر [illegible] في الخاص [illegible] العام معارضا [illegible] الدليل المعارض والاشارة بالمعارضة [illegible] فيه فان [illegible] بيان للعام [illegible] ثالثا قال ابن عباس [illegible] يجعل الخاص [illegible] في العكس [illegible] الاخذ بالخاص [illegible] على ما سبق [illegible]

[illegible]

وايضا لو تمسكنا فالظاهر منه تاخذ في زمن الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم بالاحدث فالاحدث وهذا يشمل المرفوع والمستنبط فهذا امر لغوي فانه يحتج الى ان الاقدم لا يصلح قرينة لتخصيص الاحدث بل تعارضه واذا كان قول واحد من اللغوي مقبولا فكيف ممن هو اجل في العلوم كلها من اللغوية والمعارف الالهية لا سيما مع مشاركة مثله والا رفع منه واجيب بحمله على ما يقبل التخصيص كما اذا لم يمكن عاما اي ناخذ بالاحدث فالاحدث فيما لا يقبل التخصيص جمعا بين الادلة بين هذا الدليل وبين دليل المخصص مطلقا اقول وليكلم مدخول كما تقدم فتنبه وليتنا لما علا تعارض حتى يجمع ولو زيد عليه بامر عن ابن عباس رضي الله عنه في انتساخ ولا تشكو المشكاة لم يكن لهذا التخصيص مجال ولك ان تستدل بالاجماع المتقدم الى العون لتخصيص مطلقا قالوا لو كان الكتاب مخصصا لزم تبيين المبين لان التخصيص تبيين والكتاب مبين لقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم فانه يدل على كونه عليه وعلى آله الصلوة والسلام مبينا للجميع فهو مبين وتبيين المبين تحصيل الحاصل فلا يصح اقول انما يتم الدليل لو لم يكن هذا العام هو ما نزل اليهم مخصصا بالتخصيصات الكتابية تخصيص بعض الكتاب لبعض فالدليل موقوف على المدعى وهو عدم جواز التخصيصات الكتابية فالقائلة بالتخصيص مجاز فلا بد من باعث وليس نبغي العموم مما فات الباعث وجود التخصيص من غير ريب وعورض هذا الدليل بقوله تعالى في صفة القرآن تبيانا لكل شيء ومن جملة الكتاب فهو تبيان له فيجوز التخصيص فانه تبيان للعام وهو من كل شيء ايضا وفيه ان غاية ما لزم ان القرآن تبيان للقرآن ولم يلزم ان كل نوع من التبيان حتى يجوز التخصيص بل يجوز ان يكون تبيانا له بوجه آخر فتدبر فالاولى ان يجعل معارضة لمقدمة الدليل هي ان تبيين المبين باطل فنقول انه باطل لان القرآن مبين موضح بالرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وهو مبين للقرآن ايضا بهذه الآية والاوجه ان نورد نقضا بان وليكلم لو تم لدل على عدم صحة تبيين القرآن للقرآن مطلقا وهو باطل بهذا النص والحل ان الكل من الكتاب والسنة ورد على لسانه فهو المبين تارة بالكتاب وتارة بالسنة فلا يلزم من تبيين الرسول صلوة الله وسلامه عليه وآله واصحابه ان لا يكون مبينا بالكتاب لجواز ان يكون هذا التبيين عين تبيين الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فلا يلزم تحصيل الحاصل للمحال فتدبر مسئلة يجوز تخصيص السنة بالسنة وتخصيص المتواترة بالكتاب وبالعكس اي تخصيص المتواترة بالكتاب والخلاف فيهما كما تقدم والمختار عندنا انه اذا كانا مقترنين فتخصص والا فينتسخ المقدم بالمتاخر وخلاف الشافعية في انتساخ خاص الكتاب بعام السنة المتواترة او عامه بخاصه الشهير فانهم لا يجوزون انتساخ الكتاب بالسنة مسئلة لا يجوز عند الحنفية تخصيص الكتاب بخبر الواحد وكذا تخصيص السنة المتواترة بخبر الواحد ما لم يخص بالقطعي دلالة وثبوتا وجاز الباقون من علماء الاصول مطلقا سواء خص بقطعي قبله ام لا وتوقف القاضي ابو بكر من الشافعية اي لا ادري يجوز التخصيص ام لا لنا انه اي الكتاب قطعي من كل وجه لان المتن متواتر والعام قطعي الدلالة كما مر باقوم حجة والخبر ظني متنا لانه خبر الواحد فلا يجوز وبعده اي بعد التخصيص يتساويان في الظنية لان العام المخصوص ظني بل الخبر اقوى منه لان الظن فيه في الثبوت فقط دون الدلالة بخلاف عام الكتاب فانه صار ضعيفا لاجل معارضة القياس على المخصص الذي هو اضعف من الخبر كما تقدم فتذكر ثم الخبر ان كان مقارنا فالتخصيص ظاهر وان كان متاخرا فينبغي ان يكون ناسخا لا مخصصا وان كان ثانيا يجب تكراره على ما هو التحقيق وان كان غير معلوم التاريخ ينبغي ان يعمل بالخبر ويؤول العام بالتخصيص لقوته [illegible] فسادها باخبار الآحاد من عموم قوله تعالى واحل الله البيع واستدل اولا رد امير المؤمنين عمر رضي الله عنه حديثها [illegible] لم يجعل لها سكنى ولا النفقة في صحيح مسلم عن الشعبي قال دخلت على فاطمة بنت قيس فسألتها عن قضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم [illegible] قالت فخاصمته الى رسول الله صلى الله عليه وسلم في السكنى والنفقة قالت فلم يجعل لي سكنى ولا نفقة وامرني ان اعتد في بيت [illegible] وفي رواية اخرى فانه عنه قالت قال ليس لها نفقة ولا سكنى وانكرها امير المؤمنين لما كان مخصصا لقوله تعالى اسكنوهن من حيث [illegible] فقال امير المؤمنين لا نترك كتاب ربنا وسنة نبينا صلوات الله وسلامه عليه وآله واصحابه بقول امرأة وهذا الاستدلال موقوف على حجية قول الصحابي [illegible] ثبت الاجماع على الرد

بهذا النمط اجيب انما رده امير المؤمنين لتردده في صدقها ولذلك زاد لا ندري احدقت ام كذبت في صحيح مسلم عن ابي اسحق قال كنت مع
الاسود بن يزيد جالسا في المسجد الاعظم معه الشعبي فحدث الشعبي بحديث فاطمة بنت قيس ان رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لم يجعل لها سكنى
ولا نفقة ثم اخذ الاسود كفا من حصى فحصاه فقال ويلك تحدث بمثل هذا قال عمر لا نترك كتاب الله وسنة نبينا صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم
لقول امرأة لا ندري لعلها حفظت او نسيت لها السكنى والنفقة قال الله تعالى لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن الا ان يأتين بفاحشة مبينة
وفيه ايضا قول عروة ان عائشة انكرت ذلك على فاطمة فهذا الخبر كان مشكوك الصحة عند امير المؤمنين والخبر المشكوك الصحة لريبة في صدق
الراوي غير حجة فضلا عن التخصيص به ولا يلزم منه انتفاء التخصيص بالخبر الصحيح واستدل ثانيا لقوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اذا روي عني
حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه وان خالف فردوه قال صاحب سفر السعادة انه من اشد الموضوعات قال الشيخ ابن الحجر العسقلاني
قد جاء بطرق لا يخلو عن المقال وقال بعض منهم قد وضعه الزنادقة وايضا هو مخالف لقوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه فصحة هذا الحديث يستلزم
ضعفه ورده فهو ضعيف مردود اقول استخلاف فيه محمول على النسخ فانه مخالفة تامة حيث يبطل المنسوخ بالكلية فلا يصح بالضعيف واما التخصيص فله
موافقة من وجه لانه بيان معنى والبيان يوافق المبين هذا الجواب ان ذكره بعض مشائخنا لكن فيه عدول عن الظاهر من غير ضرورة ملجئة كيف المخالفة
المعارضة واما النسخ ففيه اعتبار معنى زائدة لا دلالة للفظ عليه وقال في المنهاج هذا منقوض بالمتواتر فانه ايضا مروي عنه صلى الله عليه وآله واصحابه
وسلم وربما يغاية مالزم منه تخصيص دليله هو الحديث المذكور فان تخصيص المتواتر والكتاب جائز قطعا فالمراد بما روي غيره والعام المخصوص حجة
في الباقي بالاتفاق فيبقى حجة في الاخبار الاحاد قال مطلع الاسرار الالهية قدس سره لعل مراده بالنقض ابطال كونه على ظاهره لورود النقض
بالمتواتر فلا بد من تخصيص وليس تخصيص المتواتر اولى من تخصيص الصحيح بل هو اولى لان المعنى والله اعلم اذا روي عني حديث في محل الريبة
فاعرضوه على كتاب الله لان صفة المجهول اشارة اليه وقد علمت الجواب الحق من عدم صحة الحديث فلا حاجة الى غيره فتدبر بالحجة وان قالوا اولا
الكتاب العام قطعي المتن لتواتره ظني الدلالة لان العام ظني والخبر الخاص بالعكس ظني المتن لكونه خبر واحد غير معصوم قطعي الدلالة لان الخاص
قطعي فلكل منهما قوة من وجه وقد تعارضا فوجب الجمع فيأول العام بالتخصيص فيه ان اخبار الاحاد في الاكثر عامة فعلى فرض ظنية العام الخبر
ظني المتن والدلالة فهذا اضعف من ظني الكتاب ومن الضروريات ترجيح الراجح اقول مع ابتنائه على ظنية العام وهو ممنوع فانا بينا انه
قطعي يرد عليه ان قطعية دلالة الخبر ضعيف بضعف ثبوته لان الدلالة فرع الثبوت واذ في الثبوت شبهة ففي الدلالة بالطريق الاولى ففيه
شبهتان شبهة في نفس ثبوت الخبر وشبهة في الدلالة بخلاف الكتاب اذ فيه شبهة في الدلالة فقط فلا مساواة فلا تعارض فلا جمع بل يقدم
الراجح وقيد اولا انه منقوض بالعام المخصوص من الكتاب لجريانه فيه وثانيا ان الشبهة في الدلالة لاجل الشبهة في الثبوت شبهة واحدة في
الثبوت بالذات وفي الدلالة بالعرض وكذا في عام الكتاب شبهة واحدة فتعادلا بل الخبر الخاص عندهم اقوى لان عام الكتاب واجب التوقف
قبل البحث عن المخصص واذ وجد الخبر الخاص ترجح جانب المخصص بخلاف الخبر فالاولى الاكتفاء بمنع الظنية وقالوا ثانيا الصحابة خصوا عام الكتاب
وهو احل لكم ما وراء ذلكم بلا تنكح المرأة على عمتها ولا خالتها رواه مسلم عن ابي هريرة وفيه نوع الخفاء فان عموم هذه الآية في ما وراء
المحرمات المذكورة سابقا ومنها الاخت على الاخت ويفهم من مفهومها الموافق حرمة الجمع بين المحارم فلم يدخل العمة على بنت اخيها فيما وراء ذلكم
فلا يكون تخصيصا بل الحديث الشريف لاحكام ما دل عليه قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين بالدلالة فافهم وخصوا قوله تعالى يوصيكم الله في
اولادكم بلا يرث القاتل رواه الترمذي عن ابي هريرة مرفوعا ولفظه القاتل لا يرث وبلا يتوارث اهل ملتين رواه ابو داؤد وابن ماجة عن زياد

او قيل ان المخصص حقيقة لا يتخذ المومنون الكافرين اولياء لان الميراث من باب الولاية فالحديث لاحكام الآية وخصوا تلك الآية بقوله صلى الله عليه وسلم نحن معاشر الانبياء لا نورث وفيه ان عموم الاولاد في اولاد المخاطبين بهم الامة والرسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ليس مخاطبا بها وما تقدم من ان الرسول داخل في العموم فاذا كانت الصيغة عامة لغة والجمع وهو كم ليس من صيغ العموم فالقلت سيدة النساء فاطمة الزهراء رضي الله تعالى عنها تمسكت من هذه الآية حتى سألت الميراث قلت لعل فهمها بقياس اولاده صلى الله عليه وآله وسلم على اولاد الامة فرده الخليفة بابداء معارضة النص لو سلم العموم فليس هذا من الباب في شيء فان تخصيص خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم انما كان لانه كان قاطعا عنده مثل قطعية الكتاب فانه سمع مشافهة فالقطع فيه فوق القطع من المتواترات ومن ههنا ظهر لك ان ما جرح به الخبيث النصير الطوسي في شان صديق الاكبر من انه خصص الكتاب بخبر الواحد من غاية حماقته وبلادته وجهله عصمنا الله وسائر المسلمين عنه واما التخصيص غيرهم فلانه كان مقطوعا عندهم الم تر ان امير المومنين عمر رضي الله تعالى عنه حين جاء امير المومنين علي والعباس يتنازعان وفي المجلس امير المومنين عثمان والزبير والسعد سأل القوم وقال للقوم انشدكم بالله الذي باذنه تقوم السماء والارض اتعلمون ان رسول صلى الله عليه وسلم قال لا نورث ما تركناه صدقة قالوا نعم ثم اقبل على امير المومنين علي والعباس انشدكما بالله الذي باذنه تقوم السماء والارض اتعلمان ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا نورث ما تركناه صدقة قالا نعم وقال امير المومنين عمر والله انه اي ابا بكر لصادق وبار وراشد تابع للحق يعني انه صادق في رواية الحديث وبار وراشد تابع للحق في العمل بمقتضاه ثم قال لنفسه والله يعلم اني لصادق اي لصادق في رواية الحديث بار راشد تابع للحق اي في القضاء بمقتضاه وقال لا اقضي بغير ذلك حتى تقوم الساعة هذا كله رواه مسلم في قصة طويلة ومثله في صحيح البخاري وسائر السنن فقد ظهر بذلك ان اجلة الصحابة كانوا عالمين متيقنين بالحديث المذكور حتى حلفوا فان كانوا سمعوا انفسهم كما هو الظاهر فقد تم التواتر فان العقل يحيل التواطوا على الكذب اذا اخبر والا يبادر بهذه الايمان الشديدة وان لم يكونوا سامعين بانفسهم فقد سمعوا من رجال افاد اخبارهم اليقين فان عدالة هولاء الاجلة قطعية فلا يحلفون على قطع امر فيه ريبة وقد روى مسلم ايضا عن ام المومنين عائشة الصديقة رضي الله تعالى عنها قالت للازواج المطهرات حين اردن طلب الميراث اليس رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم قال لا نورث ما تركناه صدقة وروي ايضا عن ابي هريرة هذا الحديث وفي رواية له عنه لا يقتسم ورثتي دينارا ما تركت بعد نفقة نسائي ومؤنة عاملي فهو صدقة وبالجملة ان قطعيته اظهر من الشمس على نصف النهار لا ينبغي ان يرتاب فيه الا من هو شقي بل اشقى القوم وقد عد ابن تيمية الصحابة رواة هذا الحديث فبلغ ثمانية عشر قالوا هذا اجماع على التخصيص قد عرفت ان في التخصيص شبهة وهاء فضلا عن الاجماع فانقلت فح صار الاجماع مخصصا لا خبر الواحد قال وليس تخصيصا بالاجماع فان المجمعين خصصوا ولم يكن اجماع سابق على التخصيص فتفكر قيل في حواشي مرزا جان على شرح المختصر انما يتم ما ذكرتم من تخصيص الصحابة لو لم يخص من قبل بقاطع وهو ممنوع اقول لم يخص به من قبل والا كان متواترا اما آية او خبرا وكلاهما مفقودان فافهم فيه ان الملازمة ممنوعة بل يجوز ان يكون تلك الاخبار متواترة وبعد الاتفاق والاجماع على التخصيص ارتفع توفر الدواعي على النقل من البين فصارت احادا وقد عرفت كون حديث لا نورث قاطعة وقد عرفت ايضا ان المخصص في حديثين السابقين الكتاب فهو قاطع قلنا لا نسلم ان الاحاديث المذكورة احاد بل تلك الاحاديث المشاهير لاجماعهم على العمل بها فبلغت قوة فيزاد بها على الكتاب وهي تقييد المطلق ولعل المراد بعمه ونسخ البعض فان ههنا ليس تقييد المطلق وهو النسخ عندنا وليس تخصيصا فيه نوع من الخفاء فانه ظاهر ان لم يكن الحكم سابقا

تواتر حديث بال ان ينقضي صلى الله عليه وآله وسلم ثم نسخ وبعده صدقة كما لا يخفى على من في الحديث وكذا لم يكن تواتر حديث القاتل فانه تقدم [illegible] في
بعض الاخبار ان هذا الحكم من شريعة موسى يبقى الى الآن فلا نسخ وكذا تواتر حديث الملتقين لم يكن قط في شريعتنا وكذا لم يكن عمل الجمع بين النساء
المحرمة بعد نزول آية التحريم فالاولى ان يقال ان الاخبار مشاهير يجوز بها التخصيص كنسخ البعض قال القاضي قال كلاهما قطعي من وجه اذ
الكتاب قطعي متنا والخبر قطعي والآخر قطعي من وجه اذ عام الكتاب ظني دلالة والخاص الخبر مظنون متنا فيقع التعارض ولا ترجيح فوجب التوقف
اقول لا يلزم من ذلك التوقف بمعنى لا ادري بل لا ادري التوقف عند المانع ولو اراد القاضي بقوله لا ادري الجهل الذي يشترك فيه العامة
وهو بعيد بل المراد الجهل الذي لوجود التعارض وغيره من الموجبات التي ليس فيها حظ للعامة وهو لازم التوقف فافهم واجيب بالمنع اي منع
كون عام الكتاب ظنيا من وجه فان العام قطعي عندنا وهو من قبل مشايخنا والترجيح اي اجيب بتسليم التعارض ومنع التوقف لان الاخص
مرجح وهذا من قبل الباقين فافهم **مسئلة** الاجماع المشهور والمتواتر يخصص القرآن لا الآحاد الا بعد تخصيصه بقاطع فانه تجوز الواحد
ويخصص مطلقا السنة الثابتة من الاخبار الآحاد كتنصيف حد القذف على العبد فان الكتاب عام للاحرار والعبيد وتخصيص الاجماع السكوتي
على نزح ماء زمزم حين وقع الزنجي حديث ان الماء طهور لا ينجسه شيء رواه الترمذي بالسند الخ وتفصيله في فتح القدير وشرح سفر السعادة
والتحقيق ان الاجماع ليس مخصصا حقيقة وانما يتضمن وجود المخصص ولو بالقياس فانه ثبت مثل هذا القياس مخصص حقيقة مع انه ظني فلذا القياس كذلك
اجمع على اعتباره قاطعا يجوز به التخصيص مع ان شارح المختصر من اصحاب ظنية العام فقال فيه وانما لم يكن مخصصا حقيقة لعدم اعتباره من [illegible]
في حياته صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله واصحابه الذين لا يتقدم من غيره قوله ويعده وحده فقوله حجة قاطعة لا دخل فيه لرأي غيره وهم رضوان الله عليهم
لم يكونوا يتكلمون بآرائهم في الزمان الشريف فلا وجود للاجماع في زمن الوحي وهو المراد بعدم الاعتبار لانه غير معتبر مع تحققه فانه [illegible]
ولا تخصيص بعده فلا يكون الاجماع الذي بعد زمن الوحي مخصصا فاعلمت [illegible] هذا الشافعية ومنهم شارح المختصر [illegible] المخصص فلا بعد فيكونه
مخصصا بعد زمن الوحي عندهم فانهم يجوزون التأخير انما يجوزون الى زمان الحاجة لا مطلقا فتأمل ولا يتوجه على مذهبنا حتى يحتاج الى تكلف
الجواب وهذا التضمن تضمن المخصص مثل تضمن الاجماع الناسخ كما لو عملوا بخلاف النص الخاص فانه اجماع رافع لحكم النص لتضمنه ناسخا لان
الاجماع لا يكون على خطأ [illegible] فالفرق بين التخصيص والنسخ بان الاول جائز دون الثاني كما وقع عن اهل الاصول لا يعود الى امر معنوي
فان الاجماع نفسه ليس بمخصص ولا ناسخ حقيقة وباعتبار التضمن مخصص وناسخ فاطلاق المخصص باعتبار التضمن وفي النسخ اعتبر والحقيقة كذا
شرح المختصر **مسئلة** القائلون بالمفهوم المخالف خصصوا به العموم واما مفهوم الموافقة فعندهم تخصيص مطلقا ويفهم من اشارة كلام البعض
لا تخصص لان العبارة اقوى الا اذا خص بعبارة قاطعة ولا تحقيق اذ تخصيص مطلقا ان كان ظنيا والا فكما سبق كتخصيص خلق الماء طهورا لا ينجسه
الا ما غير لونه او طعمه او ريحه رواه الترمذي بغير الاستثناء وقال صحيح بمفهوم اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا رواه ابو داود ولكن تعريف الخبث
ومفهومه اذا لم يبلغ الماء قلتين يحمل الخبث يخصص من عموم الماء ان كان اقل من قلتين [illegible] فالعموم [illegible] لانه ظني مثله فيتعارضا والجمع اولى من الاهدار
فيجمع بتخصيص العام فان قيل لا نسلم المعارضة بين المفهوم والمنطوق فان المنطوق اقوى والمفهوم ضعيف فيهدر المفهوم ان كان في مقابلة المنطوق
فان اعتبار الراجح اصل متأصل في الباب وما اجيب به من ان العام وان كان اقوى من حيث كونه منطوقا لكنه اضعف من جهة العموم والمفهوم
وان كان اضعف من جهة كونه مفهوما لكنه اقوى من جهة الخصوص ففيه ما اورده العلم في الحاشية [illegible] ان لا دخل في المفهوم للعموم والخصوص
لان المفهوم انما يثبت [illegible] لانه لولاه لانتفت فائدة التخصيص وفي هذا العام [illegible] ودلالة اللفظ على العموم ضعيف من دلالة

على الخصوص عند الابتلاء اللفظ على العموم الخاص يكون اقوى من جهة انه خاص الاستدلال باستقراء القاعدة لا يتأتى في هذا هما اثنا فلان ثلاثة فالوجه منشأ
وجود العموم في المفهوم من جهة الخصوص لكن هذه القوة لا يبلغ قوة المنطوق فلا مساواة في عدم الظنية اصلا فانا مساوا وانما الحق مساواة
العام والمخصص في قدر الظنية ابعد مساوا والتساوي في اصل الظن ليس شرطا للتخصيص للاتفاق عليه اي على التخصيص بخبر الواحد للكتاب كذا في شرح المختصر اقول لا يخفى
انه اي عدم اشتراط المساواة في قدر الظن ترجيح المرجوح وهو خلاف البديهة فان قلت لا نسلم لا نصح للاتفاق على التخصيص بخبر الواحد عام الكتاب قال
اما حديث التخصيص بحديث الواحد عام الكتاب فانه يرد علينا لما تقدم من التخصيص بالقاطع فصيره ظنيا فاعتدلا واما بدونه ثقة منه فلا يجوز عندنا فلا اتفاق
فان قلت سبب العام يصير ضعيفا بالتخصيص لكن لا يبلغ ضعف خبر الواحد قلت كلا وقد بينا سابقا ان دلالة العام المخصوص ليعادل دلالة القياس وضعف
سنده تخييل لا يكون اضعف من خبر الواحد وقال في التحرير التحقيق في الجواب ان مع الظنية الدلالة فيهما اي العام والمفهوم يتقوى ظن الخصوص
لغلبة في العام فغني العام ضعف من وجهين وفيه نظر ظاهر لان الشبهة في دلالة العام عندهم ليست الا من جهة غلبة الخصوص فيه وغير هذا شبهة لا شبهة
في العام فهذه الغلبة يصير دلالته عندهم ظنية محتملة للخصوص فاي شيء يتقوى ظن الخصوص وايضا يرد عليها ما قال المص اقول الغلبة لو افضى الى ظن الخصوص
فانما يفضي ظنا ضعيفا اي احتمالا مرجوحا على خلاف الوضع لا الغلبة اي غلبة ظن الخصوص وهذا الاحتمال لا يخرج المنطوق عن المنطوقية فلا يصير مثل
المفهوم في الضعف الا ترى الاختلاف في العام في القطع والظن مع الاتفاق في اصل الدلالة على العموم والاختلاف في المفهوم في الظن وعدمه فالمفهوم
ضعيف عن العام لم يفهم كثيرون من المهرة فلا ظن الخصوص الا ظنا ضعيفا والظن لا يغني من الحق شيئا ثم اقول لا يبعد ان يقال في الجواب العام عندهم
كان منطوقا لا احتمال المخصص المطلق الناشي عن غلبة وقوع التخصيص فلما ظن المخصص الخاص وهو المفهوم اشتد ضعفه لصيرورة الاحتمال مظنونا فتح
يعمل المخصص لوجود المساواة فتامل وهذا ايضا غير خال عن المناقشة مثلا انا لا نسلم وجود ظن المخصص بل يبطل عموم العام لكونه منطوقا فانه الظن ههنا لان الضعيف
يضمحل عند القوي فافهم ولك ان تجيب بان العام وان كان منطوقا لكن قائلي المفهوم يوجبون التوقف الى البحث عن المخصص فما لم يغلب على الظن او لم يتيقن
انتفاء المخصص يبقى مثل المجمل غير مفيد شيئا فاذا ظن المخصص قوي هذا لعدم صلوح العام معارضة وقوي الخصوص فتدبر فيه فانه انما يتم اذا كان المفهوم
خاصا حتى لا يتوقف فيه **مسئلة** فعل الرسول عليه وعلى اله واصحابه الصلوة والسلام يخالف العموم كما لو قال الوصال في الصوم حرام على كل مسلم
فعل يعني فيما اذا كان الصيغة بحيث يدخل هو صلى الله عليه واله واصحابه وسلم في عمومه لغة الا اما لا يدخل نحو الوصال حرام على امتي او مشكوك الدخول نحو
يوصيكم الله في اولادكم فانه ليس هذه العبارة دالة على دخوله في الخطاب فعلى هذين التقديرين لا يكون الفعل مخصصا اما في الاول فظاهر واما في الثاني فلانه
يحمل على معنى لا يدخل فيه هو فافهم مخصص لكن ينبغي على هذا ابناء ان يقيد بما اذا كان موصولا والا فناسخ نسخ البعض فان ثبت وجوب التأسي في ذلك الفعل
بدليل خاص كان هذا الفعل نسخا للعام اذ لا يحتمل هذه الصورة المقارنة اما وقيل التأسي عموما في نحو لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة ونحو
فاتبعوني يحببكم الله ونحو لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي فقيل يخصص بالاول وهو العام فلا يلزم على الامة الا الاقتداء به في الفعل وقيل لا يصير العام مخصصا
بل يجب الاتباع في الفعل وعلى هذا يلزم ان يكون الفعل مع هذا الدليل ناسخا للعام مع تقدمه عليه في بعض العمومات وقيل بالوقف فلا يعمل حتى يقوم الدليل الناسخ
للمخصص التخصيص اعلى الصحيح وان لم يخصص بطل العام بالكلية وعلى تقدير كونه متاخرا ينبغي ان يكون ناسخا فتامل وللثاني الفعل اولى فانه مع دليل
الاتباع اخص الخاص اقوى من العام فيعمل به وفيه ما فيه لانه اذا ضم مع دليل الاتباع يكون اخص لكن وجوب الضم من اين لم لا يجوز ان يضم مع العام
فيخص دليل الاتباع والحق في هذه المسئلة انه ان كان دليل التأسي متقدما على نزول العام والفعل بخلافه فدليل التأسي منسوخ فيه وان كان مقارنا فهما
فلا وجه للقول الثاني في الصورتين وان كان دليل التأسي موخرا فيحتمل الخلاف فان المقدم يصلح قرينة التخصيص بعد دلالة قرينة على عدم الانتساخ والله اعلم

وسيأتي في السنة مفصلا ان شاء الله تعالى **مسئلة** التقرير وهو السكوت عند رؤية فاعل لفعل مع القدرة على المنع مخصص لذلك الفاعل عند الشافعية مطلقا سواء كان مقارنا او متأخرا وعند الحنفية ان كان العلم بالفعل في مجلس ذكر العام مخصص والا يكن في المجلس بل متأخرا عنه فنسخ لنا ان السكوت عند العلم دليل الجواز عادة لان عادة الشريف النهي عن المنكر فهو كالنص على الجواز فهو مخصص عند الشافعية مطلقا وعندنا ان تأخر فناسخ وان قارن فمخصص ثم ان ظهر علة مشتركة بين الفاعل وغيره تعدى الحكم الى غير الفاعل المشارك بالقياس وبحكمي على الواحد حكمي على الجماعة وقد تكلم عليه بعض شارحي المنهاج وقد بينا سابقا ان معناه ثابت ثم ان تعدى الحكم بالقياس عند تأخر التقرير غير ظاهر فانه يلزم ح تعليل الناسخ ونسخ الحكم بالقياس الا ان يكون العلة مفهومة لغة او عرفا للشارع قطعا ان جوز نسخ العبارة بالدلالة والا يظهر علة مشتركة فالمختار عدم التعدية لان التعدية من غير جامع غير معقول قال السبكي من الشافعية المختار عندنا التعميم مطلقا وان لم يظهر الجامع ما لم يظهر ما يقتضي التخصيص بذلك الفاعل وذلك لقوله صلى الله عليه وآله وصحابه وسلم حكمي على الواحد الى آخره قلنا ذلك الحديث مخصوص اجماعا بما علم فيه عدم الفارق لاختلاف المكلفين في بعض الاحكام وههنا لم يعلم عدم الفارق لان الكلام فيما لا يعلم فيه الجامع بل علم ان عموم العام يمنع ثبوت حكم الفاعل في غيره من المكلفين فالا يكن مخصوصا بما علم فيه الجامع ويكون التقرير عاما مطلقا كان التقرير نسخا مطلقا اذ لم يبق تحت العام فرد في صورة وجود العلة او عدمها فان قلت لعله يكون في بعض الافراد علة مانعة عن ثبوت حكم التقرير قلت الكلام ليس في الامر الخارج بل في نفس التقرير والعموم كذا في الحاشية لقائل ان يقول ان تخصيص الحديث بما ذكرتم تخصيص من غير مخصص وما ذكرتم من اختلاف المكلفين فانما يقتضي التخصيص بما علم فيه فارق فهو يلتزم منسحبا الا فيما علم فيه فارق فعند عموم الشريعة يصلح قرينة ارادة العموم من الواحد وعلى هذا ينبغي ان يكون الخطاب لواحد من الامة خطابا للكل بهذا العموم كما نقل عن الحنابلة لكن شرعا لا لغة فتدبر **مسئلة** فعل الصحابي العادل العالم بخلاف العموم بعد العلم به مخصص عند الحنفية والحنابلة فا(نقلت) المشهور في كتب اكثر المشايخ ان تأويل الراوي ليس حجة وقد صرح به الزيلعي في شرح الكنز في مواضع غير عديدة قلت المراد هناك حمل الراوي الحديث او الآية على احد المحامل كما في المشترك او الخفي واما عمله على خلاف الظاهر فهو قرينة ارادته باتفاق مشائخنا وستتضح الفرق في بحث السنة ان شاء الله تعالى فافهم ثم القول بالتخصيص مشكل بل المطابق لقواعدهم على تقدير كون فعله المخالف للعام حجة ان يحمل على الاعم من النسخ والتخصيص خلافا للشافعية والمالكية فيعمل لعموم العام ويترك اقتداء الصحابي وهذا مشكل على رأيهم من التوقف في العام قبل البحث عن المخصص فانه اذا وجد عمل الصحابي خلاف العموم احتمل عند العقل وجدان المخصص فان من القطعيات ان عمله لا يكون الا عن حجة شرعية في زعمه لان العمل من غير حجة معصية قد عصمهم الله عن ذلك فينبغي ان يتوقف فيه حتى يعلم فساد حجته فتأمل لنا انه عمل الصحابي دليل الدليل على التخصيص لانه بعد علمه لا يترك العمل بالعام الا بدليل يدل على التخصيص ولما كان عارفا باللغة لا يخطأ فصار هذا العمل بمنزلة قوله هذا العموم مخصوص فيخصص به كالاجماع ثم هذا انما يدل على ان المعمول مخصوص واما ان العام مخصوص فلا يدل عليه بخصوصه بل يحتمل ان يكون منسوخ البعض ولهذا اراد في التحرير وقال فيحمل على التخصيص لانه اهون من النسخ فتأمل فيه فانه موضع تأمل قيل انه دليل الدليل لكن ظنا لا قطعا والظن لا يكفي بخلاف الاجماع لانه دليل الدليل قطعا وبخلاف عمله خلاف النص المفسر فانه لا مساغ للتأويل فيه قطعا من مقطوع الدلالة فتعين النسخ اقول لا يجب القطع في المخصص كمفهوم خبر الواحد هذا يتم الزاما ولا يتم على اصولنا لان العام قطعي الا اذا خصص لدعوى بالعام المخصوص البعض فان قلت هذا الظن يجوز ان يكون ضعيفا من العام المخصوص فلا يصلح قادحا كلا فان حجة الصحابي اما قرينة جزئية مخصصة او كلام مخصص او ناسخ او قياس وهذا لا يكون اضعف من الكل كما مر مرارا فان قلت فح يلزم تقليد المجتهد للصحابي قال لا يلزم تقليد المجتهد لانه اي التخصيص عن دليل مخصص مخصوص دال عليه عمله وان دل اجمالا على المخصص حقيقة قيل في رده الحق ان الاعتقاد بان ههنا دليلا مخصصا اجمالا لا حال كون الاعتقاد مجملا لا يغني بعمل المجتهد ما لم يحصل معرفته بعينه واذا لم يكف لم يبق الا التقليد اقول هذا نعم

بالاجماع لايتوقف تخصيصه على معرفة المخصص لعينه ماذكره هذا القائل من عدم كفاية الاعتقاد والاجمالي دعوى من غير حجة فلا يسمع فتامل فيه الشافعية والمالكية
قالوا اولا العموم حجة وفعله ليس بحجة فلا تعارض فلا تخصيص قلنا عدم حجيته فعله ممنوع كيف وفعله لما كان دالا على المخصص حجة باعتباره وقالوا ثانيا
لو صح فعله مخصصا لم يجز مخالفة صحابي آخر لانها مخالفة لحجة واجبة العمل وقد جاز خلاف الآخر اياه اتفاقا قلنا لانسلم الملازمة فعله انما كان حجة واجب
العمل ما دام ظن دلالته على المخصص باقيا وعنده مخالفة صحابي آخر لم يبق كيف هو دليل العدم اي عدم المخصص لان الظاهر انه لو كان اعلمه وعمل بمقتضاه
لان المخصص يكون ملاصقا والظن يدفع بالظن فتساقطا وبقي العام كما كان تامل لعل وجهه انه جاز الخطاء في زعم المخصص مخصصا فلا يكفي على الاحتجاج
فتامل فيه **مسئلة** افراد فرد من العام بحكمه اي بحكم العام الموافق له لا يخصصه الا اذا كان له مفهوم مخالف عند قائليه كافراد فرد موصوف بصفة
مثاله او معلق بشرط كما في الحديث المتفق عليه ايما اهاب دبغ فقد طهر رواه احمد مع قوله صلوات الله وسلامه عليه وآله واصحابه وسلم في شاة ام المؤمنين
ميمونة رض دباغها طهورها قد انكر المخرجون هذا اللفظ في شاة ام المؤمنين بل في قربة كما رواه احمد عن سلمة ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
جاء في غزوة تبوك على اهل بيت فاذا قربة معلقة فسأل الماء فقالوا له يا رسول الله انها ميتة فقال دباغها طهورها والذي ورد في شاة ام المؤمنين
ميمونة ما رواه الشيخان بلا اخذتم اهابها فدبغتموه فانتفعتم فقالوا انها ميتة فقال انما حرم اكلها خلافا لابي ثور فيخص الاهاب عنده بالشاة في رواية
او بما يوكل لحمه في رواية اخرى لعل وجهه اعتبار المفهوم الموافق فيخرج ما وراءه لنا انه لا تعارض وهو ظاهر والتخصيص بدون التعارض ابو ثور ومتابعه
قالوا اي للفرد والمفرد من العام مفهوم مخالف ليعارضه والمفهوم يخصص العموم قلنا لانسلم المفهوم المخالف فانا ننكره راسا ولو سلم حجية المفهوم فهو اي
اعتبار المفهوم ههنا فرع ثبوت مفهوم اللقب وهو مردود عند القائلين بالمفهوم ايضا وما قيل يجوز ان يكون افراد لبعض الافراد موجبا لمفهوم العدد فنزاع
ابي ثور ليعم الكل فلا يمشي هذا الجواب هناك فليس بشيء لان تلك المواضع متفقة التخصيص عند القائلين بالمفهوم فلا يحتاجون الى الجواب وما
قيل ان الكلام ان نفس الافراد مخصص ام لا فيرد عليه ان دليل ابي ثور لا ينطبق ح فتامل **مسئلة** رجوع الضمير الى البعض افراد العام ليس مخصصا
عند الجمهور من الحنفية والشافعية واختاره الآمدي مثل قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء مع قوله تعالى وبعولتهن احق بردهن
فان الكريمة الاولى تعم الرجعيات والبوائن والضمير في الثانية للرجعيات فقط وقال ابو الحسين المعتزلي وامام الحرمين تخصيص وعليه
اكثر الحنفية وبعض الشافعية وبعض المعتزلة كذا في التيسير وعزي الى الامام الشافعي ايضا وقال في التحرير هو الاوجه وقيل بالوقف وهو
المختار في المحصول واعلم ان في التمثيل بالآيتين نظرا فان الضمير في الثانية يرجع الى المطلقات كلها وان كانت مطلقة ثلثا وكانت الرجعة
مباحة في كل طلاق ثم نسخت بشرع البائنة والدليل عليه ما روى ابي داود والنسائي والبيهقي عن ابن عباس والمطلقات يتربصن بانفسهن
ثلثة قروء الى قوله تعالى وبعولتهن احق بردهن وذلك ان الرجل كان اذا طلق امرأته فهو احق برجعتها وان طلقها ثلثا فنسخ ذلك فقال الطلاق
مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان كتب هناك اقول اتعالى وابو ثور آه منسوخ البعض فبقي الرجعة فيما وراء الناسخ والنسخ ليس الا فيما فوق
الاثنين والخلع فيلزم ان يكون ما وراءهما من المطلقات رواجع فلا يكون واحد بغير مال بائنا والتصرف الزوج لا يتغير من غير اعتبار الناسخ فثبت ح
قول الشافعي رحمه الله تعالى ان الكنايات غير بائنة الا ان يقال ان الخلع مشروع بائن وليس الا البينونة بالعوض المالي فدل بمفهومه الموافق
على صحة البينونة من غير مال فنسخ تلك الآية في البائنة الواحدة لكن هذا اذا جوز انتساخ العبارة بالدلالة هذا والله اعلم باحكامه اقول هو اي الوقف
الاشبه بالحق لان الضمير يرجع الى اللفظ باعتبار مدلوله المراد وهو ظاهر فان خصص العام ومرجع الضمير الى الباقي يكون الضمير على حقيقته لانه راجع
الى المدلول المراد باللفظ العام وان كان العام مجازا وان لم يخصص ورجع الى البعض يصير الضمير مجازا والعام حقيقة فالتخصيص في الاول

لا يستلزم التخصيص في الثاني لانه باق على الحقيقة وهي الرجوع الى المعنى المراد كالعكس اي كما ان التخصيص في الثاني لا يستلزمه في الاول فالاول ايضاً
فقط لازم من غير تعيين فلا ترجيح لاحدهما فيجب التوقف وما قيل الظاهر اقوى دلالة من الضمير فالتجوز في الضمير راجح عليه في الظاهر ففيه ان الضمير
اعرف لانه يفيد انه هو فاستوى الترجيحان فوجب التوقف فتدبر وهذا غير واف فان الاعرفية لا يوجب قلة التجوز بل الظاهر اقوى يتجوز فيه
قليلا بالنسبة الى المضمر فانه يكفي فيه ذكر المرجع ضمناً وتقديراً وقد يقام الشهرة مقام الذكر وهذه تجوزات فالضمير احرى بالتجوز ويبقى العام
على عمومه الجمهور قالوا الثاني اي الضمير مجاز البتة لانه مخصوص ولا يلزم منه التجوز في الاول فيبقى على عمومه وفيه ان مخالفة الضمير للمرجع سبب للتجوز
اتفاقاً لانه موضوع بازاء المرجع فاذا خالف جاز عنه لكن المخالفة متصور على وجهين احدهما ان يراد غير ما اريد بالمرجع وان كان مجازاً فيه وثانيهما
ان يراد به غير ما وضع له المرجع وان لم يكن الموضوع له مراداً ونبأ كلامكم ايها المستدلون على الثاني اي على كون سبب التجوز المخالفة الثانية
فان المجازية في الضمير لازم البتة على هذا التقدير لانه غير راجع الى العموم الموضوع له المرجع والظاهر الاول اي كون سبب التجوز مخالفة المراد وعلى
هذا اللزوم المجازية فيه ممنوع بل اذا خص العام يبقى الضمير حقيقة لرجوعه الى المراد بالمرجع فتدبر امام الحرمين ومن تابعه قالوا حقيقة الضمير تقتضي
الاتحاد بينه وبين المرجع فيلزم من خصوصه مع عموم المرجع المخالفة بينهما اقول في الجواب اللازم مما ذكروا المجازية احدهما من العام او الضمير
لا على التعيين لا تخصيص العام على المخصوص لان غاية ما لزم من المخالفة مجازية الضمير مع بقاء العام على الحقيقة ومن التخصيص كونه حقيقة او العام
مجازاً ولا اولوية فافهم واما الجواب كما في شرح المختصر بانه اي الضمير كاعادة الظاهر ولا يلزم من التجوز في الثاني التجوز في الاول ولا يعد هذا
مخالفة فكذا الضمير لا يعد مخالفاً اذا رجع الى البعض فلا يخفى ما فيه لا كما في شرح الشرح من انه يمنع ذلك اي كونه كاعادة الظاهر لانه مقابلة المنع بالمنع
كذا في الحاشية بل بما في شرح التلخيص من ان الظاهر من الضمير اعادة لعينه فرجوعه الى البعض يلزم المخالفة قطعاً دون الظاهر فانه ليس باعادة فلا
مخالفة فتدبر ولك ان تجيب بانا سلمنا المخالفة وغاية ما لزم منه مجازية ولا اولوية لان مجازية احدهما متعين والضمير يكثر فيه التجوز من الظاهر
فيحمل ويبقى الظاهر على الحقيقة ولك ان تقرر كلام شارح المختصر بان مقصوده انه كاعادة الظاهر في انه عين الاول حقيقة ولا يكون التجوز
فيه قرينة التجوز في الاول فكذا الضمير فافهم مسئلة القياس مخصص عند الائمة الاربعة على ما يشهد به مسائلهم الفرعية والاشعري وابي هاشم
وابي الحسين المعتزليين الا ان عندنا يخصص بعد التخصيص بغيره لان مخصوص البعض ظني عندنا بخلاف ما قبل التخصيص فانه قطعي لا يصلح القياس
مخصصاً له خلافاً للباقين فان قلت القياس انما يكون بنظر المجتهد فلو كان مخصصاً يلزم تراخي المخصص قال لا نسلم ان القياس مخصص حقيقة وانما هو مظهر له
والمخصص حقيقة هو النص فلا يلزم التراخي قال في الحاشية هذا مسلم اذا كان اصله مخرجاً واما اذا لم يكن مخرجاً فلو كان مظهراً لكان ينبغي ان يخصص به
العموم ابتداء ووجه المؤاخذة بالقياس على عمل الصحابي فانه يخصص ابتداء ولك ان تقول ان اظهار القياس مبني على عدم معارضة النص القطعي
الدلالة اياه كما سيأتي ان شاء الله تعالى في شروط القياس وههنا العام اذا كان غير مخصوص نص قاطع مخالف للقياس فيبطل القياس
فلا يصلح مظهراً على ان عمل الصحابي دال على انه هناك قرينة حالية مخصصة وهو الظاهر او سمع نصاً فاسخاً بخلاف ما نحن فيه وبهذا يندفع ما قيل ان عمل
الصحابي خلاف العام انما يكون مخصصاً لكونه حجة مخصصة ويحتمل ان يكون حجة القياس فيثبت تخصيص القياس ابتداء وجه الدفع ان عدالة الصحابي
مرشدة الى انه لا يترك العمل بخلاف النص القاطع الا لعذر قطعية التخصيص القرينة حالية او مقالية لا القياس وانه فتدبر ثم ههنا اشكال آخر
وهو ان هذا انما يتم اذا كان النص الاصل مقارناً للعام على رأينا وهو غير لازم بل يجوز تخصيص المخصوص البعض ثانياً من غير ملاحظة مقارنة
الاصل للعام والجواب ان هناك عمل بارجح الدليلين عند المعارضة فان القياس ارجح في الدلالة من العام المخصوص كما تقدم وقد عارضه

فيعمل

فيعمل به ويترك العام لقدره وهو المعنى من التخصيص لا ان هذا القياس او اصله قرينة على ان المراد به البعض وكيف يصلح قرينة ما لا يعلم وجوده عند
الخطاب فتدبر قال ابن سريج من الشافعية ان كان القياس جليا يخصص والا لا وقيل ان كان اصله مخرجا من ذلك العموم جاز تخصيصه والا
لا وقيل يخصص ان كان اصله مخصصا للعام او ثبتت علته بنص من الكتاب او السنة او اجماع او ظهر قرينة جزئية على ترجيح القياس والا يكون شيء من
هذه الاشياء فالعمل لعموم الخبر واجب واختاره ابن الحاجب من المالكية والجبائي من المعتزلة يقدم العام مطلقا سواء كان مخصوصا من قبل اولا
ولا يرى صحة تعليل المخصص ايضا والقاضي والامام توقفا في العمل الى ان يظهر الترجيح والامام حجة الاسلام الغزالي يأخذ الاعتبار بارجح الظنين
ان كان في القياس يخصص به وان كان في العام يترك به وان تساويا فالوقف لازم لنا الاشتراك في الظنية ثابت والتفاوت في الظنية
قوة وضعفا غير بالغ من التخصيص لرجحان الجمع بين الدليلين فانه اولى من الاهدار فالتخصيص وان كان مرجوحا لكن يرجح لاستلزامه الجمع كما تقدم
في التخصيص بالمفهوم وفيه اشارة الى دفع ما يتوهم وروده من ان العام وان كان ظنيا لكن الظن الحاصل به فوق الحاصل بالقياس ثم هذا الدفع
ليس بشيء فان تقديم القوي على الاضعف اصل متاصل وبديهي ولعله يكون مجمعا عليه واما رجحان الجمع فلا يفيد القوة في التخصيص فانه بعد
ثبوت المعارضة والكلام فيه فانه لا تعادل والتعارض فرعه ولهذا تقدم الترجيح على الجمع في التعارض فتدبر والحق ان يقال دلالة القياس
راجحة اما عندنا فلان الكلام في مخصوص البعض وقد تقدم ان دلالته اضعف من القياس وغير المخصوص لا يجوز تخصيصه اصلا واما عند غيرنا
فلان العمل به قبل البحث عن المخصص لا يجوز عندهم بخلاف القياس فان العمل به لا يتوقف على البحث بالمعارضة فهو اقوى من العام فافهم هكذا ينبغي
ان يفهم هذا المقام فاندفع ما قيل في رد تخصيص غير منصوص العلة العلة المستنبطة اما راجحة على العام او مساوية له او مرجوحة عنه
فالتخصيص على احتمال هو راجحية العلة دون احتمالين آخرين والواحد لنصف الاثنين والراجح الاغلب فالراجح العدم للتخصيص لكونه على احتمالين
وجه الاندفاع انا لا نسلم ان التخصيص على احتمال واحد فان رجحان الجمع توجب ان يكون على احتمال المساواة ايضا بل على المرجوحية ايضا ويرد
عليه ما مر من ان تجويز تخصيص الاقوى بالاضعف مكابرة ورجحان الجمع انما هو عند التعادل فالحق في الجواب ما تقدم ان القياس راجح على العام
المخصوص عندنا وعلى العام مطلقا عند غيرنا فتدبر وعلى انه لو وجب لبطلان التخصيص سواء كان بالقياس او النص او قرينة اخرى لان التخصيص
بكل مخصص اما راجح او مساو او مرجوح آه ولا يبعد ان يقال المظنة لا تعارض المائنة فان التخصيص واقع بخلاف التخصيص بالقياس المستنبط العلة فتامل فقول بعضهم
الاعتبار في الاغلبية لغلبة الافراد فما يكون افراده اغلب فهو ارجح لا لغلبة الاحتمال والثاني اي غلبة الاحتمال لا يستلزم الاول اي غلبة الافراد كالامكان
والوجوب والامتناع فان افراد الاول اكثر من الاخيرين مع كونها احتماليين فيجوز ان يكون افراد العلة الراجحة اكثر ويكون الترجيح للتخصيص فافهم وتمسك ابن الحاجب
بان القياسات اذا كانت كذلك اي منصوص العلة او مجمعا عليها او كان اصله مخرجا نزلت منزلة نص خاص معارض للعام فيخصص بها للجمع بينهما
وكذا اذا كانت قرينة مرجحة القياس لان العمل بالراجح واجب وهذا الايراد في التخصيص ابتداء على رأينا لانه وان كان بمنزلة نص خاص لكنه بمنزلة مظنون الدلالة والعام
قطعي فيضمحل القياس في مقابلته فافهم ولا يخفى انه لا يدل على عدم التخصيص لغيرها من الاقيسة فتامل ذلك لعدم الدليل على جواز التخصيص لغيرها وكلما
عدم فيه دليل يجب نفيه وهو غير سديد لان عدم الظفر بالدليل لا يدل على عدمه في الواقع ولا عدم المدلول لعدم المدلول فيه نقول ان الجمع بين الدليلين حين
التعارض هو الدليل مطلقا سواء كان كذلك او لم يكن فان القياس دليل مطلقا سواء كان علته مستنبطة او منصوصة فيجب الجمع بينه وبين العام
وقد تقدم ما فيه رداً واحكاما واحتج الجبائي اولا بان القياس اضعف من الخبر لان القياس يتوقف على امور كثيرة من حكم الاصل وعلته ووجودها
في الفرع وخلوها عن العارض والكل مظنونة فيها شبهة بخلاف الخبر فان الظن فيه في شيئين السند والدلالة فلو خص به الخبر لزم ابطال الاقوى بالاضعف

وهو خلاف المعقول والجواب ان كلا المتقدمتين من ضعف القياس ولزوم ابطال الاقوى بالاضعف ممنوعان اما الاول فلما سيجئ في السنة
ان شاء الله تعالى كيف وقد بينا سابقا ان ضعف العام المخصوص لا بالذات بل لقعف افادته على حكم المخصص المقارن للتعليل المورث للشبهة فهو ضعف
من الحكم الثابت بالتعليل وغير المخصوص اقوى البتة لا شك فيه ولا يجوز تخصيصه به واما عند غيرنا فهو العمل به الا بعد البحث عن المخصص بخلاف
القياس فتامل اما الثاني فلان التخصيص ليس ابطالا بل جمعا وان اريد بالابطال ما يعمه فيمنع بطلانه وفيه انه ان اريد بذا المنع مكابرة لان التغير
الاقوى بالاضعف خلاف المعقول والجمع ليس الا اذا ثبت التعارض والاضعف لا يعارض الاقوى فتدبر والجواب ثالثا وانما قال
ثالثا لان الاول منحل الى جوابين منقوض تخصيص خبر الواحد للكتاب فانه اقوى منه وتخصص المفهوم للمنطوق اما النقض تخصيص خبر الواحد فنعم
واولا ان الخبر ظني الثبوت وعام الكتاب ظني الدلالة فتقاد لا وان ادعي القوة في ظن عام الكتاب على خاص الخبر فلا بد من البيان واما النقض
بالمفهوم فوارد وقد مر العذر فتذكر واحتج الجبائي ثانيا بحديث معاذ وهو ما روى احمد وابو داود والترمذي عنه ان النبي صلى الله عليه وعلى
آله واصحابه وسلم لما بعثه الى اليمن قال صلى الله عليه وآله كيف تقضي اذا عرض لك امر فقال اقضي بما في كتاب الله قال فان لم يكن في كتاب الله قال فبسنة رسول الله صلى الله عليه
وآله واصحابه وسلم قال فان لم يكن في سنة رسول الله قال اجتهد برائي ولا آلو قال فضرب في صدري فقال الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضى
به رسول الله وهو حديث صحيح وفي التيسير قال الترمذي غريب واسناده عندي ليس بمتصل قال البخاري لا يصح لكن شهرته وتلقي الامة بالقبول لا يقعده
عن الحجية والباقلاني والطبري واشار الى وجه الاستدلال بقوله فانه قدم الخبر على القياس وصوبه صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم والجواب آخر
السنة عن الكتاب مع جواز تخصيصها له بالاتفاق فالحجة منقوضة به والضمر لا يدل على امتناع التخصيص به عند التعارض فانه اذا جوز التخصيص
فلم يوجد الحكم في السنة عند وجود القياس المخصص المعارض واحتج الجبائي ثالثا دليل القياس انما هو الاجماع ولا اجماع عند المخالفة اي عند مخالفة
القياس عام الكتاب او السنة للمخالفة اي لوجود خلاف الائمة فيما بينهم واذا انتفى الاجماع انتفى دليل حجية القياس فلا يصلح معارضا للعام
فلا تخصيص والجواب لا نسلم ان دليل القياس فلا الاجماع فقط بل قد ثبت لغيره اي لغير الاجماع كما سيلوح لك في القياس ثم اذا اثبت به اي لو سلم
ثبوته به ثبت احكامه ضرورة ومنها الجمع عند التعارض فالخلاف فيه كالخلاف في الاجماع لان الاجماع على الملزوم اجماع على اللازم والخلاف
في اللازم خلاف في الملزوم هذا انما يتم لو سلم الجمع التعارض بين القياس والخبر العام حتى يكون الجمع من لوازمه فالاولى ان يقال الخلاف
حادث والاجماع على الحجة اجماع الصحابة ولم ينقل عنهم رد القياس لمخالفة العام المخصوص فتامل فيه واجيب في المختصر بان ثابت العلة بالنص
او الاجماع ومخصص الاصل يرجعان الى النص وهو حكمي [illegible] الواحد [illegible] جماعة فالتخصيص بالقياس انما هو وان ترجح ظن التخصيص لقرينة المقام
يجب العمل به للاجماع على اتباع الراجح وصار التخصيص ما جاء فيه ان الرجوع الى ذلك النص جار في جميع الاقيسة فان العلة المشتركة موجودة
في كل قياس فيتناوله النص ويلزم ان يجوز التخصيص لكل قياس [illegible] مذهبه فانه لا يجوز بالمستنبط الا اذا اعانته قرينة جزئية الا ان
يقال ان النص المذكور محمول على ما يكون [illegible] العلة [illegible] اللازم من النص المذكور العموم للحكم بالنسبة الى المكلفين فقط
فانما يصح رجوع قياس [illegible] الى [illegible] العمل على العمل [illegible] جار في جميع الاقيسة الا ان تخصيص بذلك وفيه تكلف صريح اقول
وقيل ان النص المذكور بعموم [illegible] الحكم [illegible] واحد فانه [illegible] النص المذكور يكون احد المكلفين مثل الآخر في
[illegible] الحكم [illegible] لم يكونا من المكلفين لم يعد من الصلوة فتامل

فصل [illegible] مع قيد الوحدة المبهمة وفي الجمع الجماعات

مع قيد الوحدة والانتشار فدخل فيه الجمع المنكر فالمعهود ذهنا منه لانه دال على الفرد المنتشر الغير بخلاف نحو اسامة من اعلام الاجناس فانها يدل على
الجنس من حيث هو وسائر المعارف من المضمر مطلقا والموصولات والمعرف باللام وبالاضافة الا اذا قصد منها معهودا ذهنيا واسم الاشارة مطلقا
وبخلاف كل عام ولو كان نكرة نحو كل رجل ولا رجل في النكرة المنفية والكان عند المعا لفرد المنتشر والعموم انما لزم عقلا ضرورة للزوم انتفاء كل فرد
بانتفاءه لكن دلالته ليس عليه فقط بل عليه مع العموم والمراد بالدلالة على الفرد المنتشر مع عدم العموم ضرورة ان المطلق من اقسام الخاص فبين النكرة
والمطلق عموم من وجه لتصادقهما في نحو رقبة والتفارق من جانب الاول في النكرة العامة ومن جانب الثاني في المعهود الذهني والمقيد ما اخرج
عن الانتشار بوجه ما ولعل المراد ما اخرج عن الانتشار بقيد مستقل نحو رقبة مؤمنة فيخرج المعارف لا محالة وان اخرجت عن الانتشار بوجه ما لكن
ليس الاخراج بقيد مستقل فتدبر وقال جماعة ومنهم الامام الرازي من الشافعية وصدر الشريعة منا المطلق الدال على الحقيقة من حيث هي فعلى
هذا دخل فيه المعرف بلام الجنس والطبيعة وهذا مبني على جعل النكرة موضوعة للمهية لان رقبة مطلق اتفاقا بيننا وبينهم فلو لم يكن للمهية لخرجت ثم اشار الى
منشاء زعمهم بقوله وهم نظروا الى القضايا الطبيعية المحكوم فيها على الطبيعة من حيث الاطلاق ومهملة المتقدمين المحكوم فيها عليها من حيث هي والمصادر
الغير المنونة نحو رجعى وذكرى وعلم الجنس فهذه كلها يقصد فيها الطبيعة في الموضوع لها ولنا القضايا المحصورة ومهملة المتاخرين المحكوم فيها على الافراد
مع بيان الكمية او لا والمصادر المنونة واسم الجنس المقصود فيها الافراد دون الطبيعة فكلها كثيرة كثرة لا نسبة لها بمقابلها فالمتعارف للافراد
وهو منشاء التبادر وهو علامة الحقيقة ومناط الغرض اجدر بالاعتبار والصق بالمقام ولا شك ان الغرض انما يتعلق في المحاورات في الموضوع
لها هذا وقد سبق ان مذهب اهل العربية ان الالفاظ موضوعة بازاء الطبائع من حيث هي والوحدة والانتشار انما جاء من التنوين فح لقائل
ان يقول ان غاية ما لزم مما ذكرتم ان المتبادر في الاطلاق هو الافراد وهو مسلم لكن لم لا يجوز ان يكون الدلالة عليها مثل دلالة المركبات
بان يدل اللفظ على الطبيعة والتنوين على الانتشار فيفهم فرد منتشر فلا تقريب والكان المدعى هذا النحو من الدلالة فالنزاع ليس الا في اللفظ
وشيد اركانه بانه يلزم ان يكون المعرف بلام الجنس مجازا وكذا المفعول المطلق الذي للتاكيد وكذا النكرة الواقعة اخبارا لان المراد منها
المهية والتزامه لعبيد ثم انه يلزم عليهم في المفعول المطلق والاخبار خلو لفظ من معنى فان التنوين موضوع للوحدة المنتشرة وقد استعمل اللفظ
في الجنس الذي هو معناه للفظ بدونه وايضا يلزم عليهم ان لا يكون الجمع المعرف باللام والاضافة موضوعا للعموم مع انه هو المتبادر والحق عليه
فالظاهر ان النكرات موضوعة للفرد المنتشر والتنوين يدخل للغراض آخر واستعمالها في الطبيعة من قبيل التجريد وهو شائع ومنه المفعول المطلق
للتاكيد ولهذا لم يحمل مشائخنا في نحو انت طالق طلاقا عليه لان التجريد لا يكون الا مع قرينة صارفة واما المعرف باللام اذا اريد به الطبيعة مجاز
البتة لانه انما يرادا اذا لم يكن هناك استغراق وهو آية المجازية وقد سبق فتذكر **مسئلة** اذا ورد المطلق والمقيد فلا يخلو اما ان يكونا
في الحكم او السبب والاول لا يخلو اما ان يختلف الحكم او يتحد والثاني لا يخلو اما ان يكونا منفيين او مثبتين والثاني اما ان يتحد السبب او يختلف فهذه
خمسة اقسام والمصنف بين حكم كل قسم فالقسم الاول هو ما يكونا في حكمين مختلفين ما اشار اليه بقوله اذا اختلف حكمهما كما اذا قال اطعم فقيرا واكس
فقيرا تميميا لم يحمل المطلق على المقيد وهو ظاهر الا ضرورة مثل اعتق رقبة لا تملك رقبة ولا يكون له مورث يمكن اخذ الميراث عنه ولا تملك
الا رقبة مؤمنة فان التملك من لوازم الاعتاق فالنهي عنه نهي عن الاعتاق ثم ينبغي ان يفصل ههنا ايضا بان الثاني ان تراخى نسخ والا فتم
على نحو التخصيص ونقل الآمدي ومن تبعه الاتفاق فيه بين الحنفية والشافعية مطلقا سواء كان سبب الحكمين واحدا ام لا ونقل العراقي على
ما في بعض شروح المنهاج عن اكثر الشافعية الحمل في صورة اختلاف الحكمين لكن لا مطلقا بل عند اتحاد السبب ونقل له بالوضوء والتيمم نظرا

اليد فان اليد مقيد في آية الوضوء بالغاية في قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق ومطلق في آية التيمم في قوله تعالى فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه فقيدت في التيمم بالمرافق ايضا ثم تخطئة بان الشافعية لا يريدون التيمم الى المرافق بل الى الكوع كما روي عن الامام ابي حنيفة في رواية الحسن وهو مذهب احمد وجمهور المحدثين غير صحيحة لان الصحيح في القول الجديد له ان المسح في التيمم الى المرافق كما عن ائمتنا في ظاهر الرواية فان قلت اذا صح نقل الآمدي لكونه اوثق من العراقي ويقبول نقله الشافعية فما حجة الاستيعاب الى المرافق قلت حجتهم ان الخلف كالاصل ويرد عليه ان هذا في مقابلة النص المطلق ويمكن ان تقرر ان اليد حقيقة الى الابط وهو ليس بمراد بالاجماع ولا يصح ايضا ارادة الاطلاق بان يراد به بالمطلق فعليه مسح اليد وهو مسح جزء من اجزاء اليد والا جزء نحو مسح جزء من اجزاء الذراع من غير مسح الكف والاصابع وهو خلاف الاجماع فلا بد من ارادة لبعض معين وهو مجهول فيكون مجملا فيتبع ما صح من رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم انه مسح الى المرافق في رواية الحاكم رواية الموصوف بيانا له لان الخلف كالاصل فان قلت لم لا يجوز ان يكون ما روى عمار من المسح الى الكوع بيانا ويكون المسح الى الذراع فضيلة بل هذا اولى فان ما روى عمار رضي الله عنه في ورجحه وفي هذا تخلص عن التعارض قلت الم تر امير المؤمنين عمر لم يقنع بقول عمار بل روي عنه انه قال اتق الله يا عمار فتامل فانه موضع تامل والقسم الثاني وهو ما يكونان في حكم واحد مع اتحاد السبب ويكونان منفيين فاشار اليه بقوله وان اتحد الحكم مع اتحاد السبب فان كانا منفيين عمل بهما اتفاقا ولا يحمل احدهما على الآخر لانه لا تعارض لامكان العمل كما في قول في الظهار لا تعتق مكاتبا ولا تعتق مكاتبا كافرا فانه يمكن العمل بالكف عنهما وفي شرح المختصر هذا من العام لان النكرة تحت النفي تعم لا من المطلق فهو من باب آخر وهو افراد فرد من العام وقد علم فيما سبق انه لا يخصصه الا من جهة مفهوم الصفة فعلى هذا ينبغي ان يخص عند الشافعية مع انه لا يخص اتفاقا فافهم وفي شرح الشرح هذا مناقشة في المثال وليس هذا من داب المحصلين والمثال المطابق لا تعتق المكاتب من غير استغراق بل معهودا ذهنيا كما في اشتر اللحم اقول شرح المقصود من الاعتراض ان نفي الحصة المحتملة الذي هو في معنى المطلق يعم كالنكرة فكل نكرة او معهود ذهني تقع تحت النفي فهو يكون نفيا للحصة المحتملة فيعم فليس مناقشة في المثال بل في الاصل وما ذكره في المثال فيه ان المعهود ذهنيا كالنكرة حكما يعم تحت النفي فهو ايضا من باب العام وهذا غير وارد فانك قد عرفت ان حقيقة النكرة المنفية وان كان لنفي جميع الافراد ولكن قد يستعمل في نفي الوحدة ايضا نحو ما جاءني رجل بل رجلان وقد صرح المعربون فيها ان النكرة المنفية بغير لا الجنسية ليست نصا في العموم فيمكن ان يراد بها نفي الحصة المحتملة مع صفة الوحدة فلا ينافي تحققها مع [illegible] فهي بهذا ليس من العام وهو مراد شارح الشرح ولهذا زاد قوله من غير استغراق غاية ما في الباب ان هذا الاستعمال يكون مجازا لا ضير [illegible] ههنا شيء هو ان النهي عن المطلق المنتشر لا يوجب حرمة الاتيان بالجميع بل له الاتيان بالكل الا الواحد فالنهي عن المطلق من جهة الانتشار يستدعي الكف عن الواحد من افراده وتحقق الامتثال باتيان المقيد والكف عن واحد مما عداه والنهي عن المقيد يستدعي ان لا ياتي بواحد من افراده الكائنة وان لا ياتي به انما يمكن له افراد كثيرة ففي الاتيان به او جميع افراده ياثم فحينئذ لا يمكن العمل بهما فلا بد من الحمل او النسخ لا في المنفيين فلا بد من ارادة العموم فليس من هذا الباب فالاولى ان المراد بالمطلق ما لا يكون فيه قيد وان كان عاما وبالمقيد ما فيه قيد فلا يضر كونه عاما والبحث وان [illegible] لكن كرر لزيادة الفائدة ثم انه لم يذكر بحث افراد فرد من العام في كتب مشائخنا الكرام كاصول الامام فخر الاسلام ونحوها فالاحرى الحمل على ما علمنا ولم يذكره تمثيل اختلاف السبب بالاطلاق والتقييد ايضا كما سيظهر ان شاء الله تعالى فتدبر القسم الثالث وهو ما اذا وردا مثبتين في حكم واحد مع اتحاد السبب نبه عليه بقوله وان كانا مثبتين فان وردا معا والسبب واحد حمل المطلق عليه اي يراد بالمطلق المقيد ضرورة ان السبب الواحد لا يوجب المتنافيين من الاطلاق والتقييد في وقت واحد ولو لم يحمل يلزم ذلك فالمعية قرينة البيان كما في التخصيص وفيه اشارة الى ان الحمل انما هو اذا كان الحكم الايجاب دون الندب او الاباحة اذ لا تنازع في اباحة المطلق والمقيد بخلاف الايجاب فان

ايجاب المقيد يقتضي ثبوت المواخذة بترك القيد وايجاب المطلق اجزاءه مطلقاً كقوله تعالى فصيام ثلثة ايام مع قراءة ابن مسعود فصيام ثلثة ايام متتابعات فيحمل
المطلق على المقيد ومن ثمه قال اصحابنا بوجوب التتابع في صوم كفارة اليمين لان قراءة ابن مسعود مشهورة تلقتها الصدر الاول بالقبول فيقيد به مطلق
الكتاب وانما لم يحمل الشافعي رحمه الله تعالى ههنا لان القراءة الغير المتواترة مشهورة كانت ام لا ليست حجة فليس ههنا مقيد حتى يحمل عليه المطلق فتدبر
كذا في التلويح وان جهل التاريخ فكذلك اي يحمل المطلق على المقيد لعدم الترجيح للاصل بالحكم بالتاخير حتى يكون ناسخاً فيحمل على المقارنة فيترجح البيان
والتقييد للمطلق ههنا والاظهر المطابق لاصولنا ان هذا من قبيل العمل بالمقيد والتوقف فيما عداه من افراد المطلق لمعارضته وجوب المقيد اجزاءه فيحتاط في العمل
فيعمل بما يخرج عن العهدة بيقين وهو المقيد فانه لو كان الواجب المطلق لكان المقيد مجزياً ولو كان المقيد فهو البتة ويترك العمل بما سواه وهذا مراد
مشائخنا بحمل المطلق على المقيد والحمل على المقارنة لا كما يحمل الشافعية فانه من قبيل المجاز وليس قرينة عليه وان المقيد غير معلوم المقارنة فيحتمل
ان يكون ناسخاً له او منسوخاً عنه فالاحتمال قرينة التجوز فافهم وان علم التاخر فالمقيد المتاخر ناسخ للمطلق بالزيادة عندنا اي ايجاب للقيد ورفع للاطلاق
المراد اولا اي ايجابه فلا يجزئ غير المقيد من افراد المطلق وقد كان مجزياً قبل وعند الشافعية المقيد المتاخر مخصص المطلق اي بين ان المراد بالمطلق هو المقيد
من الابتداء وابطل الطريق الثاني اي حمل المطلق على المقيد بمعنى حمل المطلق على المقيد اما اولا فلما اقول المطلق حقيقة في الاطلاق ولا شيء من الحقيقة يترك
الا بدليل صارف عنها فالمطلق لا يترك اطلاقه الا بدليل صارف ولا دليل صارف عنه لانه لو كان فاما المقيد المتاخر وغيره والثاني باطل اذ غير المقيد مفروض
الانتفاء فان الكلام فيما لا صارف عن الاطلاق سوى المقيد والاول ايضاً باطل لان الدليل الصارف يجب ان يكون في زمان التكلم به والمقيد معدوم في زمان
الاطلاق فرضاً وهذا عدم قد انعدم صفة وهي الدلالة فاذن لا دليل على التقييد اصلا فالعلة التامة للاطلاق من المقتضي وهو كونه حقيقة وعدم
المانع وهو الدليل الصارف متحققة في زمان الاطلاق فالاطلاق ثابت غير متروك فاذا جاء المقيد نسخه وزاد التقييد فافهم فانه الصواب ولا تلتفت الى
ما يمكن ان توهم من ان وجود المقيد ولو متاخراً قرينة فليس العلة التامة موجودة فان هذا مكابرة وهل هذا الا كما يقال بكفاية وجود قرينة ارادة المجاز
الى آخر العمر فافهم ولنا ثانياً الحمل فرع الدلالة يعني حمل المطلق على المقيد فرع دلالته عليه ولا دلالة للمطلق على الخصوص باحدى الدلالات الثلث وهو ظاهر حتى الدلالة
المجازية ان كانت من الالتزام فهي منتفية لعدم قرينة بها ينتقل الذهن عن الاطلاق الى الخصوص واذا لم يصح الحمل فيبقى الاطلاق مراداً فيرفعه المقيد
فافهم واجيب في المختصر بانه لازم عليكم اذا تقدم المقيد على المطلق لانه لا دلالة للمطلق عليه فلا يحمل مع ان الحمل هناك بالاتفاق فما هو جوابكم فهو
جوابنا وبانه لازم عليكم في التقييد للرقبة بوصف السلامة مع انه مقيد ولا دلالة للمطلق عليه قلت في الجواب عن الاول نلتزم ان المطلق المتاخر
ناسخ للمقيد المتقدم كالعام فاذا تاخر عن الخاص نسخه فالدليل عليه وان دل عليه لكن المدعى غير متخلف فان قلت هذا منع كما نقل عنكم قال وقلتم اتفاقنا
ليس بمطابق لاصولنا فلا يسمع ولم يصح واحد منا به بل قال الامام فخر الاسلام في اشارة ابانه انتساخ آية وجوب الوصية للوالدين بآية المواريث فصار
الاطلاق ناسخاً للقيد كما يكون القيد ناسخاً للاطلاق ولو سلم الاتفاق فنافية فتقدم المقيد ربما يصلح قرينة صارفة فيدل الدلالة المجازية التي هي من الالتزام
فلا يجري فيه الدليل اعلم ان في اقحام كلمة ربما اشارة الى ان كون تقدم المقيد قرينة ليس كلياً بل لا بد من علم المخاطب حين التكلم بالمطلق ولا بد
ايضاً من عدم ارادة رفع التقييد به فليس هو وحده قرينة بل لا بد من انضمام امر زائد فقد ظهر ان الجواب هو الاول فقط وقلت في الجواب عن الثاني
واما السلامة فليست ارادتها تجوزاً فان الرقبة لا تتناول فائتة المنفعة عرفاً كالماء لا يتناول ماء الورد عرفاً وتحقيقه ان الرقبة موضوعة في
اللغة للجزء معين معروف من الانسان ثم اطلق على الانسان مجازاً لوجوده بوجودها وانتفائه بانتفائها لكن لما كان فائتة المنفعة كالكالمعدوم لعدم
الانتفاع به فبقية اطلق على السالم وخصص بالمملوك فالرقبة مع العرف صار للمملوك غير فائتة جنس المنفعة فلا تقييد وليس الامر كما ظن ان الرقبة للعبد

مطلقا فتدبر ولو سلم ان الرقبة مطلقة فقيدت بالسلامة فانتقال الذهن من المطلق الى الفرد الكامل ظاهر والقرينة هي كماله فيه فلها دلالة التزامية مجازية لقرينة
واما فيما نحن فيه فغير المقيد من القرائن مفروض الانتفاء فافهم ولنا ايضا ما تقدم في عدم جواز تاخير المخصص من لزوم التجهيل بل اللزوم ههنا اظهر فان المطلق
خاص وهو قطعي الدلالة فذكره مع غير ذكر موجب للتقييد مع ارادة تجهيل للمراد واضلال فافهم واستدل على المختار بقوله تعالى لا تسألوا عن اشياء ان تبد لكم
تسؤكم الآية فانه يدل على حرمة السؤال عما ليس ظاهرا بل يبقى على الظاهر فيبقى المطلق في زمانه على اطلاقه واستدل ايضا بقول ابن عباس رضي الله عنه
ابهموا ما ابهم الله والمطلق مبهم فيترك على ابهامه واطلاقه فاذا جاء المقيد ينسخه واستدل بان الاطلاق معلوم كالتقييد فلا يترك الاطلاق كما لا يطلق التقييد
فقابل في الحاشية ولا يخفى ان التقييد اذا كان قرينة وبيانا يندفع هذا الوجوه فتدبر اما اندفاع الاول فلان المطلق هناك مقيد بتقييد الشارع فهو ظاهر
فلا ينافيه الآية فانه نهي عن السؤال عن المسكوت الغير الظاهر وهذا ليس بشيء فان المقيد لم يكن في زمان الاطلاق وكان مسكوتا فحمل المطلق على المقيد
اعتبار للمسكوت الغير الظاهر واعراض الظاهر والنص ينهى عنه فتدبر واما اندفاع الثاني فلانه لما كان بيانا لم يبق المطلق مبهما فلا يدخل تحت قوله
وهذا ايضا ليس بشيء فان البيان لم يكن حين الاطلاق فهو مبهم فيجب الحمل على ابهامه ثم من الاعاجيب ما في التلويح ان المحصل لا يرى قول الصحابي حجة في
الفروع فكيف في الاصول فلا حجة في قول ابن عباس لا ادري ما اراد فانه وان ابى عنه من حيثية الصحبة فلا اقل انه اهل لسان فصيح فقد اخبر بما
يعني فيقبل قوله وكيف لا يقبل وهو مستند اهل العربية قاطبة ولئن تنزلنا فليس ادنى حالا من سيبويه واشباله فافهم واما اندفاع الثالث فلان
الاطلاق ليس معلوما لكون التقييد قرينة صارفة وهذا ايضا ليس بشيء لانعدام مازعموه قرينة صارفة حين الاطلاق الشافعية قالوا اولا كما في
المنهاج في الحمل اي حمل المطلق على المقيد عمل بالدليلين وفي النسخ ابطال لاحدهما والعمل بهما خير من اهدار احدهما قلنا قولكم في الحمل عمل بالدليلين ممنوع
بل فيه اهدار للمطلق وعمل بالمقيد فان العمل بالمطلق لمقتضى الاطلاق واجزاء كل فرد منه فقد انتفى بل في النسخ عمل بهما في زمانين فهو اولى فان قلت
انهم ارادوا الان في الحمل عملا بدليل الاطلاق باعتبار التجوز ولدليل التقييد في معناه قلت هذا النحو من العمل بالدليلين انما هو عند الضرورة وعدم
امكان العمل بهما في تمام مدلوليهما وههنا العمل بهما في تمام مدلوليهما ممكن في زمانين فافهم ولا تنزل وقالوا ثانيا فيه اي في الحمل الاحتياط فان المطلق ساكت
عن القيد فيحتمل ان يكون مرادا والمقيد ناطق به فلا يحتمل عدم الارادة وبالعمل بالمقيد يخرج عن العهدة بيقين فيجب حمل الساكت على الناطق للاحتياط
قلنا اولا التقريب اتم في النسخ كذلك لانه ايضا موجب للعمل بالمقيد وفيه الخروج عن العهدة واما ان هذا المقيد مراد من بدء الامر ام ثابت لعدم ورود
المقيد فهذا الامر لا يدل عليه الدليل ولو قيل البيان اسهل من النسخ فيحمل عليه قلنا لا نسلم ان البيان اسهل في الكلامين المستقلين المتعارضين
والاستدلال بندرة النسخ من البيان لا يكاد يصح في المستقلين بل الاكثر فيهما انتساخ احدهما من الآخر فافهم ولو سلم اسهلية فهو اذا لم يكن مانع عن البيانية
وعدمه ممنوع بل عدم القرينة مانع فانه موجب له كما على الحقيقة فافهم وثانيا اقول ما ذكرتم منقوض بالاختلاف حكما كما مر فان الاحتياط لمقتضى ان
يحمل المطلق هناك ايضا على المقيد لان العمل بالمقيد عمل بالمطلق دون العكس مع انه لا حمل عندكم ايضا وفيه شيء فان موضع الاحتياط ليس الا في صورة
التعارض ولا تعارض هناك فلا احتياط ولك ان تدفع بانه لم يكن هناك عندورود الاطلاق تعارض فليس ما نحن فيه ايضا موضع الاحتياط لحمله على المقيد واقول
ايضا منقوض بما اذا كان الاختلاف بالاطلاق والتقييد في السبب كما سياتي فان مقتضى الاحتياط هناك ان لا يحمل فان سببية المطلق لمقتضى الوجوب مطلقا سواء
وجد في ضمن المقيد او غيره وسببية المقيد لمقتضى الوجوب في حال واحد فالاحتياط فيما كان الوجوب فيه اكثر فيجب ان لا يحمل مع انكم تحملون فتدبر وقلنا ثالثا ان الاحتياط انما
يعتبر اذا كان محل الشبهة وههنا الاطلاق كان قبل ورود المقيد معلوما فالعمل بغيره مما كان عليه الا ترى انه لم يجب صوم الشك بل كره عندكم مستقلا
ايضا فافهم وقالوا ثالثا كما في المختصر لو لم يكن المقيد بيانا بل ناسخا لكان كل تخصيص نسخا لانه مثله فان التقييد يخرج بعض افراد البدلي والتخصيص يخرج

لبعض الافراد العام المشمولة اجماعا فلو لم يكن احد الاخراجين بيانا بل نسخا كان الآخر كذلك قلنا الملازمة ممنوعة بل اللازم كون كل كلام مستقل معارض للعام في بعض الافراد نسخا كما ان المقيد المتراخي نسخ ولطلانه ممنوع واما التخصيص المقارن فلكونه دافعا للحكم في البعض لا يكون نسخا كالمقيد اجاب في شرح المختصر بان في التقييد حكما شرعيا لم يكن ثابتا قبل اي قبل التقييد في المطلق ظاهرا اي في التقييد حكم معارض لحكم المطلق واذ هو متاخر يكون ناسخا البتة اما التخصيص فيدفع بعض الحكم الاول فقط من غير افادة حكم معارض لحكم العام والنسخ لا بد له من الحكم في الناسخ فلا يكون نسخا والحاصل منع الملازمة وابداء الفرق وقد يقرر بانه ليس في المطلق حكم المقيد اصلا لا موافقا ولا مخالفا ولا تخالف توجيها اليه ما في التحرير انه يبتنى على طريقة الفريقين اما طريقة الشافعية فلان المطلق محمول عندهم على المطلق فعنه حكم المقيد واما طريقة الحنفية فلانه لو لم يكن حكم من قبل فاي شيء ينسخ وفي صورة وجوب الحمل الحكم ظاهر وقد يجاب عنه بان العام متضمن للحكم كل فرد واما المطلق فانما يوجب الحكم فيه نفسه من غير تضمن لحكم التقييد فافهم قيل في حواشي مرزا جان في التخصيص ايضا حكم جديد مخالف لحكم العام لم يكن فيه فلا فرق مثل اكرم العلماء ولا تكرم زيدا وهو عالم اقول يحصل الفرق بين التقييد والتخصيص ان التقييد من حيث هو يقتضي ايجاب شيء زائد على المطلق فيصلح ناسخا واما التخصيص فهو من حيث حقيقته لا يقتضي الايجاب اصلا بل انما يقتضي الدفع لبعض الحكم فقط الا ترى الاستثناء تخصيص ولا حكم فيه عند جماعة من الحنفية واذا لم يكن التخصيص مقتضيا لحكم فهو بحقيقته لا يكون نسخا لانه اثبات حكم لم يكن من قبل بل كان مخالفه واذ تحقق الفرق فلا مماثلة بينهما وهذا ايضا غير واف فان التخصيص عندنا ليس الا الكلام مستقل مفيد للحكم في بعض افراد العام بما يعارض حكم العام في ذلك البعض فهو ايضا مفيد لحكم لم يكن واما الاستثناء فليس تخصيصا اصلا لكن تنزلنا قلنا انه لا شك ان بعض التخصيصات مفيدة لحكم العام فيلزم ان يكون نسخا وهو كاف للاستحالة واما ان التخصيص بحقيقته لا يقتضي حكما فلو سلم لا يضرنا وانما يضر لو ادعينا كونه بحقيقته ناسخا وانما ندعي كونه ناسخا في الجملة ولو باعتبار الخصوص فالحق في الجواب هو الاول فاحفظ القسم الرابع هو ما اذا كانا في حكم لكن في سببين فنبه عليه بقوله اما ان اتحد السبب مع كون الحكمين واحدا كاطلاق الرقبة في كفارة الظهار قال الله تعالى والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا وتقييدها بالايمان في كفارة القتل قال الله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة فعندنا لا يحمل المطلق على المقيد اصلا فلا يقيد الرقبة في كفارة الظهار بالايمان بل تجزي الكافرة ايضا وعند الشافعي يحمل واختلف اصحابه فاكثر اصحابه مراده بالحمل الحمل بجامع وهو الصحيح عندهم والحق ان القياس لو تم لا يدل على الارادة لغة وانما يدل على اثبات الزيادة شرعا لان القياس حجة شرعية على ثبوت الحكم لا حجة لغوية تدل على الارادة لغة والثاني لا يستلزم الاول اي الزيادة الشرعية لا يستلزم ارادتها لغة فان قلت القياس مخصص العام بالاتفاق مع كونه دليلا شرعيا يصلح مخصصا لغة فكذا ههنا ولا استحالة في تبيين الدليل الشرعي ارادة المعنى المجازي لغة قلت مسئلة تخصيص القياس العام ايضا شرعية صرح به الشيخ ابن الهمام وتخصيص القياس العام ليس لانه قرينة صارفة موضوعة في اللغة لهذا الصرف كسائر القرائن بل لانه دليل شرعي معارض دليلا شرعيا غير صالح للناسخية والمنسوخية والتعارض في الشرعيات فعلم ان العام غير باق على العموم وكذا التقييد به هذا في التخصيص او تقييد المطلق بهذه الضرورة الشرعية وهو دفع التعارض فليس هذا من اللغة في شيء فتامل فيه تذكر ما اسلفنا في مسئلة تخصيص القياس على رأينا فانه شرعي قطعا اذ حاصله انه يعمل بالقياس بما لا يتناوله القياس ويترك ما يتناوله بمعارضة دليل اقوى هو القياس ثم لعله لا يخلو عن كدر فان هذا انما يصح اذا التعارض ولم يعلم التاريخ عندنا واما الاصح اصل القياس العام فهنا القياس قرينة كسائر القرائن وكذا على راي الشافعية مطلقا فان المراد من العام البعض ومن المطلق المقيد وجعل المزيد القياس قرينة فالتخصيص والتقييد اذا القوي فتدبر وقيل يحمل مطلقا الا المعارض كقيدين متضادين نحو اعتق رقبة عند حلول حادثة واعتق رقبة كافرة عند اخرى واعتق رقبة مؤمنة عند ثالثة فحينئذ لا حمل والا لزم ايجاب متضادين لنا ولا شرط القياس عدم معارضة نص بالعينية القياس ههنا المطلق دال على الاجزاء

مطلقا في هذا المقيد كان او غيره لانه عام بدلا فيتساوى دلالته على كل فرد هذا المقيد كان او غيره والقياس يقتضي عدم الاجزاء الا بهذا المقيد فعارض المطلق القياس فرفع
شرطه فبطل نفسه نافي التلويح ان وجوب المطلق اعم من ان يكون في ضمن وجوب المقيد فلا ينفيه القياس وهو انما ينافي وجوب المطلق بل يؤكده فلم تفت شرطه
ساقط فتدبر وجهه ظاهر فان وجوب المطلق هو وجوب قدر مشترك بين هذا المقيد وغيره ويجزي التواتي به في اي واحد كان في ضمن هذا المقيد او غيره لا وجوب شي من
خصوصياته والقياس يقتضي وجوب هذا المقيد بحيث لا يجزي غيره من افراد المطلق ولا شك في المنافاة فثبت ولا تخبط ولنا ثانيا ان الحكم في الاصل هو عدم اجزاء
غير المقيد وهو ليس حكما شرعيا عندنا فلا يصلح لكونه اصلا للقياس مثلا النص كفارة القتل انما يوجب ايجاب المومنة واما عدم اجزاء الكافرة فبالاصل فلا يصلح هذا اصلا للقياس
ويرد عليه ان التعدي ايجاب القيد وهو حكم شرعي فيلزم ايجابها في امثالها فوجب الحمل وما قال صدر الشريعة ان ايجاب القيد يشتمل على شيئين عدم اجزائه ولا فائدة
في تعديته لان اجزاء المومنة في كفارة الظهار بالنص المطلق والآخر عدم اجزاء غيره وهو الكافرة مثلا فليس في الاصل حكما شرعيا فانه انما يدل على اجزاء
المومنة واما عدم اجزاء الكافرة فبالاصل فغير واف فان التعدي وجوب القيد وكونه بحيث يستحق تاركه العقاب وهذا حكم شرعي فيجب ان يجب في كفارة
الظهار ايضا فلا يجزي غيره المومنة فافهم وتامل فانه انما يرد فيما اذا كان الحكم الايجاب واما اذا كان اباحة فلا كما لا يخفى ثم ههنا وجه آخر دال على عدم الحمل في
كفارة الظهار وغيرها خاصة وهو ان القتل من اعظم الذنوب فيكون ساتره ومكفره اقوى ولا يلزم منه كون ساتر الذنوب التي دونه على مثل تلك
القوة واعترض عليه بان القتل وان كان من اعظم الذنوب لكن القتل الخطاء ليس من الكبائر اذ لا صنع فيه ولا اثم للحديث المشهور وانما وجب الكفارة
لترك التثبت ويجوز ان لا يكون اعظم من الظهار الا فطار في نهار شهر رمضان اعظم من ترك التثبت فان قلت ما قلتم عليكم من ان ساتر القتل
ساتر صغيرة فيجب ان يكون ساتر الكبيرة اقوى ولا اقل من المساواة والاستدلال على اعظمية هذا القتل بنفي الخطاء لوجوب الدية غير صحيح فانه لجبر المقتول
كما اذا اكل مال الغير عند المخمصة يجب عليه الضمان مع ان لا دية فيه لانه يجبر حق المالك وهذا كلام متين ان جرى على طريقة منع الاعظمية الا ان يقال
ان القتل لما كان قبيحا في نفسه اعظم القبيح فترك التثبت فيه اليق من اعظم الذنوب الكبائر فتامل فيه السماوية مطلقا قالوا كلام الله تعالى واحد
فلا يختلف اطلاقا وتقييدا بل يفسر بعضه بعضا فيجب الحمل وهو ليس بشيء وان وحدة الكلام لا ينافي الاختلاف بالاطلاق والتقييد حسب اختلاف
المتعلقات مع انه ينفي النسخ مطلقا مع ان الكلام في الكلام اللفظي ولا شك في الاختلاف القسم الخامس ما اذا ورد في السبب فنبه عليه بقوله ولو كان
الاختلاف تقييدا واطلاقا في سبب الحكم الواحد كادوا عن كل حر وعبد في رواية عبد الله بن ثعلبة روى عبد الرزاق عنه انه خطب رسول الله
صلى الله عليه وسلم قبل الفطر بيوم او يومين فقال ادوا صاعا من بر او قمح بين اثنين او صاعا من تمر او شعير من كل حر وعبد صغير او كبير كذا في الحاشية
مع رواية من المسلمين على ما في الصحيحين عن ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فرض زكوة الفطر من رمضان على الناس صاعا
من تمر او صاعا من شعير على كل حر وعبد ذكر او انثى من المسلمين كذا في الحاشية فلا حمل للمطلق على المقيد عندنا خلافا للشافعي رحمه الله اعلم ان هذا المثال
ليس من باب المطلق والمقيد بل من باب افراد العام وقد مر انه ليس مخصصا فلا يصح من الشافعي الخلاف في عدم التقييد الا ان يقال من المسلمين
صفة تحصيل له مفهوم مخصص فان قلت يجوز ان يراد بالمطلق ما لا تقييد سواء كان عاما او مطلقا وبالمقيد ما اشتمل على التقييد قلت لا يصح هذه الارادة
والا يلزم منه كون افراد فرد من العام مخصصا عند الشافعي رحمه الله مع انه ليس كذلك نعم يصح هذا التاويل في المنفيين فان الحكم هناك عدم الحمل اتفاقا
فلا يلزم منه الا عدم تخصيص فرد من افراد العام وهو موكد لما سبق فتامل فقد ظهر انه لا اعتبار في هذا للشافعية الا الى المفهوم مع ان ههنا فائدة اخرى وهي
زيادة الاعتبار لشأن المسلم اوانه اخرج مخرج العادة فان العادة ان عبد المسلم يكون مسلما فليس هذا من مواضع المفهوم فقد سرنا الاعتبار فانه
في اقرار المطلق على اطلاقه لا يحيط الواجب مع السبب المطلق والمقيد لعدم المنافاة بين سببية المطلق والمقيد فقد يكون للشيء اسباب شتى و[illegible]

للحمل انما يحصل المنافاة واذا انتفى بقي المعاملان على الحقيقة اقول تمامية المطلق في السببية يمنع الاحتياج الى القيد في السببية والا يمنع الاحتياج الى القيد كان المطلق غير
تام في السببية فلا يقتضي الى الوجوب هذا خلف فتمامية المطلق تنافي سببية المقيد فانقلبت عدم الجزء سبب تام لعدم المركب كذا عدم الجزئين فلم يمنع تمامية الاول
سببية الثاني قال ولا ينفع عدم الجزء وعدم الجزئين لان العلة للعدم حقيقة عدم علة الوجود وههنا فردان الغلبة علتين حقيقة حتى يمنع سببية
احدهما للآخر ثم اعلم ان هذا لا يتوجه في المثال المفروض فان ادوا عن كل حر وعبد انما يقتضي سببية كل واحد واحد من جزئيات العبد وكل حر وعبد من المسلمين لا يقتضي
سببية كل واحد من جزئيات مسلميهم فان الحكم في العام على الافراد وانه لا تزاحم في الاسباب فليس ههنا سببية المطلق والمقيد حتى يرد عليه ما ذكر نعم هذا
الايراد يتوجه الى المسئلة القائلة بعدم حمل السبب المطلق على المقيد بجهة عدم التزاحم فتدبر والحق ان الحمل ههنا المقيد على المطلق لا بمعنى ان المراد منه
ذلك فانه ممتنع لانه لغو التقييد بل بمعنى ان المقيد سبب لان المطلق سبب والمقيد مشتمل عليه فسببيته لاشتماله على السبب حقيقة وبينهما بون
بعيد فان الاول من قبيل المجاز وهذا حقيقة الا ان الحكم على المقيد لاجل اشتماله على المطلق فتدبر فانه كلام جيد ويمكن حمل كلام القوم على هذا فان
اطلاق السبب على ما هو مشتمل على السبب الحقيقي شائع كما يقال هذه الدعامة سبب لبقاء السقف فافهم **فصل في الامر** هذا اللفظ اي لفظ الامر المركب
من ا م ر حقيقة في القول المخصوص وهو القول الطالب للفعل حتما مجاز في الفعل بكسر الفاء وقيل هذا اللفظ مشترك بينهما لفظا وقيل هذا اللفظ موضوع
للمشترك بينهما فهو متواطئ وهو احدهما اي الدائر بين الفعل والقول المخصوص لا الفعل الاعم من اللساني وغيره كما قيل لدخول النهي في الامر والاخبار وسائر
الالفاظ ولم يقل به احد قيل انه يلزم على هذا القول كون لفظ الامر في القول المخصوص مجازا ورد بان استعمال الاعم في الفرد ليس من المجاز في شئ
ولك ان تقول ان اطلاق الاعم على الاخص له وجهين احدهما ان يراد به المعنى لكن يقصد منه الاخص لتحققه فيه ولا اشكال في كونه حقيقة وثانيهما ارادة الاخص
بخصوصه بان يطلق اللفظ ويراد به خصوص الفرد ولا اشكال في كون هذا الاطلاق مجازيا واذا تمهد هذا فنقول يلزم تجوز لفظ الامر المستعمل في القول المخصوص
وهو باطل ضرورة لكن لعل القائل بالتواطي يلتزمه لكنه بعيد عن الانصاف فتامل لنا تبادر خصوص القول المخصوص من لفظ الامر عند الاطلاق من دون
قرينة فليس للمشترك والا لتبادر المطلق لا المخصوص ولا المشترك موضوع لهما وما في شرح المختصر لو كان مشتركا لفظيا لتبادر الآخر او لم يتبادر
شئ فمبني على اختلاف الرائين في علامة الحقيقة فمن قائل قال علامتها تبادر المعنى لنفسه ومن آخر قال عدم تبادر غيره سواء تبادر هو ام لا
والحاصل لو كان مشتركا لكان حقيقة فيهما فتبادر الآخر ايضا على الراي الاول او لم يتبادر شئ على الراي الثاني لكن يبقى المناقشة بان الراي
الثاني لم يعتبر عدم تبادر الحقيقي مع عدم تبادر الغير بل ساكت عنه فلا يصح على رايه لم يتبادر شئ فتامل فيه فالاولى ما في الحاشية ان المعنى لو كان
مشتركا بينهما كانا متساويين في التبادر وعدمه لتساويهما في النسبة الى اللفظ قيل في شرح الشرح معناه لو كان مشتركا بينهما لتبادر كل من معنييه خطورا
عند عدم القرينة او لم يتبادر شئ ارادة بناء على عدم عموم المشترك ورد في حواشي ميرزاجان بان التبادر خطورا ليس من علامة الحقيقة لتقدم
لسبق فهم الجزء على فهم الكل وفهم الملكة على فهم العدم مع ان اللفظ ليس حقيقة فيهما وانما خطورا ان اقول الخطور من اللفظ اولا وبالذات للمفهوم
المطابقي لان الوضع للكل بالذات فهو المدلول والخطور للجزء واللازم كالملكة بالواسطة وان كان التحصيل في الخارج او مطلق التصور بالعكس
اذ المراد من الخطور المذكور الخطور من اللفظ بالذات وهذا كما قالوا ان ثبوت الحيوان لزيد بواسطة الانسان وتحصيله مقدم على تحصيل الانسان
وعلة له وقد تحقق في محله فالرد مردود ويمكن ان يكون معناه لو كان مشتركا لتبادر الكل ارادة حال عدم القرينة المعينة عند من يعمم المشترك او
لم يتبادر شئ ارادة عند من لا يعمم فتدبر ثم ان القائل بالاشتراك اللفظي لا يقنع بهذه المقدمات بل يدعي تبادر الكل معا خطورا وبدلا ارادة ويتمسك بان
اهل اللغة لم يفرقوا الكلام معنيه وهم لا يدعون المجازاة فتدبر وما يستدل على المختار اولا بلزوم الاشتراك على تقدير كونه حقيقة في الفعل لكونه حقيقة في

في القول قطعا واذا كان مشتركا فيخل بالفهم وهو رض بالمجاز فانه مخل بفهم المراد ايضا فيلزم ان لا يكون مجازا فيه فلتقدم الترجيح ثم ان هذا الاستدلال
لا ينتهض على القائل بالاشتراك المعنوي كذا في التحرير ولعل المستدل ظن بطلان القول به ضروريا فانتفض الابطال الاشتراك اللفظي فافهم ويستدل ثانيا
بعدم الاشتقاق منه باعتبار المعنى الثاني فلا يقال امرا وآمر او مأمور كما يقال آكل وأكل ولو كان حقيقة فيه لصح الاشتقاق كسائر الحقائق اقول انما يتم لو كان الامر بمعنى
الفعل مصدرا وهو ممنوع لجواز ان يوضع له على انه شيء لا على انه حدث فلا يلزم الاشتقاق فتفكر ففيه دقة فظاهر هذا الكلام يقتضي ان الامر عند القائل
بالاشتراك اللفظي موضوع للمعنى المصدري لكن لا من حيث انه معنى مصدري وحدث قائم بالفاعل بل باعتبار انه شيء من الاشياء وكتب اللغة حاكمة بانه موضوع
للشيء المطلق الشامل للفعل واستشهد ذلك الاستعمال الفصيح وعلى هذا فالجواب اظهر وقال في التحرير ان اشتق منه فلا اشكال والا فكالقارورة لا يجري فيه
الاشتقاق كما لا يطلق القارورة على غير الزجاج وان وجد فيه القرار ففيه ما فيه اما اولا فلانه شك في الاشتقاق وعدمه مع ان العدم مقطوع واما
ثانيا فلان جعله كالقارورة يوجب جواز الاشتقاق في الاصل والمانع طار وليس كذلك كذا في الحاشية واما ثالثا فلان عدم اطلاق القارورة
على غير الزجاج لان الزجاج داخل في مفهومه والمانع في امر آمر فانه كأكل وآكل كذا قيل والجواب عن الاول فلانه تنزل لا انه شك وعن الثاني
ان التشبيه لا يوجب ان يكون من جميع الوجوه بل المقصود انه كالقارورة فان الزجاج ماخوذ فيها فلا اشكال في عدم الاشتقاق مطردا ان المانع في
القارورة لا يضر تشبيه الجامد من الاصل في جامدية الجامدية المطلق وبه اندفع الثالث ايضا هذا الكلام على السند فتدبر ويستدل ثالثا بلزوم تخالف
الجمع على تقدير الاشتراك اللفظي مع انه في الفعل امور وفي القول اوامر واستشكل عليه بان فواعل ليس من ابنية جمع فعل ولذا قيل انه جمع آمرة وقيل انه افاعل جمع امر كالاكالب
والاكلب وكيفما كان ان حاصل الدليل ان جمعه باعتبار معنى الفعل امور ودال القول فهو فيه مجاز لان الجمع على غير جمع الحقيقة علامة المجاز لانه دل على انه غير مشروط
فلو لم يكن مجازا لزم الاشتراك وهو خلاف الاصل كذا قالوا وعلى هذا سقط قوله ويجاب بان الجمع سماعي فيجوز الاختلاف باعتبار كل حقيقة واجاب عنه
ايضا مطلع الاسرار الالهية بان اختلاف الجمع باعتبار المعنى الحقيقي والمجازي اندر ندرة شديدة من الاشتراك الذي هو خلاف الاصل ومن
اختلاف الجمع باعتبار المعنيين الحقيقيين والظن تابع للاغلب فيكون حقيقة في الفعل ويكون الجمع بحسبه امورا وقد بلغ في بيانه مبلغا وحقق ان التبادر
سواء وكتب اللغة مشحونة بذكر المعنيين على السواء اقول ولك ان تعارض بانه لولا الاشتراك لم يختلف الجمع وقد اختلف اما الملازمة فلان دوام
خلو لفظ عن ذلك التعدد يعين شيئا وضع له او استعمل فيه كان حقيقة سواء استعمل فيه او لا فان الامور جمعه كذلك اي ليس له معنى وضعي والاصح استعماله
في القول حقيقة لانه لفظ موضوع له بحكم والاستعمال فيه حقيقة كما ذكر وقال كيف وهذا الجمع ليس من اللغة بل من التجوز ولا قياس في اللغة فهو اختراع
البتة واذ ثبت رد وهم تعلق لفظ بمعنى وضعي وهو ممتنع وان جاز كون لفظ مجازا من غير حقيقة لانه من اسمى تنتقل الى غير الموضوع له لزم كون
الامر حقيقة في الفعل ايضا فتدبر وهذا غير واف فان التجوز في المفرد لا يوجب عدم الوضع في الجمع كيف ولا بعد في ان يقول الواضع وضعت لفظ
الامر للقول المخصوص وادا وامر للجماعة وامور للجماعة من مالابسانه وقد صرح المصر ان التجوز في المفرد لا يوجب التجوز في الجمع فاذن لا نسلم لزوم
الاختراع وههنا يندفع الايراد الاول ايضا لان ندرة الجمع باعتبار المعنى المجازي مغايرا له باعتبار الحقيقي ممنوع كيف قاعدة التغليب في التثنية والجمع
مشهورة كيف وقد ذهب الحنابلة والحنفية مع انهم من العرفاء بلسان العرب العرباء وقد حكموا على جموع المذكر السالم بانه جمع للمفرد باعتبار المعنى
المجازي ومن ثم قال ايضا ان ماذكره لا يصلح للمعارضة نعم لو قرر المنع بان عدم اصالة الاشتراك لا يوجب ان لا يحمل عليه اذا دل القرينة
وثبت من اهل اللغة انه حقيقة فيهما لم يبعد فتدبر فانهم الاشتراك قالوا اطلق لفظ الامر لهما اي القول والفعل والاصل الحقيقة فيحمل عليه وهو
الاشتراك ورد بما تقدم جوابه هو ان الاصل عدم الاشتراك ولكم ان تقرر بانه اطلق لهما على السواء والا لما تعرض كتب اللغة والاصل الحقيقة

دفعا للترجيح من غير مرجح وح لا يتوجه الجواب تأملوا المتواطي قالوا كل من القول والفعل امران اشتراكا في عام يجعل اللفظ المستعمل فيهما دفعا للاشتراك والمجاز لانهما خلاف الاصل قلنا القول بالتواطؤ قول حادث فان كونه حقيقة في القول المخصوص بخصوصه مجمع عليه قبل ظهور هذا القول فلا تردد في كونه للقول حتى يرجح الاشتراك المعنوي فان الحمل بالاصالة عند التردد لا غير فافهم ثم الامر اقتضاء فعل حتما خرج به الندب استعلاء واورد عليه لا اشتراك نوعا فان نوعه وهو النهي اقتضاء فعل هو الكف حتما استعلاء لما مر ان لا تكليف الا بالفعل واما الكف في باب النهي وشخصا فان شخصه مقتض للفعل المنهي تركه واجيب بان المحدود الامر النفسي فيلزم كونه امرا فان طلب الكف القائم بالطالب امر بالنسبة اليه ونهي بالنسبة الى المكفوف عنه وفيه ما فيه فان غرض الاصولي لم يتعلق بالنفسي بل بالالفاظ فالمناسب ان يحد الامر اللفظي واجيب بان المراد بالفعل فعل هو مبدء الاشتقاق فالنهي ليس فيه طلب الفعل المبدء بل لفعل آخر هو الكف وكذا الاشتراك بخصوصه فانه لم يطلب فيه الترك الذي هو مبدء الاشتقاق والاوجه في الجواب ان المتبادر الاقتضاء الاولي وذلك ليس في النهي بالذات لان المقصود في النهي عدم وجود الفعل المنهي لكن لما لم يكن في وسع العبد طلب الكف الذي هو الوسيلة فلم يكن اقتضاؤه مقصودا اوليا وفي لا تترك عدم الاقتضاء للفعل المنتهي بتركه اولا وبالذات انظر لكن يبقى ههنا شيء لا يصدق على الكف كيف ولا فرق بين كفوا عن الزنا وبين لا تقربوا الزنى في ان المقصود بالذات عدم الزنا الذي هو المكلف به والمكلف به بالنفي هو المكلف به وانما امر بالكف لكونه وسيلة اليه ودعوى كون الكف في الاول مقصودا بالذات دون الثاني تحكم فتدبر والمصنف لما ان البعض زادوا وقالوا اقتضاء فعل غير كف حتما الى التحديد لا يتوجه اليه السؤال عن الاصل لكن يتوجه اليه النقض بنحو كف واجيب بان المراد اقتضاء الفعل بالنظر الى الهيئة والصيغة ونحو كف انما يدل على اقتضاء الكف بالمادة والهيئة ههنا لاقتضاء طلب للفعل فافهم واما الاستعلاء احترازا عن الدعاء والالتماس فهو شرط في الامر عند اكثر اصحابنا من المشائخ الماتريدية والآمدي من الاشعرية وصححه في المحصول الامام فخر الدين الرازي من الاشعرية وايضا وهو رأي ابي الحسين من المعتزلة لذم الاستعلاء الادنى بامر الاعلى يعني لو قال الادنى للاعلى امرتك بكذا يذمونه فلو كان العلو معتبرا لما صح هذا القول فضلا عن الذم ولو لم يكن الاستعلاء معتبرا لما توجه الذم كما اذا قال دعوت منك كذا فافهم ولا تلتفت الى قول من قال ان هذا الوجه لا يدل على نفي العلو فانه تعريب وعند المعتزلة يجب العلو في الامر والا كان دعاء والتماسا وليس لهم دليل عليه وعند الشيخ ابي الحسن الاشعري لا يشترط هذا اي العلو ولا ذاك اي الاستعلاء وبه قال اكثر الشافعية وفي شرح المختصر وهو الحق لقوله تعالى حكاية عن فرعون ان هذا لساحر عليم يريد ان يخرجكم من ارضكم فماذا تامرون ولم يكن للقوم علو عنده ولا استعلاء فانهم كانوا في حافتهم من ظنهم اياه ربا وفيه ان فرعون لما اخذه الدهشة لما رأى من الآية البينة والمعجزة القاهرة من اليد البيضاء وصيرورة عصاه حية وعلم انه النبي الحق الذي بيده هلاكه وهلاك ملكه اضطر الى اعانة العلماء بالتدبيرات التي لا تغني من الحق فهناك عنده صحة الاستعلاء بل علو حقيقة لان للعلم درجة في نفس الامر وفيه رد على من زعم انه تام في نفي العلو ولك ان تقول ان فرعون انما سالهم عن امر يوجب افحام موسى عليه السلام ولم يكن شيء في نفس الامر يوجب افحامه ويرد الآية العظيمة بل ما كان عنده من هو شانهم وكانوا قد وقعوا في الجهل المركب بزعمه افحاما مسكتا وللجاهل المكابر دفعه في نفس الامر ولا وجه للعلو اصلا وقصارى الامر استعلاؤهم لظن فرعون اياهم علماء وظنهم انفسهم كذلك فافهم وقيل مجاز من المؤامرة اي المشاورة يعني ان المجرد يستعمل في معنى المفاعلة او مجاز من الائتمار ابتداء يرد بانه حقيقة في القول بخصوصه فلا يترك الاصل وقيل ان ههنا ضرورة في ترك الاصل لان الاستعلاء معتبر فيه بالدليل الذي لا مرد له فافهم ونظيره قوله اي قول عمرو بن العاص لمعاوية او حصين بن المنذر ليزيد بن المهلب كذا في الحاشية امرتك امرا جازما فعصيتني

فاصبحت مسلوب الامارة نادما فانه لم يكن لعمرو بن العاص استعلاء على معاوية لانه من متبعيه ولا الحسين على يزيد ابن المعاصر مع انهما يستعمل لفظ الامر والقصة على التقدير الاول ان ابن هاشم خرج مرارا على معاوية فاسر فاشاره عمرو بن العاص مرة بقتله فلم يقتل معاوية فاطلقه ثم خرج واراد والحرب فقال عمرو بن العاص ما قال وحد القاضي بالقول المقتضي طاعة المامور لفعل المامور به وارتضاه جمهور الشافعية وفيه دور من وجهين احدهما من اخذ مشتق المحدود من المامور والمامور به في الحد والاخر من اخذ الطاعة لان الطاعة موافقة الامر اجيب اولا بان علمنا الامر من حيث هو كلام كاف في علمنا المخاطب به وهو المامور وعلمنا ما تضمنه الكلام وهو المامور به وفعل مضمونه هو طاعته نعم لو توقف الامر على هذه الاشياء بوجه و توقف هذه الاشياء على معرفته بوجه فلا دور ولا يخفى ما فيه لانه ان اراد مطلق الكلام فلا يكفي في معرفة حقيقة المامور به وفهم الطاعة ابعد وان اريد الكلام المقيد بالقيود فالدور عائد قطعا كذا في التحرير وهذا غير واف فان مراد المجيب ان الامر معلوم بوجه عرضي هو الكلام و المقصود معرفته بالكنه او بالرسم الجامع المانع ومعرفته بهذا الوجه يستلزم معرفة المامور بالوجه هو المخاطب بالكلام وكذا المامور به بوجه كونه مضمون الكلام وكذا الطاعة بوجه كونه اتيانا بالمضمون فاخذت هذه الاشياء المعلومة بالوجه المذكور في الحد او الرسم ونعم الحاصل ان الامر الكلام المقتضي اتيان المخاطب به فلا ايراد اصلا لكن ينبغي ان يراد بالاقتضاء الاقتضاء الحتمي الا ان يبنى على ما اشتهر من الشافعية ان المندوب مامور به فلا اشكال بوجه فتدبر فيه واجيب ثانيا فان معرفته بوجه عرضي يمتاز به عن جميع ما عداه حاصل لكل عارف باللغة قبل التحديد والمقصود معرفة حده ونحو يحصل معرفة هذه الاشياء الموقوفة على الامر فيؤخذ في الحد فيحصل به حقيقة الامر فلا دور لتغاير الموقوف والموقوف عليه والفرق بين هذا والاول بعد الاشتراك في احداث التغاير بين الموقوف والموقوف عليه ان الموقوف عليه هناك الامر المعلوم بالوجه العام وههنا المعلوم بوجه جامع مانع اقول انما اخذ العرضي في الحد يخرجه عن الحدية لان المجموع من الداخل والخارج خارج ولا يصح الحدية وههنا قد اخذ المامور والمامور به وكلاهما خارجان عن حقيقة الامر قلت قد يكون الحقيقة المحدودة ذات تعلق واضافة لا يكون ملاحظتها الا بملاحظة المتعلقات فملاحظة المتعلقات لتحصيل تلك الحقيقة لا يخرجه عن الحدية كما في حد احد المتضايفين فانه لا بد فيه من اخذ المضايف الاخر فانه لا يلزم ان يعتبر الخارج محمولا بل انما يعتبر متعلقا من التعلقات فافهم واعترض ثانيا بان حصول الشيء بنفسه في العلم الحضوري غير حصوله بصورته الذي هو التصور المطلوب في العلم الحصولي فالمطلوب العلم بالمحدود الحصولي والموقوف عليه هذه الاشياء الحضوري فلا دور لاختلاف نحو الادراك ورد هذا الجواب العلم بان ما اخذ في التعريف لا بد من تصوره ولا يكفي حضوره لانه امر التعريف تحصيل صورة عن صورة متعددة فلم يختلف جهة الادراك اصلا ولهذا لم يكن الحضوري كاسبا اذ لا حصول فيه اصلا فتفكر ثم هو منقوض بامر كف الفعل كذا لانه قول يقتضي طاعة المامور به الا ان يخص الامر النفسي بالتعريف ويلتزم كونه امرا واعلم ان هذا الايراد غير مختص بتعريف القاضي بل وارد على المختار ايضا فالجواب انه خبر عن الامر فليس مقتضيا للفعل بل اخبار عنه وكذا ليس قولا مقتضيا لطاعة المامور بالذات بل اخبار عن قول كذلك ومن ههنا ظهر سقوط ما التزم كونه امرا باعتبار النفسي فانه اخبار عن امر فان اريد انشاء الامر مجازا فهو امر لفظيا كان او نفسيا فانه لا فرق بينه وبين افعل كذا فتدبر وقال جمهور المعتزلة الامر قول القائل لمن دونه افعل وارد عليه التهديد ونحوه فانه قول لمن دونه افعل مع انه ليس امرا واورد قول الحاكي والمبلغ والامر الادنى للاعلى استعلاء فانها اوامر مع عدم صدق الحد عليها الا ان ما عدا الاخير ليس قول القائل والاخير ليس قول الاعلى واجيب بان المراد افعل حقيقة وفي التهديد ليس افعل حقيقة وفي الحكاية والتبليغ ليس قوله ولا امر امنه فان القران في ليس قول النبي ولا امره صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم بل قوله تعالى وامره تعالى وهو القائل حقيقة والامر الادنى للاعلى استعلاء ليس عندهم امر حقيقة بل عرفا فلا باس بخروجه اقول او يقال الادنى اعم حقيقة او ادعاء وفي امر الادنى للاعلى علو الادنى ادعاء وهذا احسان الى من لا يقبله فهو ضائع وقال قوم منهم الامر ارادة الفعل واورد بان الممهد لعذره في ضرب عبده

قوله يعني الامر النفسي

وفي بعض النسخ المهدر اي من هدده غيره وعلى هذا قوله بعذره يتعلق بقوله يأمر عبده بفعل ولا يريد اتيانه به ليتم العذر لان العاقل لا يريد تكذيب نفسه فالامر قد يتخلف عن الارادة فلا يكون عينه ولا يخفى انه يجري مثله في الطلب فانه يأمر ولا يطلب منه الفعل فان العاقل لا يطلب تكذيب نفسه بل التحقيق ان هذا ليس امرا حقيقيا بل صورة فقط فانه طلب صورة فلهم ان يقولوا ارادة صورة فتدبر والتفرقة بين الارادة والطلب بامتناع التخلف في الارادة دون الطلب غير مسلم عند الخصم فانه فسر الارادة بما لا يستلزم الوقوع فان الارادة عندنا صفة مخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع فلا يتخلف المقدور عنه ولذا قال الامام الهمام فيما روي عنه في الفقه الاكبر المعاصي بارادة الله تعالى دون امره وعند المعتزلة هي الداعي الى الفعل من اعتقاد نفع او علم مصلحة وفسر بعضهم بعدم الكراهة قالوا التعلق هذا النحو من الارادة القديمة لا يوجب وقوع المراد كذا قالوا وفيه ما فيه ولك ان تقول الارادة تكوينية وهي ما ذكر ويجب وقوع المراد في القديمة بحسبها وتشريعية وهو تبيين المشروعات واقتضاؤها مع الرضا واعطاء المشية وهي لا تستلزم المراد قطعا ويعلم ارادة ما بهذا النحو من الارادة وبهذا فسر بعض ثقاتنا من اهل السنة رحمهم الله تعالى وبه نزل اعداءهم قوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا فاندفع ما قرروا وقررنا ما في المختصر لو كان الامر ارادة لوقعت المامورات كلها لانها لا تتخلف عن اقتضاء الارادة واستدل ابو اسحاق على ابطال كون الامر ارادة بان الدين الحال مأمور بقضائه ولو حلف المديون ليقضينه غدا ان شاء الله تعالى فانه لا يحنث بعدم قضائه في الغد فدل على ان الشرط لم يوجد وانه تعالى ما شاء الله ولا حنث فثبت الامر بدون المشية وهي الارادة فالامر غيرها وفيه ما فيه اما اولا فلان الاستثناء بالمشية ابطال لليمين فلا حلف فلا حنث لاجل هذا لا لانعدام وجود المعلق عليه واما ثانيا فلان الارادة القولية غير التكوينية كذا في الحاشية وان حقيقته رجع الى ما قررنا

مسئلة صيغة افعل ترد لعشرين معنى الايجاب نحو اقيموا الصلوة وهو الامر حقيقة الندب نحو فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا ليس امر ايجاب باجماع الفقهاء ممن يعتد بهم خلافا لداود الظاهري واتباعه وليس امر اباحة كما زعم بعض مشائخنا والاضاح الشرط والقدر من قبلهم ان الشرط خرج مخرج العادة والحق ان الكتابة احسان فيكون مندوبا الا ان يضر المسلمين فحمل القيد على العادة لا وجه له التاديب نحو ما روى الشيخان عن عمر بن سلمة قال كنت غلاما في حجر رسول الله صلى الله عليه وسلم وكانت يدي تطيش في الصحفة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم سم الله وكل بيمينك وكل مما يليك وعند الشافعي هذا الامر للايجاب وهو بعيد [illegible] على ان فرض كله استطاق والفرق ان الندب لثواب الآخرة اي يكون هو المقصود منه والتاديب لتهذيب الاخلاق وهو المقصود منه وربما يستتبع الثواب وهو لا ينافي [illegible] التهذيب ولهذا ادرج بعض في الندب الارشاد نحو واستشهدوا وهو لمنافع الدنيا [illegible] والاباحة نحو كلوا واشربوا كذا قيل [illegible] للايجاب ايضا لان الامر ليس للتكرار والاكل والشرب بحيث يدفع الهلاك وازديادا المرض فرض [illegible] والاولى في التمثيل واذا حللتم فاصطادوا [illegible] الاحرام مباح قطعا التهديد نحو اعملوا ما شئتم انه بما تعملون بصير الانذار وهو الابلاغ ولا يكون الا في [illegible] نحو تمتعوا فان [illegible] نحو قوله تعالى كلوا مما رزقكم الله حلالا طيبا ويحتمل الايجاب بالنظر الى القيد قالوا [illegible] عن الاباحة [illegible] الامتنان وبعضهم عمموا بالعلم بعده الاكرام نحو قوله تعالى لاهل الجنة ادخلوها بسلام آمنين التسخير نحو قوله تعالى كونوا قردة خاسئين خطابا للذين اعتدوا في السبت من اليهود بصيد الحيتان وكان الاصطياد حراما فيه في شريعتهم التعجيز نحو قوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله الاهانة نحو قوله تعالى كونوا حجارة اذ ليس المقصود صيرورتهم حجارة كما في كونوا قردة بل الغرض بيان انهم مهانون التسوية نحو قوله تعالى اصبروا او لا تصبروا ويختص بما اذا عطف النهي عليه وهذا لدفع توهم الرجحان والاباحة لدفع توهم التحريم الدعاء نحو اللهم اغفر لي الالتماس نحو افعل للمساوي التمني نحو قول امرئ القيس حين طال عليه الليل وهو حزين بامر جاران الصبح [illegible] مستبعدا [illegible] مبالغة في طول الليل الا ايها الليل الطويل الا انجلي بصبح

وما الاصباح منك بامثل الترجي نحو ذلك القول حال كون القائل متبرما بالاصباح ولم يتضح منه الفرق وقد ادرج في التمني ايضا الاحتقار نحو قوله تعالى حكاية عن موسى على نبينا وآله واصحابه الصلوة والسلام بل القوا ما انتم ملقون خطابا للسحرة والمقصود منه الاحتقار وذلك قد يكون بالتعجيز والاعتقاد من دون ان يقبل فعلا والا على الحقارة ودون الابانة فانه لا يكون الا بالفعل التكوين نحو قوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون ولا يعتبر فيه الانتقال من حالة الى اخرى كما في التسخير وقد ادرجه بعضهم في التكوين التخيير قوله صلوات الله عليه وعلى آله واصحابه اذا لم تستحي فاصنع ما شئت اي مختار في الفعل وقت زوال الحياء وقد ادرج بعضهم ايضا في البعض وقد اشرنا اليه مسئلة صيغة افعل عند الجمهور حقيقة في الوجوب لا غير وعند ابي هاشم وكثير للندب وهو قول الشافعي رحمه الله تعالى من القولين فانه قوله الاخر انه للوجوب وله في النهي قول واحد هو انه للتحريم وهو تحكم فان كلاهما صيغتان طالبان فكون احدهما للحتم دون الاخر تحكم واما ان طلب الاجتناب عن المفسدة اهم من جلب المنفعة فامر عقلي لا لغوي فلا يدفع التحكم من حيث الصيغة ولئن يدفع بانه لا قياس في اللغة فيجوز كون احد الصيغتين لطلب الحتم دون الاخرى وقد يدفع بان الاثبات بالاستقراء على نحو واحد فالتحكم لازم قطعا وقيل رجع الشافعي عن القول بالندب فافهم وقيل هو مشترك بينهما اشتراكا لفظيا وروي ايضا عن الشافعي وقيل هي موضوعة للمشترك بينهما وهو الاقتضاء حتما كان او ندبا وروي عن الامام علم الهدى الشيخ ابي منصور الماتريدي رحمه الله تعالى ونسب الى مشائخ سمرقند وقال الاشعري والقاضي من الشافعية لا ندري لايهما يخص وصار وقد اضطرب النقل عن الاشعري فبعضهم نقلوا انه لم يتيقن ان الامر موضوع لواحد من الوجوب والندب او الاباحة ايضا لكنه يتردد في انه لايهما وبعضهم نقلوا انه يتردد في انه لاي من الاحكام الخمسة وقد نقله بعض شراح المنهاج عن الحاصل وبعضهم نقلوا انه يتردد في انه للوجوب او الندب او الاباحة او التهديد وهذا قريب من النقل الثاني وعلى النقلين بنى الامام فخر الاسلام قدس سره وقال ولو وجب التوقف في حكم الامر لوجب في النهي يعني بناء على راي المتوقف فانه يتوقف في النهي ايضا فيصير حكمهما واحدا وهو باطل فسقط ما في التلويح المتوقفون في الامر متوقفون في النهي لكن التوقف في الامر انه للوجوب او الندب بعد التيقن في انه لطلب الفعل وفي النهي التوقف في انه للتحريم او الكراهة بعد الايقان بانه لطلب الترك فلا يلزم اتحاد حكمهما وقال الشيخ الهمام في رد ان المتوقفين في الامر انما توقفوا لانه يجيء لمعان كثيرة منها التهديد وفيه المطلوب فالمتوقف في انه لطلب الفعل او لطلب الترك او التهديد عليه والنهي ايضا قد يستعمل في غير طلب الترك كالتعجيز ونحوه فلم يعلم ان موجبه طلب الترك او غيره واذا كان موجبهما غير معلوم اصلا لم يعلم انهما لطلب الفعل والترك فالالزام عدم الفرق بين الامر والنهي فعال وقيل امر الله تعالى للوجوب وامر الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم للندب وقيل حقيقة في الاباحة وقيل هي مشتركة بين الثلثة من الوجوب والندب والاباحة ونسب الى الروافض ايضا وقيل هي صيغة موضوعة للقدر المشترك بينها وهو الاذن سواء كان مع المنع عن الترك اولا ونسب الى المرتضى من الروافض ايضا وقال الشيعة فيما اختاروا هي مشتركة بين الاربعة الثلثة المذكورة والتهديد فتلك المذاهب عشرة كاملة وقد يزاد عليها وينقص لنا اولا استدلال السلف من الصحابة الكرام والتابعين الاخيار على الوجوب وشاع هذا الاستدلال وذاع بلا نكير فدل ذلك على اجماعهم انه له فان قيل لعله اي الاستدلال المذكور كان بقرائن الوجوب فلا يدل على الوضع بدليل استدلالهم بكثير منها للندب قلنا لم يكن استدلالهم بالقرائن بل بالظهور والتبادر بدليل صرفهم الى الندب للقرائن دون الوجوب بالاستقراء الصحيح واعترض بانه ظن في الاصول فلا يعتبر لانه اجماع سكوتي مفيد للظن وايضا الاجماع احادي فلا يفيد القطع الجواب لا نسلم انه اي ان الاجماع سكوتي ظني بل علم عادي بانهم اتفقوا على ان التبادر منها الوجوب حاصل بالتكرار من ملاحظة استدلالهم بالاوامر وهذا علم ضروري لا يحوم حوله ارتياب اصلا كالتجربيات والمشاهدات وليس نقله احاديا بل متواترا المعنى فان في كل طبقة نقلت استدلالاتهم بحيث تفيد القطع فيكون الاستدلال بالتبادر ولو سلم انه ظن فيكفي في اللغة ويكفي فيها الظن فان اكثر مباحث اللغة مظنونة ولو سلم انه ظن في الاصول فيكفي هذا

الظن وإلا لتعذر العمل بأكثر الظواهر لأنه المقدور فيها فإن قلت فإذن كيف يثبت الفرائض المقطوعة قلت بانضمام قرائن أخرى دالة على أن هذه الأوامر للوجوب قطعا فتدبر ولنا ثانيا قوله تعالى ما منعك أن لا تسجد إذ أمرتك وكلمة لا للتأكيد المنع نص عليه والمراد بالأمر اسجدوا المجرد عن القرينة ولولا الأمر المذكور للوجوب فقط لم يتوجه الإنكار إذ لا إنكار في ترك غير الواجب لا في ترك محتمل غير الوجوب فإن قلت يجوز أن يكون اسجدوا محفوفا بقرينة دالة على الوجوب لكن لم يحكها القرآن فلا يدل على المدعى قال احتمال قرينة حالية أو مقالية لم يحكها القرآن غير قادح في الظهور فإنه احتمال بعيد غير ناش عن دليل فلا يعتبر فلا يقدح في الظهور ولنا ثالثا قوله تعالى وإذا قيل لهم اركعوا لا يركعون فإن المقصود الذم على ترك الركوع ورتبه على مخالفة الصيغة من حيث هي فيدل على الوجوب لأن مخالفة هي الموجبة للذم لا الاشتراك وإلا لجاز العذر بأنه لم يكن واجبا فلم يترتب الذم على مخالفة الصيغة ولنا رابعا قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم والمراد منها إيجاب الحذر إذ لا معنى للندب فإن الفعل إن كان تركه موجبا للعذاب فالحذر لازم وإلا فلا ندب أيضا وفي هذه الزيادة دفع لما قيل إن الدليل متوقف على أن يكون هذا الأمر للوجوب وهو ممنوع وإن بني على أن الأمر للوجوب دار ووجه الدفع إثبات كونه للوجوب من غير ابتناء على أن وضعه للوجوب أولا فإن الأمر بالحذر لا يصلح للندب وغيره سوى الوجوب وهو أي وجوب الحذر دليل الوجوب إذ لا حذر في مخالفة غير الواجب فإن قلت يجوز أن يكون المراد بالمخالفة حمله على غير المراد وهي حرام سواء كان الحكم ندبا أو وجوبا أو يكون المراد عدم اعتقاد الحقيقة وهي حرام أيضا في كل حكم من الأحكام قال وحمل المخالفة على حمله على ما يخالفه مراد أي حمله على مخالف المراد بالأمر بأن يحمل على غير ما يكون مراده تعالى أو حمل المخالفة عليها اعتقاد بأن يعتقد خلاف ما حكم تعالى به بعيد فإن المتبادر من خالف أمره ترك المأمور به والحمل على المحمل البعيد لا يكون إلا لصارف وإذ ليس فليس لا يقال هو مطلق فلا يلزم منه كون كل أمر للوجوب قلنا لا نسلم أنه مطلق بل عام لإضافة المصدر وهي يفيد العموم وصحة الاستثناء فإنه يصح أن يقال خالف أمره إلا هذا الأمر وهذا غير واف فإنه لا شك في أن بعض صيغ الأمر نادبة ومبيحة فلا يمكن دعوى العموم ههنا وما أورد من الدليلين إنما يفيدان وضع لفظ أمره للعموم لا أن المراد ههنا العموم ودفع هذا الإيراد بأن غاية ما لزم منه أن العام مخصوص بما لا يدل القرينة على أنه لغير الوجوب والعام المخصوص حجة في الباقي ورده الشيخ الهداد بأنه للخصم أن يقول يجوز أن يكون مخصوصا بما يدل القرينة على الإيجاب وفيه أن هذا تخصيص من غير مخصص بخلاف ما دل القرينة على غير الوجوب فإن الإجماع دل على أنه ليس للوجوب والإجماع مخصص قطعا وقد أجيب عن أصل الإيراد بأنه إن كان مطلقا يفيد المدعى أيضا لأن ترتب الوعيد على مخالفته يناوي على الوجوب قال في الحاشية وفيه ما فيه ووجه بأنه على تقدير الإطلاق يكون في قوة الجزئية لأن المهملة في قوتها فلا يفيد المطلوب وفيه غفلة عن تحرير الجواب فإن حاصله أن ههنا مصدر مضاف وإذا لم يكن للاستغراق ففي للجنس ويتبادر عن الآية وجوب الحذر لمخالف جنس الأمر فيكون وضعه للعموم وإلا لما صلح هذه المخالفة علة لوجوب الحذر وبه اندفع أيضا ما أورد أنه يجوز أن يكون الذين يخالفون مفعول فليحذر والفاعل ضمير الفاعل الراجع إلى الفسقة والمعنى فليحذر الفسقة عن أنفسهم كما في قوله تعالى فاقتلوا أنفسكم وذلك لأنه على هذا أيضا يتبادر أن السبب هو مخالفة الأمر وفيه المدعى وأيضا هذا بعيد غاية البعد لا يجوزه العرف قطعا ثم ههنا إشكال أورده مطلع الأسرار الإلهية قدس سره أنه قد مر أن حقيقة الأمر اقتضاء فعل حتما فمعنى الآية فليحذر الذين يخالفون طلبه الحتمي وح صح العموم ولا يلزم منه كون صيغة الأمر للوجوب بل يجوز أن يكون الصيغة حقيقة في الندب فلا يكون هذه الصيغ أوامر فلا يترتب على مخالفته الوعيد نعم يتم هذا الاستدلال على إبطال ما يقول الشافعية أن المندوب مأمور به ويمكن دفعه كما قرره الشيخ الهداد أن الكريمة دلت على أن مخالفة الأمر موجبة للوعيد وترك المندوب والمباح لا يوجب الوعيد لو كان أمرا فالأمر ليس إلا الطلب الحتمي وقد أجمع على أن صيغة افعل لعرفي للوجوب تهاونا غيه ما لما صار قارا واستدل أولا بأن

تارك المأمور به عاص ودليل قوله تعالى حكاية عن موسى أفعصيت أمري مخاطبا لأخيه هارون أي اخلفني في قومي فقاله حين اراد الذهاب الى الطور لمناجاة الحضرة كما قص الله سبحانه في كتابه وكل عاص متوعد لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم فتارك المأمور به متوعد فيكون الامر للوجوب وفي التحرير باضافة الامر عهدية ولا نسلم تجرده الامر عن القرينة وهي ان اجلاس النبي الخليفة كان لانفاذ احكام الله تعالى فيكون واجبا على الخليفة قبوله فما قيل ان الامر ههنا مجرد عن القرينة ساقط وهذا سهل لقوله تعالى في حق الملائكة لا يعصون الله ما امرهم قلنا ان تغير الاستدلال وثبت الصغرى بهذه الآية وقد يمنع استلزام دليل الكبرى ايا ما وهي كل عاص متوعد مستندا بان المراد من يعص الله الكفار بقرينة الدوام والتابيد وحمله على المكث الطويل بعيد كل البعد لا يستطيع المستدل ادعاءه والاولى في اثبات الكبرى التعويل على الاتفاق فان الاجماع منعقد على ان العاصي متوعد هذا وعليه امر فان غاية ما لزم ان العصيان بمخالفة الامر لا بمخالفة الصيغة ويدفع بضم الاجماع على ان الصيغة امر فتذكر اقول بهذا الدليل تمسك الشافعية في كتبهم على ان صيغة الامر للوجوب وقد غفلوا انه ينفي ما ادعوه من كون المندوب مأمورا به فانه لو كان مأمورا به كان تاركه عاصيا بالدليل المذكور بعينه وكل عاص متوعد كما ذكر فتارك المندوب متوعد هف وبل هذا لا تناقض الا ان يقال تارك المأمور به بصيغة افعل مجردة عن القرائن عاص والحاصل التقييد في الصغرى وفيه ما فيه فان دليل اثبات الصغرى عام فلا يصح التقييد وفيه ان لا تنافي بين كون المندوب مأمورا به وبين كون الصيغة للوجوب فان معنى الاول ان المندوب تعلق به صيغة الامر ومعنى الثاني هذه الصيغة للوجوب لا شبهة في عدم المنافاة بينهما وحاصل الاستدلال ان تارك ما وقع عليه صيغة افعل حقيقة عاص وكل عاص متوعد وهذا غير واف فانه ليس الغرض ان بين مفهومي الدعويين تنافيا بل ان هذا الاستدلال ينفي كون المندوب مأمورا به لان الصغرى كلية هي ان كل تارك مأمور به عاص وارادة ما وقع عليه الصيغة حقيقة لا يمشي على ما ذكره المص و الدليل العام ينفيه واذا كان هذا الدليل ينفيه فادعاؤه مع اعتراف مقدماته في قوة التناقض فافهم فاستقم واستدل ثانيا الاشتراك خلاف الاصل فلا يكون مشتركا بين اثنين او ازيد فيكون لواحد من المعاني المذكورة وغير الندب والوجوب من المعاني بعيد للقطع بفهم الترجيح في الفعل المأمور به فيكون لاحدهما وانتفاء الندب للفرق بين اسقني وندبتك ان تسقيني ولو كان للندب لم يكن بينهما فرق فانه يلزم في الاول حق الترك دون الثاني فعلم انه فرق بينهما وفيه ان الخصم وهو القائل بالندب لا يسلم الفرق بينهما مطلقا بل يقول مفهومهما واحد من كل الوجوه ولو سلم الفرق فبكونه اي ندبتك ان تسقيني نصا في الندب غير محتمل للوجوب وعدمه اي عدم كون اسقني نصا فيه فانه يحتمل انصرافه عنه بصارف قيل وايضا لا ينفي الدليل الاشتراك المعنوي فانه ليس خلاف الاصل فانه اردت ان الاشتراك مطلقا خلاف الاصل فممنوع وان اردت ان الاشتراك اللفظي خلاف الاصل فيبقى شق المعنوي وفي التحرير لو قال المستدل الاشتراك المعنوي بالنسبة الى معنوي اخص خلاف الاصل اذ الخصوص دخل في الافادة فهو اهل اتجه الدليل فان مطلق الترجيح او الاذن اعم من خصوص الوجوب والكل معنى مشترك فيكون الاخير اولى وفيه ما فيه لان ارجحية الاخص ممنوعة كيف وهي تستلزم ان يكون الاطلاق في ما ثبت الداخل تحت الاعم مجازا وهو خلاف الاصل بالنسبة الى الحقيقة وهذا ظاهر جدا ولا ينفع كون الخصوص ادخل فان العموم ربما كان احوط واشمل فافهم اقول ما ذكره المستدل لنفي الندب من حديث الفرق بين المذكورين لو تم لدل على نفي المعنوي ايضا اذ لازم في المرجح المطلق ويلزم في اسقني فتدبر قائلو الندب قالوا اولا قال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اذا امرتكم بامر فأتوا منه ما استطعتم رواه الشيخان رده رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم الى مشيئتنا والوجوب ينافيه و بعد تسليم المقدمات التقريب غير تام لاحتمال ان يكون للاباحة والمباح ايضا مردود الى المشيئة الا ان يقال انه منتف بالضرورة لفهم الترجيح فتدبر

فيه قلنا لم يرده الى مشيتنا بل رده الى استطاعتنا وهو شان الواجب فان التكليف على حسب القدرة كيف ولو كان المراد بالاستطاعة المشية فسد
المعنى فان الامر كما سبق الطلب الحتمي ثم يكون المعنى اذا طلبت لكم طلبا حتميا فأتوا منه ما شئتم ثم انه لو سلم فلا يتم التقريب فانه لا يلزم منه ان الصيغة
للندب وانما يلزم منه ان الطلب الحتمي للندب فتدبر وتأمل قالوا ثانيا نقل عن اهل العربية اللغة لا فرق بين السؤال والامر الا بالرتبة فان الثاني من المستعلي
والاول من الادنى وليس بينهما فرق في المعنى والسؤال للندب فكذا الامر له اقول في الجواب الوجوب فرع الرتبة فانه انما يكون ممن له ولاية
الالزام والافتراق بالرتبة هو الموجب لكونه للوجوب واما انه ليس بينهما فرق في المعنى ممنوع وكيف والصيغة موضوعة للوجوب فيجب ان يصدر ممن له
ولاية الايجاب ولا يصح استعمالها للادنى الا تجوزا وصرفا عن الحقيقة واما النقل عن اهل العربية بان الموضوع له واحد فيهما فلا تثبت صحته ولو سلم
فلا يعارض قولهم بالتواتر عن الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم فانقلبت النقل ثابت فان كتب الصرف والنحو مشحونة به واما انفهام الصحابة
فلم يثبت الا في اوامر الله تعالى واوامر الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ويجوز ان يكون الصيغة موضوعة بمعنى اعم فاذا صدر عن الاعلى
الذي له ولاية الالزام يفهم الوجوب لكون الرتبة قرينة عليه فهو اذن حقيقة عرفية يفهم في عرف من له ولاية الالزام قلت انفهام الصحابة والتابعين
مقطوع في اوامر الله تعالى ورسوله صلوات الله عليه وآله وصحابه واوضاع الصيغ ليست مختلفة بالنظر الى المتكلمين وكون من له ولاية الالزام
متكلما لا يصلح قرينة الايجاب ويصح منه الندب والاباحة واما كونها حقيقة عرفية فقد مر في العام ما فيه لدفعه كيف ولم يثبت نقل من الواضع في
وضعت هذا اللفظ لهذا المعنى بل انما يعلم من التبادر واذ قد جوز تم احتمال الحقيقة العرفية عن التبادر من غير قرينة انسد باب العلم بالوضع واما
كتب النحو فلا يظهر منه ان الامر في الدعاء والايجاب يستعمل فيما وضع له وليس فيها الا بيان الصيغ ولو حسبوا ذلك فاي حجة في حسبانهم كما عرفت فاحفظه
فانه هو الحق ولا نسلم ان السؤال للندب بل لمطلق الطلب متضرعا فلا يلزم من عدم افتراق الدعاء والامر الا بالرتبة كونه للندب فلا يتم التقريب بل يلزم
ان يكون للطلب متضرعا وهو خلف وبهذا اندفع ان الامر في هذا المنع سهل فان لهم ان يقولوا انه لا فرق بين الدعاء والامر الا بالرتبة فيكون الصيغة
للطلب المطلق المتحقق في الدعاء ايضا فلم يكن الصيغة للوجوب وجه الدفع انه لا يتم التقريب على هذا ايضا فانه يلزم ح ان لا يكون للندب بل لمطلق
الطلب ولو متضرعا ولم يذهب اليه ذاهب معتد به فهو خلف فافهم وفي المنهاج لا نسلم ان السؤال للندب بل السؤال ايجاب وان لم يتحقق فانه ليس
للادنى ان يوجب على المستعلي شيئا وفيه ما فيه فان الدعاء بحجر والطلب متضرعا ولا شائبة فيه للايجاب اصلا في الحاشية لعل صاحب المنهاج ناظر في الوضع
لكن المستدل ناظر الى الاستعمال فتامل ولك ان توجه كلامه ان السؤال في اللغة موضوع الايجاب وان استعمل في الطلب متضرعا فعدم الافتراق
وان سلم لكن لا يلزم منه الوضع للندب ولا تحقق الايجاب من الادنى على المستعلي فلا يستعمل فيه فتدبر قالوا الاشتراك المعنوي بين الندب والوجوب
وبينهما والاباحة قالوا ثبت الرجحان او الاذن بالضرورة الاستقرائية اي قال الاولون ثبت الرجحان وقال الآخرون ثبت الاذن ولم يثبت ازيد
من الحرج في الترك على الرجحان او لم يثبت الزائد هو الرجحان لعدم الدليل عليه فلا مدلول الا ذلك اذا تقرر كلامهم كذا واعرض عن التقرير المشهور بان
الرجحان او الاذن لازم لما استعمل فيه الصيغة وخصوص الوجوب من غير دليل فلم يثبت اقول فاندفع ما في المختصر وغيره ان فيه اثبات اللغة بلازم الماهية
وهو ممنوع عنه وجه الدفع ان المقصود انه فهم الرجحان او الاذن بالاستقراء والزائد من غير دليل فافهم قلنا قد ثبت الزيادة على الرجحان او
الاذن بادلتنا المتقدمة فعدم الدليل على الزيادة ممنوع المتوقفون قالوا لو علم الوضع فاما بالعقل او النقل والاول باطل كيف العقل لا مدخل له
في معرفة الاوضاع واما النقل فالآحاد منه لا يفيد العلم بالضرورة والتواتر لم يوجد لوجود الاختلاف فيه وايضا يكون الاختلاف ح بهتانا واذا بطل
التواتر والآحاد بطل العلم بالنقل ايضا وهذا الدليل لو تم لدل على ان التوقف بمعنى لا ندري معناه كما مر في الذي اثبته من الاشعري قلنا اولا

لا نسلم ان النقل لا مدخل له فيه بل النقل قد يكون له دخل كما مر في بيان طرق معرفة الوضع نعم لا يكون له استقلال في هذه المعرفة فانه قد ثبت استقلال العقل بسلم البطلان فلا بد من النقل وهو متواتر او احاد وكلاهما باطلان فما لا توجه لهذا المنع قلت لو اريد بالعقل استقلاله فينتقل المنع الى الشق الآخر فانا نقول يجوز ان يكون نقل مقدمة متواترا ولم يكن مختلفا فيه ثم يستمد بالنقل بانضمام مقدمة عقلية فيلزم المدعى ووقع الخلاف فيه للخلاف في هذه المقدمة العقلية او لعدم اطلاع البعض عليها فافهم وقلنا ثانيا اخترنا انه احاد وسلمنا انه لا علم بل يكفي الظن والاستقراء وهو كاف في اللغويات واثبات الفرائض المقطوعة بانضمام القرائن الاخرى وقلنا ثالثا اخترنا ان النقل متواتر كيف لا تواتر استدلال الائمة الاعلام تواترا انه له وما ذكرتم من وقوع الاختلاف فلا نسلم تحققه سابقا بل انما تحقق لاحقا والاختلاف لاحقا لا يمنع الاتفاق سابقا واما خلاف مثل القاضي والاشعري فلعله للعناد على ان التواتر قد يكون بالنسبة الى طائفة دون اخرى فيفيد العلم لاولئك دون هؤلاء فيجوز الاختلاف ولا يكون نهاية ما قيل ذلك اي كون التواتر بالنسبة الى طائفة بعيد لان سبب العلم مشترك بين الكل لان الكل مشتغلون بمثل هذا الامر العظيم فاقول اشتراك الكل في السبب ممنوع لان التواتر اذا كان متفاوتا لكثرة المطالعة لاقضيتهم وتواريخهم مثلا وعدمها كان سبب العلم متفاوتا فمن اكثر مطالعة اقضيتهم وتواريخهم علم بالتواتر ومن لا فلا فتدبر مسئلة الامر للوجوب شرعية عند طائفة ومنهم الامام لان الوجوب عرفوه باستحقاق العقاب بالترك ومعرفة الشرع اذ لا مجال للعقل في معرفة المثوبة والعقوبة كما في فصل الحاكم واذا كان الوجوب مما لا يعرف الا بالشرع فكون هذا له لا يعرف الا بالطريق الاولى وعند جماعة هذه المسئلة لغوية تعرف باللغة من غير توقف على الشرع منهم الامام الشافعي والآمدي وابو اسحاق الشيرازي وهو الحق فان الايجاب بصنعة الاثبات والالزام لا استحقاق العقاب بالترك وامره تعالى ليس الا اثباته والزامه على المخاطبين فحاصل المسئلة الامر للالزام وهو لا يتوقف على الشرع اصلا واستحقاق العقاب ليس لازما للطلب الحتم مطلقا اي لطلب كان بل هو لازم لامر من له ولاية الالزام عقلا وهو الله تعالى او بالامر كلها او عادة كالسلطان وغيره فهو اي استحقاق العقاب تعريف لهذا الصنف من الوجوب وهو الزام من له ولاية لكن بالاز... اذا كان حقيقة في الوجوب فقط من دون الاشتراك ففي الاباحة والندب يكون مجازا بالضرورة لتباين الاحكام فهما مغايران للوجوب فيكون الاستعمال في احدهما استعمالا في غير ما وضع له وحكى الخلاف في ذلك بين اهل الحق القائلين بان الامر للوجوب فقط قال الامام فخر الاسلام واذا اريد بالامر الاباحة او الندب فقد زعم بعضهم انه حقيقة وقال الكرخي والجصاص رضي الله تعالى عنهما بل هو مجاز لان اسم الحقيقة ... المعنى الاصلي ... مجاز ان يقال اي غير مامور بالنقل ودل انه مجاز لانه جاز اصله ولتعداه وجه القول الآخر ان معنى الاباحة والندب من الوجوب بعضه في التقدير كانه قاصر لا مغاير لان الوجوب يتضمنه وهذا صح انتهى كلماته الشريفة ويرد عليه في ظاهر الامر ان كونهما بعض الوجوب لا يوجب كونه حقيقة فيهما لان الاستعمال في الجزء ليس حقيقيا وايضا هما مباينان الوجوب ولا تصادق بينهما فاين البعضية وكذا تحير العلماء الاعلام ... بان يجعل محل الخلاف لفظ المامور والحاصل ان لفظ المامور اذا اريد به الاباحة او الندب فهل هو امر حقيقة ام لا وان كان الصيغة مجازا ... كما ان المندوب مامور به ام لا ورد بانه لم يقل احد بان المباح مامور به الا الكعبي من المعتزلة ويلزم منه ان يكون مامورا به عند اهل ... المبدعة قال في التلويح هذا التوجيه كان جيدا لولا نظم المباح في هذا السلك وهو خبار منه فان الامام فخر الاسلام لا يرى المندوب مامورا به حقيقة وايضا لا يساعد الاستدلال على هذا التوجيه وهو قوله ان معنى الاباحة والندب بعضه فافهم وقيل ليس النزاع في لفظ الامر بل في الصيغة وهي حقيقة للوجوب عند عدم القرينة ولها اي الندب والاباحة معها اي مع القرينة وهو لا يدفع المجاز لان الحقيقة استعمال فيما وضع ليدل عليه بنفسه مع عدم انضمام القرينة والمجاز بخلافه فيه الا رفع المجاز مطلقا الا ان كل مجاز وضع بازاء معنى مجازي مع القرينة كما مر

وللمجادل ان يقول الصيغة مشتركة بين الثلثة لكن احد معانيه هو الوجوب متبادر من غير قرينة لغلبة الاستعمال والآخران مع القرينة فيكون اللفظ حقيقة فيهما كذا في الحاشية وفي التعبير بالمجادل اشارة الى الضعف ووجهه ان الامام فخر الاسلام غير قائل للاشتراك مع اختياره كونه حقيقة وان دليله لا ينطبق لان كونه موضوعا حقيقة ح ليس لاجل البعضية بل لانه موضوع له ح فافهم وقيل ليس المراد بالحقيقة والمجاز ما هو المشهور بل القسمة للفظ باعتبار الاستعمال ثلاثية الاول الحقيقة وهي المستعمل في كمال ما وضع له والمجاز وهو ما استعمل في غير ما وضع له اي الخارج عنه الثالث الحقيقة القاصرة وهي المستعمل في الجزء الموضوع له بناء على انه ليس عينا وهو ظاهر ولا غيرا على ما حقق في الكلام و المراد بالحقيقة ههنا فالحاصل ان اطلاق صيغة الامر في الندب او الاباحة استعارة من قبيل اطلاق المتباينين على الآخر لاجل وصف جامع او حقيقة قاصرة من قبيل اطلاق الكل في الجزء فللامر حال كونه مستعملا فيهما انما يدل على الاذن المشترك بين الثلثة او الترجيح بين الايجاب والندب

وثبوت ما به المباينة وجواز الترك انما هو بالقرينة الخارجية وهذا اصح عنده واورد عليه لوجوه الاول ما اشار اليه المص بقوله ولا يخفى ما فيه من الوهن وان قيل في التوضيح انه دقيق وبالجملة يستلزم ان لا يكون الاسد في الانسان الشجاع مجازا الا انه يمكن ان يدعى فيه ايضا انه مستعمل في مطلق الشجاع اسدا كان او انسانا وفهم ما به المباينة بقرينة خارجية وهو باطل اجماعا فان الكل متفقون على انه استعارة هذا الثاني انه لا ينطبق استدلال الامامين الكرخي والجصاص فانه انما يثبت صحة نفي الامرية عنه وانما النزاع في الصيغة الثالث ان في الاستدلال على الحقيقة القاصرة بانه مستعمل في مطلق الاذن او الترجيح خلاف المفروض وخروج عن محل النزاع فان النزاع فيما اذا اطلق واريد به الندب او الاباحة وههنا لم يرد ابل اريد معنى مشترك وتحقيق كلامه ان المقصود ان الامر المستعمل في مواضع الندب او الاباحة نحو اذا حللتم فاصطادوا فاذا قضيت الصلوة فانتشروا وغير ذلك هو استعارة ام حقيقة قاصرة فاندفع الثالث فانه ما فرض استعماله فيهما بحيث يرادان بخصوصهما وان فرض استعماله في موضعهما بحيث يفهمان ولو باعتبار معنى مشترك الا انه تسامح على ما هو داب المشائخ فمذهب الامامين الشيخ الكرخي والشيخ الجصاص رضي الله تعالى عنهما الاول وحاصل دليلهما انه ينفي عنهما المعنى الحقيقي للصيغة وهو الاقتضاء حتما وجوبا وعبر عنه بالامر لانه هو فيقال النفل ليس مامورا وواجبا اي متعلق افعل مستعمل في الحقيقي فح انطبق الدليل وسقط الاعتراض الثاني واختاره عن نفسه الثاني وحاصل بيانه ان الصيغ الواردة في محال الندب او الاباحة لا يفهم منه جواز الترك اصلا كما يشهد به الاستقراء او الخبر المكذوب وكيف يدعي احد انه يفهم من كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها فانها تذكرة جواز الترك بل انما يفهم ذلك من جهة اخرى وهذا بخلاف الاسد فانه يفهم منه الرجل الشجاع في موارد الاستعمال لا الشجاع المطلق وكذا يفهم من القمر الانسان الجميل لا الحسن المطلق فاندفع الاول ايضا وبما قررنا ظهر لك اندفاع ما قيل يصير النزاع حينئذ لفظيا لان الحقيقة القاصرة اصطلاح خاص لا يفهمه الكافة وهي مجازة باصطلاحهم فانه باتفاق المجازية لا ينفيه الحقيقة القاصرة فتدبر فقد ظهر لك سر ما قال صدر الشريعة انه دقيق ثم بقي ههنا كلام آخر هو انه هب ان هذه الموارد كذلك لكن لما لم يكن مثل الجزء ا شرطا في التجوز وعلاقة التشبيه بينهما ووجوده مصحح للاستعارة فاذا استعمل في الندب او الاباحة بخصوصهما يكون استعارة البتة ولا ينفع الكلام الا ان يثبت المنع من الائمة هذا النوع من التجوز ولم يثبت الى الآن فالقائل دليل هذا الحبر الهمام تام وتحكم بكونه حقيقة في الاوامر الواردة في محال الندب او الاباحة في القرآن والحديث لا انه يتكرر تدبر ارتد لها طلبا فتدبر قال بعض المتاخرين الذي مثل السابقين في شرح المنار في تقرير كلام الامام فخر الاسلام ان الاحكام الثلثة ليست متباينة بالذات وانه التفاوت بالاعتبار من جهة الشدة والضعف ضرورة ان الطلب القائم بذاته تعالى امر واحد لكنه عروض للشدة والضعف والمتوسط فهو من جهة الشدة ايجاب ومن جهة التوسط ندب

ومن جهة الضعف الاعتبار الاخير مستعمل في الندب والاباحة ليس مستعملا في غير الوجوب فلا مجاز ولكن لما غلب استعماله في الطلب مع اعتبار الشدة
حتى صار في العرف كذلك فالحق ان معنى الاباحة والندب بعضه في التقدير هذا خلاصة كلامه وهو لا يفهم بعد فانا سلمنا ان الاحكام الثلثة متغايرة
اعتبارا لكن صيغة الامر لاي شيء وضعت للطلب مع الاعتبار الذي صار به مغايرا لهما فاذا استعمل في الندب او الاباحة يكون مجازا قطعا فانه استعمل
في غير ما وضع له ولو كان مغايرا له بالاعتبار وان وضعت للطلب المطلق من غير ملاحظة الاعتبار الموجب للمغايرة بين الوجوب وبينهما لم
يوضع للوجوب وتوقف فهمه على قرينة زائدة فافهم ولقد اطنبنا الكلام في هذا المقام لما كان من اعضل مشكلات كلام هذا الحبر الهمام قد اعترف بالقصور
عن حله كثير من الائمة الكرام حتى البحر القمقام صاحب الكشف فعليك بالتامل الصادق والنظر الفائق ومن الله الاعتصام **مسئلة** صيغة الامر
الواردة بعد الحظر والتحريم بان يقع متصلا به نحو كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها او يقع مطلقا بزوال سبب التحريم نحو واذا حللتم فاصطادوا
للاباحة عند الاكثر ومنهم الامام الشافعي والآمدي وللوجوب عند عامة الحنفية وهو المروي عن القاضي الباقلاني من الشافعية والمعتزلة
واختاره الامام فخر الدين الرازي من الشافعية والامر بعد الاستيذان كالامر بعد التحريم والخلاف في كونه للاباحة او الوجوب على ما نقل في
المحصول وتوقف امام الحرمين في الواقع بعد الحظر وقيل الامر بعد الحظر لما طرأ عليه الحظر اباحة كان او وجوبا واختاره الشيخ ابن الهمام وهو
قريب الى الصواب للاكثر غلبتها اي الاباحة في عرف الشرع غلبة يسرع بها اليه من غير قرينة حتى صار الحقيقة مهجورة فيقدم على اللغة اي الحقيقة
اللغوية لانه اي الاستعمال فيها مجاز لانها غير ما وضع له في العرف وتقديم الحقيقة العرفية على اللغوية بالاتفاق لهجرانها وانما الخلاف بين الامام
وصاحبيه في الحقيقة المستعملة مع المجاز المتعارف فافهم وذلك نحو قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا وقوله تعالى فاذا قضيت الصلوة فانتشروا وقوله
صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي فوق ثلث فادخروها وفي صحيح مسلم في حديث طويل كنت نهيتكم عن
لحوم الاضاحي فوق ثلث فامسكوا ما بدا لكم وقوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم كنت نهيتكم عن زيارة القبور فقد اذن لمحمد في زيارة قبر امه
فزوروها فانها تذكر الآخرة رواه الترمذي وفي هذا المثال نظر فانه للندب لا الاباحة الى غير ذلك من الامثلة نحو قوله تعالى كلوا واشربوا حتى
يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود ونحو علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم فتاب عليكم وعفا عنكم فالآن باشروهن وما قيل في الجواب الاباحة
فيها الدليل صارف عن الوجوب وهو العلم بانها شرعت لنا اي لانتفاعنا فان الاصطياد مثلا انما شرع لنا لنأكله ونتلذذ باكله وطلبا فلا ينقلب علينا اي
لا ينقلب مضرا لنا بالوجوب علينا حتى يكون تركه موجبا لاستحقاق العقاب فغير متوجه اذ سقوطه ثم حمل المشكوك في انه للاباحة ام للوجوب
لفقدان الدليل على الثاني المتيقن ولو بالدليل والغالب الاباحة وهذا غير متوجه فان دعوى المستدل كان صيرورة الاباحة حقيقة
عرفية وهي لا تثبت الا اذا صارت بحيث سبقت اليها من غير قرينة فمنع المجيب الفهم من غير قرينة والذي في هذه الامثلة قرينة فلم يثبت
العرف ومطلق الغلبة لا تثبت العرف بل قصاراه امارة التعارف في الجملة والحقيقة مع القرينة قاضية عليه فتدبر ولو سلم حدوث العرف
مستند الوجوب قوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين فانه للوجوب وقوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم حين جاءته فاطمة
بنت حبيش الى النبي صلوات الله عليه وآله وسلم فقالت يا رسول الله اني امرأة استحاض فلا اطهر افادع الصلوة قال لا انما ذلك عرق وليس بحيض
فاذا اقبلت حيضتك فدعي الصلوة واذا ادبرت فاغسلي عنك الدم ثم صلي رواه الشيخان مع الاكتفاء بالمقصود فادبرت فيها الامر
للوجوب لكان له وجه فانه لم يثبت الغلبة الموجبة للعرف فالمرجع الى الاستقراء فعليك به وتمسك الحنفية بوجود المقتضي للوجوب وهو الصيغة
ولا مانع منه فانه كما يمكن الانتقال من التحريم الى الاباحة يكون منه الى الوجوب واذا وجد المقتضي من غير مانع وجب القول به واجيب بان العرف

مانع عن الوجوب ومفضّ للاباحة قلنا ابن العرف انما الدلالة في بعض المواضع بالقرائن الجزئية فتدبر وتمسك الشافعية الذين وافقونا قالوا
لو كان كذلك اي لو كان الواقع بعد الحظر للاباحة لامتنع التصريح بالوجوب وهو باطل بالضرورة واجيب بانه قد يكون التصريح بخلاف الظاهر
فهو متغير عن الحقيقة العرفية وان قرر بان المقصود انه لو كان للاباحة لناقض التصريح بالوجوب ظاهر معناه المتبادر وقيل نعم يمنع بطلان اللازم كيف
والخصم يراه متغيرا وليس الا لمنافاة الظاهر فتدبر **مسئلة** صيغة الامر لطلب الفعل مطلقا عندنا فيبرأ المأمور بالمرة اي باتيان الفعل مرة وتحتمل
التكرار بطريق استعمال المطلق في المقيد والتكرار اتيان الفعل مرة بعد اخرى فهو ملزوم العدد واختاره الامام الرازي والآمدي وكلاهما من الشافعية
ثم ظاهر قوله عندنا يقتضي ان هذا مذهب الحنفية وليس كذلك فانه صرح الامام فخر الاسلام انه لا يحتمل التكرار وفي البديع صح وقال عندنا وايضا معنى
المرة انه لا يحتمل العدد عندنا الحنفية واذا لم يحتمل العدد لم يحتمل التكرار في الطريق الاولى فالحق في الترجمة ما في التحرير انه لا يحتمل التكرار ورد المصنف
اياه بانه يأبى عنه الدليل الثاني وجواب شارح المختصر به وفانه لا يجب مطابقة كلامنا لكلام المختصر وشارحه كما لا يخفى وقال الاستاذ التكرار لازم
مدة العمر ان امكن وعلى هذا جماعة من الفقهاء والمتكلمين وكثير من اهل الاصول على انها للمرة ولا يحتمل التكرار عند الاطلاق مجازا وهو قول
اكثر الشافعية وهذا مخالف لما نقل مشائخنا عنهم وتأبى عنه بعض فروعهم ظاهرا والله اعلم وقيل بالوقف في استعمالها في المرة والتكرار للاشتراك
بينهما او الجهل بالحقيقة واختاره الامام ونقل الآمدي ما اختاره عنه كذا في الحاشية لنا اولا اجماع اهل العربية على ان هيئة الامر لا يدل الا على الطلب
في الاستقبال من المأمور وخصوص المطلوب من الصوم والصلوة والحج وغير ذلك من خصوص المادة وهي الطبيعة من حيث هي فالامر انما هو لطلب
الطبيعة في الاستقبال والتكرار من مصاديقها فيحتمل في الحاشية لمانع ان يمنع انحصار دلالة الهيئة في الطلب في الاستقبال كيف والصيغة عند بعضهم
للمرة فالحكم كما تقرر بالدعوى ولعل المراد به منع الاجماع والا فلا مساغ ولك ان تمنع ان المادة هي الطبيعة من حيث هي فانه يجيء ان الامر مأخوذ من المصدر
المقرر الدال على الوحدة فتأمل وانتظر فانه سيجيء ما عليه وله ان شاء الله تعالى ثم لنا ان نقرر هذا الدليل على عدم احتمال التكرار فنقول الصيغة للطلب
والمادة للطبيعة فالامر انما يدل على طلب الطبيعة فاذا اتى المأمور بفرد واحد فانقضى الطلب ولو اتى الفعل مرة اخرى فانه غير مطلوب والتكرار ليس الا الايقاع
بعد اخرى ولما امتنع كون الفعل الثاني مطلوبا امتنع كون المتكرر مطلوبا فلا يحتمل الامر للتكرار وما تجوزه فيه من قبيل اطلاق المطلق في المقيد فلا يصح
لان المصدر المأخوذ في الفعل لا يصح التصرف فيه بايّ الاشتقاق عنه وهو ضروري والاشتقاق ليس بعد الا ما يندرج معناه في مفهوم الفعل وقد
ثبت اجماع اهل العربية على ان المندرج فيه من حيث هي او المقيد بالوحدة المنتشرة فلا تجوز بارادة التكرار اصلا لانها تخرجه عن كونه طبيعة مطلقة
وكونه واحدا بالانتشار فلا يحتمله الامر لا حقيقة ولا مجازا وهو المطلوب وعلى ما قررنا اندفع ما اورد على التحرير من انه ادعى عدم احتمال التكرار واستدل
بهذا الدليل الذي لا يدل عليه بل ينافيه فتدبر هذا ما عندي في هذا المقام والقوم قيدوا عدم الاحتمال على اعتبار الوحدة في مفهوم المبدء وسيجيء
ان شاء الله تعالى ولنا ثانيا صح افعل مرة او مرات فيكون الفعل عاما من المرة والمرات ولا دلالة للعام على الخاص فلا دلالة على المرة بحسب الوضع
فيصح اطلاقه على المرات من قبيل اطلاق المطلق في المقيد فان قلت يجوز ان يكون الوضع للمرة ويكون التقييد بالمرة تاكيدا وبالمرات تجوزا
قلت والحمل على التاكيد والتجوز خلاف الظاهر فان التأسيس والحقيقة هو الاصل لا يعدل عنه من غير دليل فاندفع ما في شرح المختصر ان احتمال الصيغة
لهما لا يثبت كونها حقيقة فيهما لجواز ان يكون الصيغة ظاهرة في المرة ومجازا في المرات وفيه ان في هذا تسليما لدعوى المستدل من احتمال التكرار نعم لم يثبت
المطلوب وهو كونها حقيقة في المطلق [illegible] حال التقييد بهما لا يمنع خصوصية حال الاطلاق في احدهما وبه اندفع ظاهر
[illegible] الاصل [illegible] هذا الدليل منقوض بل افعل مرة او مرات على المذهب الاشهر من انه للتكرار وجوابه انه قد دل الدليل

على التكرار فيحمل الا تعمل مرة على التجوز ومرة على التاكيد بخلاف الامر فلم يعدل عن الاصل فيه هذا ثم اعلم ان هذا ايضا لا يتم في اثبات الاحتمال فانا نقول الامر لطلب الحقيقة ولا يحتمل التكرار لا بنفس الطلب عند الاطلاق ولا بالتجوز كما عرفت لكن لا يمتنع ان يقيد بقيد التكرار فيكون المطلوب من مجموع الكلام التكرار وليس فيه تجوز حتى يكون خلاف الاصل ولا يلزم منه احتماله عند الاطلاق اياه اذ لا دلالة للاعم على الاخص الا بالتجوز وقد عرفت ان التجوز على هذا النحو لا يجوز فتامل وتمسك اصحاب التكرار قالوا اولا تكرر الزكوة والصلوة والصوم وغيرها مع انها مامورة انت لا يذهب عليك انه لا يتم التقريب فان مدعاهم كان وجوب التكرار الى الامكان والصلوة ونحوها لم تتكرر كذلك لا يقال لم يتكرر للحرج لانه لو سلم فلا يصلح استدلالا على وجوب التكرار لخروجها عما هو حقيقة عندهم فلا يصح هذا الاستعمال المجازي دليلا على دخول التكرار في المعنى الحقيقي فافهم قلنا ليس تكرره من الصيغة بل من غيره ونحن لا نمنع التكرار من خارج وهو اي الغير الموجب للتكرار تكرر السبب وهو الوقت في الصلوة وتكرره ظاهر وفي الزكوة السبب النصاب وهو وان لم يكن يتكرر لكن الحول اقيم مقامه وهو متكرر فافهم وعورض بالحج فانه مامور غير مكرر بل انما وجب في العمر مرة واحدة فتامل فان فيه ان لهم ان يقولوا ان عدم التكرار لدلالة دليل خارج وهو الحرج في التكرار قالوا ثانيا ثبت التكرار في النهي مدة العمر فوجب في الامر لانهما طلبا فحكمها واحد الجواب اولا اقول النهي كالامر لغة في عدم اقتضاء التكرار عند قوم فلا يتم الا على المكرر فيه اي القائل بالتكرار في النهي الا على المستوي بينهما والحق انه لا ورود لهذا الان له ان يثبت التكرار في النهي ثم يقيس الامر عليه وليس مقصوده الجدل والجواب ثانيا هذا قياس في اللغة فلا يصح وفيه انه ليس قياسا بل استدلال بما ثبت من اللغة من مساواة الامر والنهي في الاحكام من غير فرق بينهما الا في كون هذا طلب الكف وذلك طلب الفعل كذا في الحاشية وفيه انه ثبوت المساواة بينهما وعدم افتراق احدهما عن الاخر في جميع الاحكام ممنوع ومن ادعى فعليه البيان وان اريد المساواة في بعض الاحكام فلا ينفع فافهم والجواب ثالثا بالفرق بان الظاهر من الانتفاء الاستمرار لان الانتفاء وقت لا يعد انتفاء للحقيقة اذ المطلوب في النهي انتفاء الحقيقة فيكون للتكرار وطلب الاستمرار وهذا الانتفاء بخلاف الاثبات فان الوجود في حين يعد وجود الحقيقة عرفا ولغة واذ في الامر طلب للحقيقة فوجودها في حين كاف فافترق الامر والنهي هذا جواب بعد تسليم عدم افتراقهما الا في كون احدهما طلبا للفعل والاخر للكف وحاصله ان الكف لا يتحقق الا اذا لم يوجد المكفوف عنه اصلا فلزم التكرار في النهي بخلاف وجوده ومرجع الجواب الثاني كان منع التساوي بينهما في جميع الاحكام سوى كون احدهما طلبا للفعل والاخر طلبا للترك فلا تلتفت الى ما قيل ان لا اختلاف الا بسند فانهم ربما يفرق كما في المختصر بان التكرار في الامر مانع من اداء سائر المامورات لانها متضادة لا يجتمع في زمان واحد بخلاف النهي فانه غير مانع للامكان لكن المنهيات الاخر اذ الترك يجتمع لا تضاد فيها وحاصله منع صحة القياس بابداء المانع في احدهما اما الثالث فكان حاصله الفرق بان مدلول النهي ملزوم التكرار دون الامر فليس هناك جامع مشترك فالمنع فيه وجود الجامع ومن ثم يلزم سيجيء انتسابه تحليل التكليف بعده ولا بعده لانه متاخر فالجمع للتكرار انه اوجه مع تقدير وقيل ان يريد انتسابه بالكلية فلا يلزم انما يلزم لو كان التكليف الذي بعده مستمرا ولا نسلمه في التنازع وان اريد انتسابه في الجملة في وقت توجه التكليف الذي بعده فمسلم عندهم فيلتزمونه وفيه ان الكلام في الدلالة الى الارادة والا فيلزم الانتساخ التأبيد غاية ما يحصل من المانع منعه الارادة للزوم الاستحالة ولا يمنع الدلالة فلا يصح ما يرتجم انما للمنع كما في التحرير اقول على انه يتم في الافعال المتضادة دون غيرها من الافعال وهم قالوا انه يبطل التكرار بسبب المنع والافعال المتضادة لم يمكن التكرار فيه وهو خارج عن النزاع ولك ان تدفعها الاول بان الدلالة الوضعية انما هي للارادة بالذات وهي الغاية المقصودة منها واذا لم يصح الارادة في المطلب لا يتحقق الدلالة والوضع لانها ضائعة حينئذ فتامل والثاني بان الصيغة وضعها بمعنى لتحصيل القياس بانه يحمل كل لفظ على ما يا تي في الصيغة والدلالة على التكرار

ودلالة صيغته فاذا لم يدل الصيغة لغة في المتضادة لم يدل في غيرها لان احكام الصيغة لا تختلف فافهم وهذا غير واف فان الصيغة موضوعة عندهم للتكرار لكن لا يدل عليها في المتضادة لصارف يصرفه عنه الى المعنى المجازي كما في سائر الصيغ فانها لا تدل على ما وضعت له عند وجود صارف ولا يندفع هذا بما اجاب به بما في التحرير فانا سلمنا ان الوضع للارادة بالذات لكن ربما يقصد منه الاستعمال في المالبس ايضا فالصيغة ففي غير المتضادة يراد مدلول الصيغة بالوضع وهو التكرار عندهم وفي المتضادة غيره بدليل فتدبر وقالوا ثالثا الامر نهي عن جميع اضداده كما مر في الاحكام وهو اي النهي يستوعب الزمان فيستوعب الامر ايضا فيلزم التكرار والا لزم ارتفاع النقيضين لانه بالكف عن الاضداد يرتفع نقيض المامور به فلو جاز عدم الاتيان بالمامور به في بعض الاحيان يلزم ارتفاعه ايضا ولا حاجة فيه الى التخصيص بالضدين الذين لا ثالث لهما مع انه يضر الاستدلال فان المادة الجزئية لا يفيد القاعدة الكلية لانه غير مستلزم للاستقراء فتدبر قلنا لا نسلم ان كل نهي مستوعب بل النهي الضمني بحسب الامر عندنا فان كان الامر دائما فدائما يكون النهي وان كان في وقت ففيه اي فالنهي يكون فيه وانما يقتضي الاستيعاب اذا كان صريحا وليس الامر ههنا عن الاضداد صريحا وربما يقرر الجواب في المشهور بان دوام النهي عن الاضداد متوقف على دوام الامر فالاستدلال بدوام النهي على دوام الامر دور وقيل في التحرير ان توقف دوام النهي على دوام الامر والاستدلال به عليه لا يوجب الدور بل هو من قبيل البرهان الاني ورده المصـ بان النهي الضمني انما يثبت لاجل تفويت ضد المامور به والتفويت من شرطه اتحاد الزمان فمعرفته دوامه وتكرره يتوقف على معرفة دوام الامر وتكرره فيلزم الدور قطعا وهو غير واف فان كون النهي ههنا ضمنا قد ثبت بدليله وبالاجماع بين المستدل والمجيب والنهي له دوام بالاجماع فيلزم التكرار الامر ودوامه ولا دور فيه وانما الدور لو استدل على دوام النهي بكونه منوطا للامر ولم يفعله المستدل فتامل فيه وقالوا رابعا لو لم يتكرر الامر لم يرد النسخ عليه لانه اداه مرة فلم يبق امر حتى يرتفع بالنسخ اقول في الجواب ورود النسخ ليس الا على الدوام المظنون شرعا والكلام في الدلالة لغة ولا يلزم من الاول الثاني وهذا غير واف فان الامر لما لم يدل على الدوام والتكرار فلا يظن شرعا لا سيما عند من يجعله غير محتمل للدوام والتكرار فعلى اي شيء ورد النسخ وان اراد انه صار في التكرار والدوام حقيقة شرعية ثم مطلوب الخصم فانه يحمل عليه في كلام الشارع فالحق في الجواب انا لا نمنع تكرر الامر بتقييد الدوام والتكرار وتكرره بسبب فحصول النسخ اما وارد قبل العمل فلا اشكال ح واما بعد العمل والاتيان بالمامور به فالامكان الوجوب تكرر بتكرر العلة او ثابتا للتقييد به صريحا فالوجوب الثابت بعد الاتيان بالفعل مرة يرتفع بالنسخ لكن لا يلزم منه ان يكون الامر المطلق للتكرار بل فهم من الخارج واما لا يكون الوجوب فيه مكررا فلا يصح انتساخه بالنسبة الى الآتي وانما ينتسخ من غيره فقد ورث ان القول بعدم التكرار انما ينافي النسخ في بعض الاوامر ولا شناعة في التزامه فتدبر وقال في المنهاج تبعا للحاصل للمحصول مجيبا وروده اي ورود النسخ قرينة للتكرار اذ الامر المطلق يحتمل اياه ورد بانه لو صح لم يكن جواز الاستثناء دليلا للعموم لغة اذ يصح ان يقال الصيغة ليست له للعموم وانما ثبت بالاستثناء الذي هو دليل العموم فتدبر فانه ظاهر جدا الا ان يقال المقصود منع الملازمة بانه يجوز ان يكون التكرار من خارج فيصح النسخ والنسخ اذا هو متحقق دال على انه قد يتكرر من خارج فتدبر قالوا للمرة قالوا اذا قيل ادخل فدخل مرة امتثل قطعا فعلم انه للمرة والا لما صح الامتثال ههنا قلنا لا نسلم دلالة الامتثال بالمرة على انه لها بل انما يصير ممتثلا لان الحقيقة حصلت في المرة وهي كانت مطلوبة الا انه انطالها فيها والا لما امتثل في التكرار لانه ايضا المرة وفيه ان الامتثال بالمرة ينادي اعلى ندائه بلغو المرة الثانية هذا وان لم يدل على ان المرة داخلة في مفهومه لكنه دل على انه مفهومه لا يحتمل التكرار والا صح الامتثال به ايضا لكنه لا يصح وقد مر من طريق المرة في المبادي فتذكر ويجي ان شاء الله تعالى وجه دخول المسئلة

في ... مالا وعليه فاستقر قيل في حواشي مرزا جان فيه نظر اذ المرة يحصل في ضمن التكرار فيصح الامتثال به فان الفعل الصادر عن المامور في
... الثانية كما هو فرد للطبيعة من حيث هي هي كذلك فرد للطبيعة المقيدة بالوحدة المطلقة وهي المراد بكونها للمرة لان الوحدة لو لم تكن مطلقة
لما صح الامتثال الا بفرد معين لا غير فالفرق بينهما اذا كان للطبيعة من حيث هي وبينها كان للمرة في الامتثال بالتكرار وعدمه تحكم اقول المراد
بالمرة المضاد للتكرار وهو ما ضم الى المرة الاولى اي المراد المرة التي لم تنضم الى المرة الاخرى بدليل قولهم للمرة ولا يحتمل التكرار كيف ولو كان كذلك لم يكن في
المال فرق بين هذا وبين القول باحتمال التكرار فالفرق واضح ولو قال المرة حاصل في ضمن التكرار لانها جزؤه فيتحقق الامتثال بها واما لم يكن من
الثانية امتثال كما اذا كان للحقيقة من حيث هي يتوجه اليه هذا الرد فافهم وسوال سراقة اعمتنا هذا لعامنا ام للابد والحق ان هذا سوال اقرع
ابن حابس كما في اكثر كتب الاصول لما روى الحاكم وصححه البيهقي في سننه عن ابن عباس قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه واله واصحابه وسلم
فقال يا ايها الناس ان الله كتب عليكم الحج فقام الاقرع بن حابس فقال افي كل عام يا رسول الله قال لو قلتها لوجبت لم تعملوا بها ولم تستطيعوا ان
تعملوا بها مرة فمن زاد فتطوع كذا في الدرر المنثورة واما سوال سراقة فلم يكن في الحج بل في جعل الحج عمرة والحل عن الاحرام بها كما روى
مسلم عن الامام محمد بن الباقر على ابائه وعليه السلام عن جابر في حديث طويل في قصة حجة الوداع فمن كان منكم ليس معه هدي فليحل وليجعلها
عمرة فقام سراقة بن مالك ابن جعشم فقال العامنا هذا ام للابد فشبك رسول الله صلى الله عليه واله واصحابه وسلم اصابعه واحدة في اخرى فقال دخلت العمرة
في الحج مرتين لا بل لابد ابد فربما يستدل للاشتراك لفظا بانه لولاه لما اشتبه عليه وعلى ما تسأل او يستدل به للاشتراك معنى بان السوال كان لتعين
احد مصداقيه وهو القدر المشترك بين المرة والتكرار او يستدل لاحتمال التكرار بانه لولا الاحتمال لما صح السوال قال المص وكل محتمل يجب لفظا هو
وقد يستدل به للتكرار ايضا بان السائل قد فهم منه التكرار ثم راى فيه الحرج العظيم فاشتبه عليه الامر لهذا التعارض فسأل وههنا ندا من بعيد فاعرض
عنه والجواب من قبل القائل بعدم احتمال التكرار انه يجوز انه اشتبه عليه الامر فيه بانه يتكرر بتكرر السبب كالصلوة وان السبب الحج سبب ام لا فسأل
فلا تقوم حجة مع قيام هذا الاحتمال ويؤيد هذا انه غضب عليه وعلى اله واصحابه الصلوة والسلام وروى بعض ائمة السنن ان قوله تعالى لا تسألوا عن اشياء
ان تبد لكم تسؤكم نزل فيه فتدبر **مسئلة** صيغة الامر لا يحتمل العموم والعدد عند الحنفية خلافا للشافعي لم يفرد اكثر مشائخنا هذه المسئلة وفرعوا على المسئلة
التكرار مسئلة الطلاق وتعقب عليه في التحرير بان الطلقات الكثيرة قد يكون بتطليق واحد فليس هناك تكرار فلا يصح هذا التفريع بل هي مستقلة ولعله لهذا
افرده ويؤيده هذا ان التكرار اتيان المامور به وهو المبدأ مرة بعد اخرى والعدد تعدده او تكثره وهذا اعم مطلقا من الاول لان اتيان الحقيقة
مرة بعد اخرى انما يكون في ضمن افراد متعددة وهو العدد والعدد والتكثر ربما يكون بالاتيان مرة واحدة كما في الطلاق وزعم العموم من وجه خطأ ثم ان
المطلوب ليس الطلاق بل ايقاعه وهو التطليق فلا بد من تعدده فلزم التكرار وتشيد اركانه بعض سادتنا صدر الشريعة في حكم الاصول التعدد متفرع على التكرار
ولانه مثال الطلاق فلا يتعدد الا اذا اعتبر تطليقه متكررا ضرورة ان تعدد الشيء يتكرر بسبب وان كان التلفظ واحدا فانه انما الاعتداد والاعتبار بشان
الذي عليه مبنى الاحكام مع ان الامام فخر الاسلام لم يكتف بالتكرار فقط بل زاد لفظ العموم ايضا فلا ايراد عليه فتدبر لان ضرب معناه اوقع ضربا لانه
مشتق من المصدر الذي هو نكرة اذ التعريف عارض وهو مفرد منكر في الاثبات بلا دليل العموم فلا يعم وهو للواحد فلا يقال لرجلين رجل فهي ليست
الا للحقيقة من حيث هي والا لم يصح اطلاقه على المثنى لانها موجودة فيه فعلم ان مدلوله الحقيقة مع قيد الوحدة فلا يحتمل الكثرة للتضاد فلم يحتمل
العدد اصلا وهذا بعينه يدل على انتفاء التكرار انه للمرة وفيه نظر من وجوه الاول ان النكرة موضوعة للحقيقة والتنوين يدل على الوحدة والا
ولذا لا يقال للاثنين رجل فلا يلزم منه وضعها للواحد وقد مر وفيه انه يلزم ح ان يكون اللفظ المذكور الموضع منسلخا عن المعنى اذا وقع مفعولا مطلقا

للتاكيد هذا الثاني سلمنا ان النكرة موضوعة للواحد لكن لم لا يجوز ان يكون المبدأ المصدر المنسلخ عن التعريف والتنكير غاية ما في الباب ان المصدر لم يستعمل اصلاً فتأمل فيه الثالث سلمنا انه المصدر النكرة لكن لا نسلم وجوب بقائه بمعناه المطابقي في ضمن الفعل كيف لفظ المصدر ليس بهيئته مندرجة فيه بل انما هو بمادته فلا يلزم بقاء معناه الذي كان للمادة مع الهيئة موضوعة بازائه بل يجوز ان يبقى بعض منه وهو الحقيقة التي توجد في الواحد والكثير على السواء ويمكن ان يقال ظاهر نصوص ائمة اللغة يرشد الى ان المصدر بمعناه المطابقي مندرج في الفعل فتأمل فيه هذا واما على ما ذكرنا فيمكن بيانه بوجه لا يرد عليه شيء لان الامر يطلب حقيقة المبدأ من حيث هي وهي لا تدل على العدد اصلاً الا حقيقة كما هو ظاهر والامتثال ايضاً لا يكون الا بالاتيان بها بالواحد ويلغو الآخر فان بالاتيان بالواحد يصدق انه اتى بالحقيقة المطلوبة اما في صورة التكرار فظاهر انه وقع الامتثال بالاول ويلغو [illegible] الثاني واما في صورة الاتيان بالعدد دفعة فانه يقع الامتثال بالواحد لا بعينه ويلغو الآخر على ان التعدد من غير تعاقب وتكرار محال فان كونه دفعة [illegible] مع وحدة المحل والزمان غير معقول وفي طلقي ليس المطلوب نفس الطلاق فانه ليس بمبدأ بل التطليق وهو المبدأ ولا يصح تكثره الا اذا فرق حقيقة او حكماً من الشارع ولا يدل مجازاً ايضاً فانه لا يصح التصرف في المبدأ المأخوذ في الفعل بارادة الافراد فانه تصرف ينافي الاشتقاق لان اهل العربية يقولون على ان المبدأ المأخوذ لا يكون الا لا بشرط فتدبر وتشكر ثم لما كان المتبادر من الوحدة الحقيقية استدرك وقال لكن الواحدة قد يكون حقيقة فيصح بلا نية لانه المتبادر وقد يكون اعتبارية وهي وحدة الجنس وهي غير متبادرة الى الفهم فيصح مع النية ولذا صح نية الثلث في الحرة والثنتين في الامة في طلقي نفسك وطلق امرأتي لان الثلث في الحرة والثنتين في الامة كل افراد الجنس فهي واحدة بالجنس اما الثنتان في الحرة فعدد محض ليس فيه جهة من الوحدة فلا يصح ارادته وهذا بخلاف قول الشافعي فانه عنده يصح نية العدد لان الامر يحتمله واعترض عليه ان الثلث ليس كل الجنس فان الطلقات كما يصدق على هذه الطلقات يصدق على الطلقات الواقعة على النساء الأخر فهي ايضاً بعض افراد الجنس كالثنتين والجواب ان المقصود ان كل افراد الطلاق المملوك [illegible] او الثنتان فان الجنس المملوك لكل احد هو الثلث او الثنتان لا غير واعترض ايضاً بان الثلث كما انها واحدة بالجنس لمشاركة فيه كذلك الاثنان ايضاً واحد بالجنس فيلزم ان يصح نية الثلث في الاثنين كليهما وان اريد الوحدة الاعتبارية الاجتماعية فكما ان الثلث مجموع اعتباري فالاثنان ايضاً كذلك فلا بد من بيان الفرق وقد قرر بعض الاساتذة انه لا يكفي الوحدة الاعتبارية اية اعتبارية كانت بل لا بد من اعتبار واقعي وليس الا في كل افراد الجنس لانها جنس واحد واما المراتب التي تحتها فليس فيها اعتبارية يصير واحداً وفيه ما فيه بل الصواب في الجواب انه ليس كل مجتمع شيئان يكون واحداً بل لا بد من ان [illegible] الشارع احكاماً تترتب على المجموع غير احكام الاجزاء والثلث في الحرة مجموع له احكام غير احكام الآحاد فانها توجب الفرقة في اسماء البينونة الغليظة وغيرها من احكام شرعية لحاجة الكل وليس هذه الاحكام مجموع احكام الآحاد فالثلث طلاق واحد عرفاً وشرعاً واما الثنتان فلما لم يكن لها احكام الا احكام الآحاد لم يكن بها وحدة ولا يقال لمجموعهما انه واحد عرفاً وشرعاً ثم للشيخ ابن الهمام ههنا كلام آخر هو ان الالفاظ اسماء المعاني واسماء العين فاسماء المعاني [illegible] على الكثير ايضاً كما في بعض اسماء العين فيقال للقيام الكثير قيام كما للواحد بخلاف الرجل فانه لا يقال لرجال ورجلين رجل والطلاق من قبيل اسماء المعاني فيصدق على الواحد والاثنين [illegible] الاسم فينبغي ان يصح ارادة الثنتين ايضاً لكن استمروا على ما قالوا ولم يفرقوا [illegible] هذا الكلام على الاطلاق غير صحيح فان بعض اسماء المعاني كالصوم لا يطلق على الكثير منه فلا يقال لصيام شهر انه صوم [illegible] والطلاق من هذا القبيل فلا يقال للطلقتين انه طلاق في الشرع والعرف [illegible] القيام والقعود لا يطلق على الكثير ايضاً لانه يطلق على القيام المستمر قيام اذ لم ينقطع بضده ولم يتخلل الضد واما اذا تخلل بان قام فنام فقعد ثم قام لا يقال انه قام قياماً كيف وقد اجمع اهل العربية ان المفعول المطلق قد يذكر لبيان العدد فيفرد عند الوحدة ويثنى ويجمع عند التعدد وهو ينادي اعلى نداء على انه لا يطلق على الكثير صيغة المفرد فتدبر ثم بقي اشكال قوي هو ان الماضي والامر سيان في تضمن المصدر المفرد فكما انه يجوز ارادة الواحد الاعتباري في الامر فكذا في الماضي

فيلزم صحة نية الثلث في طلقت كما صحت في طلقي والفرق مشكل والمرجو من الله تعالى ان ياتي بالفتح والنقيل لولم يحتمل الامر العدد ولم يصح
تفسيره بامي بالعدد ومثل طلقي نفسك ثنتين فصح تفسيره بالثنتين فتفقان قلنا لا نسلم انه تفسير بل تغيير فان اصل المدلول كان هو الواحد واذا اريد التقييد
بالثنتين لا بجرد عن الوحدة واريد بجنس وقيد واما اذا سلك على مسلك سلكنا لا حاجة الى هذا فان الامر يدل على الحقيقة من حيث هي فقيدت
بقيد الثنتين ويفهم من الكل وقوع الثنتين ولا يلزم منه احتمال المجرد عن التقييد الذي كلامنا فيه بما عرفت مران الثنتين ليس مدلولا مقيدت
ولا مجازا فتدبر ولهذا قالوا اذا اقترن العدد فالوقوع به لان اول الكلام يبقى متوقفا على الآخر فلو ماتت قبله لم يقع شئ وهذا يتاتى على
ما قلنا ايضا لان المطلق مع المقيد كلام واحد مفيد لمعنى لا ان المطلق يدل على اطلاقه والقيد يدل على معنى آخر **فرع** لو حلف لا يشرب ماء
انصرف الى اقل ما يصدق عليه من القطرة وغيرها لانه نكرة فيدل على الماء الواحد فيحنث بقطرة لعمومها في النفي ولو نوى مياه الدنيا صح لان
الكل واحد بالجنس فيقع عليه اسم المفرد كما في الثلث من الطلقات فيشرب ما شاء ولا يحنث لورود النفي على المجموع ولم يشربه للعسرة ولو
نوى كوزا دون كوز لا يصح هذا ما قالوه وفيه ما فيه ووجهه ظاهر هو انه جنس يطلق على الواحد والكثير فيقال للقطرة والكوز والنهر ماء فينبغي ان
يصح نية كل فرد من القليل والكثير هذا قال في الحاشية وايضا اشارة الى ما في السلم ان الكلي كما يصدق على الواحد من افراده يصدق على الكثير
منها بصدق واحد فيقال على رجلين رجل وهذا شئ عجاب فان صدق الكلي على الكثير لا يصح الا باصداق كيف ولو صح هذا لزم صحة ان
يقال زيد وبكر انسان واحد وهذا كما ترى واما قال علماء المعقول فمرادهم انه يصدق عليها باصداق كثيرة وايضا لا يكفي الصدق عند العقل
بل لا بد من الصدق عرفا ولغة ولا شك انه لا يقال لرجلين في العرف واللغة رجل وهذا ضروري والا مكابرة فتدبر **مسئلة** صيغة الامر
المعلق بشرط وصفة قيل موضوعة للتكرار بتكرار الشرط والصفة مطلقا علة كان الشرط او الصفة اولا وقيل ليس الامر المعلق له اي
للتكرار مطلقا فان كان علة فهل يتكرر الامر بتكررها عقلا اختلف فيه والحق نعم يتكرر وقيل لا يتكرر واذا اثبت الخلاف على هذا النمط فدعوى
الاجماع كما في المختصر وغيره في العلة على التكرار بتكررها غلط ولا يصح تلفيظ مدعي الاجماع بان الحنفية يقولون لا يتكرر بتكرر الشرط وان كان
علة اذ مقصودهم انه لا يدل بالوضع وانما الدلالة من جهة العقل فقط نعم بعد ثبوت تحقق الخلاف على نحو ما حكى المص انتفى الاجماع قطعا
لكن يبعد كل البعد انكاره الحكم بعد ثبوته بعلية العلة الا من منكري القياس مطلقا لنا اولا ما تقدم ان الهيئة للطلب
فقط والمادة للحقيقة من حيث هي فلا تكرر كما تقدم ولنا ثانيا ان دخلت السوق فاشتر كذا لا يتكرر والا كان كلما فلا يفهم
منه التكرر فانه راجع على انه ليس كلما و آ اما التكرر بالعلة المعلق عليها فلضرورة تكرر المعلول بتكررها لامتناع التخلف فان
المقصود انه انما يتكرر عند ارتفاع الموانع وح يمتنع التخلف قطعا ثم هذا التقييد انما هو عند من يجوز تخصيص العلة بالمانع وليس هذا التكرر
بالصيغة بل بالعقل وفي الحاشية لا بالاجماع كما زعم ابن الحاجب انتهى وذلك لانه لم يثبت الاجماع بل ثبت الاختلاف والنقيل ان مرادمن
قال انه بالصيغة ان التعليق بالوصف والشرط مشعر بالعلية لغة والمعلول يتكرر بتكرر العلة لكن لما كانت هذه الدلالة مظنونة ربما تخلف عن الدال قلت
فالنزاع لفظيا فان مراد الجمهور النافين للتكرار باعتبار الصيغة انها غير موضوعة له فافهم فان قلت فلم لم يتكرر الطلاق بتكرر الدخول في التعليق
لاجل العلية قال وانما لم يتكرر الطلاق بالدخول المعلق به لعدم اعتبار عليته للطلاق فان قلت اذا كان المعلق به علة يجب التكرر بتكرره فلم لم يقطع الحنفية
في السرقة الثانية يد السارق اليسرى مع ان السرقة الموجبة للقطع وجدت وفي الزنا ايضا ما زنى بعد الجلد وان وجد الف مرة مع ان كليهما علة قلنا اشتهر
علة لقطع يد واحد اذ اليدان لا يقطعان بسرقة واحدة اجماعا وايديهما ان تقابل الجمع بالجمع يقتضي انقسام الآحاد الى الآحاد فالمعنى اقطعوا يد السارق

ويد السارقة فما يوجب الا به قطع جميع ايدي كل من تملك اليد بل اليمنى لقراءة ابن مسعود فاقطعوا ايمانهما وهي حجة عندنا وعليه انعقد الاجماع
ايضا وبه جرت السنة المتوارثة فاذا قطعت مرة بسرقة فات المحل للقطع فاي شيء يقطع بالثالثة كما اذا قطع اليد اليمنى بسبب آخر ثم سرق
لا يسقط القطع بخلاف الجلد فانه لا يفوت به محل الجلد وهو الجسد فيجلد ثانيا ان زنى فالثالثة فلم نقطع الرجل في السرقة الثانية
قال وقطع الرجل في الثانية ابتداء بالسنة قال في الحاشية روى الشافعي والطبراني عن النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اذا سرق السارق
فاقطعوا يده ثم ان سرق فاقطعوا رجله كذا في التقرير او الاجماع المكررون في الامر المعلق قالوا ثبت بالاستقراء في اوامر الشرع تكرر المعلق
بتكرر المعلق عليه نحو قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم الآية وقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة
وقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا قلنا تكرار المعلق في العلة مسلم ولا ينفعكم والتكرر في غيرها يكون بدليل خاص غير الامر دال على التكرر لا ينفعكم
هذا ايضا ولذلك لم يتكرر الحج وان علق بالاستطاعة لعدم علية الاستطاعة قال الله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا وفي هذا
المثال تامل فتامل يتكرر والتكرر في العلة قالوا التكرر في العلة فالشرط اولى بان يتكرر فيه فانه لا يتعدد بدونه فاذا تعدد وكذلك وجب تعدد
المشروط فكلما تكرر الشرط تكرر المشروط لان التكرر تعدد قلنا التكرر يكون باعتبار الوجود لا المهية والعلة الحقيقية كلما وجدت وجد وان الشرط
فانه لا يقتضيه فلا يتكرر بتكرره والتعدد باعتبار تعدد والشرط انما هو باعتبار المهية فاذا تعدد ماهية الشرط لتعدد المشروط قطعا فتدبر مسئلة
القائلون بالتكرر قائلون بالفور لانهم يوجبون استغراق الاوقات بعد ورود الامر فوجب المبادرة واما غيرهم فاما ان فيقولون
الامر اما مقيد بوقت موسع او مضيق فقد علمت حكمه ان الموسع يجوز فيه التاخير الى الآخر واما المضيق فلا يحتمل التاخير او غير مقيد بوقت محدود
كالامر بالكفارة نحو قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم للاعرابي المفطر عمدا صم شهرين متتابعين رواه البخاري في الكفارات [illegible] والصلوة قال الله [illegible]
وقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها رواه الشيخان فهو لمجرد الطلب
فالفعل في المستقبل فيجوز التاخير كما يجوز البدار وهو الصحيح عند الحنفية وغيرهم ويعبرون بالوجوب على التراخي وعزى الى الشافعي [illegible]
لم ينقل من الشافعي وابي حنيفة رح نص عليه وانما فروعهما تدل عليه كذا في الحاشية واختاره الامام الرازي [illegible] وقيل يجب
الفور فياثم بالتاخير وعزى الى المالكية والحنابلة والشيخ ابي الحسن الكرخي منا ونقل عنه انه مبنى الخلاف الواقع بين الائمة في ابي يوسف [illegible]
في الحج يجب فورا في اول سنة الوجوب او يجوز التاخير فزعم ان الامر عند ابي يوسف للفور فوجب الفور وعند الامام محمد التراخي بمعنى الطلب المطلق [illegible]
والحق ما عليه الجمهور انه ليس كذلك ولو كان كذلك لكان الآتي في السنة المتاخرة قاضيا عنده وليس كذلك بل الخلاف مبتدأ [illegible]
وجهة ابي يوسف رح ان الحيوة الى السنة الثانية موهومة فالتاخير تعريض على الترك فيكون حراما لكن اذا ادرك سنة ثانية وحج فيها [illegible]
لانه انما كان الاثم بالذات في ترك الواجب وانما نسب الى التاخير لكونه وسيلة اليه فاذا لم يبق وسيلة لم يكن اثما ثمرة [illegible]
الشهادة وبالتاخير الى السنة الثانية فهل تقبل قبل ادائه في السنة الثانية او لا فتدبر واختاره السكاكي والقاضي ابو [illegible]
او العزم كما في الواجب الموسع وتوقف الامام في انه للفور او للقدر المشترك بين الفور والتراخي فان اتى على الفور [illegible]
فيجب الفور احتياطا ولا يحتمل وجوب التراخي وقيل بالوقف مطلقا في الفور والتراخي لاحتمال وجوبه اي التراخي فلعله يأثم ان [illegible]
من ان الهيئة لمجرد الطلب والمادة للحقيقة من حيث هي فما يدل الا على الطلب في المستقبل في اي جزء كان منه ولما [illegible]
موقتا باول الاوقات بعد تعلق الامر وفي غيره توجب كونه قضاء ويكون اداء الزكوة في السنة الثانية قضاء وهو [illegible] الاجماع [illegible]

او لا تستلزم الفور والاوامر كلها على منوال واحد في الدلالة لكونها للبنية قلنا لا نسلم انه للفور بالوضع بل للفهم بالقرينة وهي طلب السقي عند الحاجة
ولحوق العطش وقالوا ثانيا كل مخبر ومنشئ يقصد الحاضر بالاستقراء فكذا الامر بل هو الاعم الاغلب في الاخبارات
والانشاءات والجواب اولا اقول من الخبر المطلقة العامة المحكوم فيها بالحكم في الواقع سواء كان في الماضي او الحال او المستقبل وهو حقيقة عند ابن سينا
واتباعه فلا نسلم ان كل مخبر ومنشئ يقصد الحاضر وهذا السند ليس في موضعه فان ابن سينا ليس من رجال هذا المقال مع انه لم يدع الوضع والحقيقة بل
انما قصد تحصيل معنى قضية هذا شأنها وقد صرح هو ان حقيقة المطلق عرفا هي الثبوت في زمان الوصف مع ان خبر الماضي لا يقتضي المقارنة بالحال
ولا يقصد بالمخبر بل المضي مطلقا مقارنا كان او بعيدا فكذلك الامر في الاستقبال اي يجوز ان يكون كذلك وهذا السند جيد والجواب ثانيا
لما قيل الحاضر في الزمان الطلب فان الطلب فيه في الحال ولا يقتضي ذلك ان يكون زمان المطلوب حاضرا والكلام كان فيه والدليل على تقدير
تمامية يفيد الاول اقول مراد المتمسك زمان متعلق الخبر والانشاء يكون حاضرا والمخبر والمنشئ يقصدان وقوع متعلقها فيه فكذا متعلق الامر
وهذا ظاهر جدا والجواب ثالثا انه قياس في اللغة وهو ممنوع القياس حاصل الدليل الحاق الامر بسائر الانشاءات والاخبارات والالحاق
ليس قياسا بل هو استقراء كاستقراء رفع الفاعل فانه الحاق الاقل بالاكثر الاغلب قلت في استقراء الجنس يجب تتبع الافراد النوعية الموجودة
عند المتتبع فهنا لا بد من تتبع الانواع الانشاء والاخبار فمع وجود الامر وعدم تتبعه الاستقراء بل هناك استقراء لبعض الانواع وقياس الامر
عليها فما تم الا القياس والجواب رابعا بان الحال في الامر ممتنع فان الحال لا للطلب والازم من الدليل هو الحال فلا يكون فيه الا الاستقبال
الا فورا كما عندكم او بعده كما قيل او مطلقا كما تقول فاللازم من الدليل مناف لمدعاكم والمدعى غير اللازم فهذا الجواب منع لتمام التقريب ونقض
اجمالي بانه لو تم لزم الاستحالة قيل ليس مراده بالحاضر الآن حتى يلزم ما ذكرتم بل المراد اجزاء من اواخر الماضي واوائل المستقبل وهو الحال العرفي فالفور
داخل فيه فلا استحالة وتم التقريب اقول لو صح ما ذكره هذا القائل لكان الامر في المطلوب مقترنا بالحال العرفي ويكون مثل صيغ الحال وهو خلاف الاجماع
من اهل العربية والفور ليس الا اوائل المستقبل عرفا فلزم منه ما ينافيه ورجع المحذور فتدبر لعل في الدليل ان الاصل يقتضي ان يكون
الامر للحال لكونه اغلب ولم يمكن والمقارنة كالحال لا للقرب فجعل الامر له مجازا بقدر الامكان لم يبعد كما قيل في الحال المعمول في الفعل فان اصلها
ان يكون مقارنة العامل وما لم يمكن في الماضي التزم قد ليكون قريبا او كالحاضر وقالوا ثالثا النهي للفور والامر نهي عن ضده فيكون للفور ايضا او الا يلزم
ارتفاع النقيضين وقد تقدم مثله في مسئلة التكرار مع الجواب بان هذا النهي تابع للامر وليس للفور وقالوا رابعا قوله تعالى مخاطبا لابليس ما منعك
ان لا تسجد اذ امرتك ذمه على ترك المبادرة الى السجود فهو للفور ويتبع الاوامر على نحو واحد فيكون الصيغة له قلنا ليس الامر بالسجود مطلقا بل مقيد
لقوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين والكلام في الامر المطلق واما المقيد فعلى حسب اقتضاء القيد من الفور والتراخي
وههنا مقيد بالفور فلذا ذم فتدبر وقالوا خامسا لو لم يكن للفور وجاز التاخير فالى وقت معين ولا دليل عليه او قبل الوقت المعين كبر السن قال البرزدوي
لا يعين اذ الكم من شاب يموت فجاءة فلا يتحقق هناك كبر السن فيفوت الواجب وكم من شيخ يعيش مدة طويلة فيمكن اداء الواجب بعد كبر السن
موخرا فلا يصلح الكبر معينا للتاخير او الى آخر مدة الامكان وهو مجهول فيلزم بالتاخير اليه تكليف المحال قلنا هذا منقوض بجواز التصريح بالتاخير
فانه جائز اجماعا مع ان مقدمات الدليل جارية فيه ايضا والحل ان المحال انما يلزم بايجاب التاخير الى آخر مدة الامكان دون
التفويض اليه بان ياتي في اي زمان من ازمنة القدرة فتدبر فائدة قيل في الكشف مذهب الامام محمد من جواز التاخير في الحج مع الاثم بالتفويت
في العمر بانه اذا سألنا سائل وقال قد وجب على الحج فهل في التاخير الى السنة الثانية والسلامة مشكوكة عندي فانا نقول نعم لكن بشرط الاثم بالموت

مع التفويت وان قلنا الاول لزم الفور وان قلنا الثاني فان علم الله موتك فالتاخير حرام والا فيحل فلا يصح هذا لان ما في علم الله تعالى مجهول عنده وهذا قريب من هذا الاستدلال لاصحاب الفور ورده الشيخ المداد بانه للمفتي ان يجيب بانه يحل لك التاخير على احتمال الاثم بموتك قبل ادراك العام الآخر وح صرت محكوما عليه بالاثم وحاصله انه يجوز له التاخير مع عدم التفويت في العمر كله ولا استحالة فيه وقد يجاب بان المناط على الظن فللمفتي ان يجيب انه يحل لك التاخير ان ظننت ادراك العام الآخر وحينئذ لا اثم وان مات فجاءة وان لم يكن لك ظن السلامة فلا يجوز التاخير وانت لا يذهب عليك ان مدة البقية بالغة عن وقوع الظن باحد الطرفين فان الموت بطول المرض اسبوع وشهر غير نادر فاين الظن بالسلامة فهذا اعتراف بالوجوب على الفور بخلاف الزكوة ونحوها فانه يمكن فيها القول بجواز التاخير الى ظهور المرض الوبيل الذي يظن به الموت فافهم وقالوا سادسا قال الله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم وقوله تعالى فاستبقوا الخيرات والمراد سببها فان المسارعة الى المغفرة غير معقول فاريد سببها الذي هو اداء الواجبات وكذا الخيرات ان اريد بها خيرات الآخرة من المثوبات فلا بد من تقدير السبب ويمكن ان يقال الخيرات هي نفس اداء الواجبات فلا حاجة الى التقدير وبعد اللتيا والتي الكريمة تدل على وجوب المسارعة الى اداء الواجبات فلزم الفور قلنا اولا فيح لو كان الاوامر للفور يلزم كون هذه الآية تاكيدا لما وان لم يكن للفور يكون تاسيسا والتاسيس اولى من التاكيد فلا يكون الامر للفور فانقلب الدليل عليهم ولك ان تقول هذه الكريمة تدل على وجوب المسارعة فلو لم يكن الاوامر للفور لزم انتساخها ولو بالزيادة وهو خلاف الاصل والتاكيد ليس بتلك المثابة فيحمل عليه دفعا للنسخ فالاوامر اما موضوعة للفور او مستعملة تجوزا والثاني خلاف الاصل فتعين الاول فتدبر وقلنا ثانيا هذا الامر محمول على الافضلية والندب والا لم يكن مسارعا ومستبقا فانه لا يقال للآتي للواجب في وقته انه مسارع واعلم انه نقل هذا التاويل من الامام الشافعي رحمه الله تعالى وبه استدل على استحباب تعجيل الفجر وسائر الصلوة وانت تعلم انه لا يصلح لما تواتر من الصحابة ومن بعدهم الاسفار في الفجر وتواتر من رسول الله صلى الله عليه وسلم من الابراد بالظهر ثم انه لو تم في معرض الجواب فلا يتم في معرض الاستدلال لاحتمال التاويلات الاخر كما سيظهر بعد ان شاء الله تعالى وقلنا ثالثا لو تم لدل على الفور شرعا والكلام في الدلالة لغة فالتقريب فيه انه ان اراد ان الاوامر وردت مطلقة ثم زيد قيد الفور بعده فهو نسخ لا يصار اليه بلا باعث وان اراد ان الاوامر صارت حقيقة شرعية في الفور فيلزم النقل وهو خلاف الاصل مع انه يتم به المقصود فانه يحمل الاوامر الواردة في كلام الشارع على الفور هذا فتامل وقلنا رابعا انه لو تم لدل على وجوب المسارعة في الواجبات كلها موقتات وغيرها مع ان منها موسعات جائز التاخير الى آخر الوقت اللهم الا ان يخصص ثم ان منها ما هو مندوب التاخير كالظهر في الصيف قطعا وقلنا خامسا المراد بالمسارعة الاتيان بالواجبات قبل حضور الموت ولا شك انه لا يجوز التاخير الى ما بعد الموت كما في قوله تعالى وانفقوا مما رزقناكم من قبل ان ياتي احدكم الموت فيقول رب لولا اخرتني الى اجل قريب كما في قوله تعالى انما التوبة للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون من قريب ولو حمل المغفرة على مغفرة جميع الذنوب فسببها الايمان فغاية ما لزم كون الايمان واجبا على الفور ولا يلزم كون سائر الاوامر له فتدبر وقلنا سادسا سلمنا ان المراد بالمسارعة المبادرة الى الفعل فغاية ما يلزم منه المبادرة الى الفعل الذي هو سبب المغفرة وقد يكون الاداء على التاخير كما ظهر الصيف فلا يدل على الفور اصلا ثم الامر على هذا يكون للندب البتة فان من اسباب المغفرة ما هو مندوب فلا يجب المبادرة اليه قطعا فتدبر قال الامام على ما نقل عن البرهان اما الشافعية فذهب عامتهم الى انه ان بادر عقيب الفهم لم يقطع بكونه ممتثلا لجواز ان يكون غرض الآمر هو التاخير وهذا اشار عليهم في حكم الوقف وذهب المقتصدون الى ان من بادر اول الوقت كان ممتثلا قطعا وان آخر لم يقطع بخروجه عن العهدة وهذا هو المختار وبالجملة الذي اقطع ان المكلف مهما اتى بالفعل فانه بحكم الصيغة موقع للمطلوب وانما التوقف في انه هل ياثم بالتاخير مع كونه ممتثلا باصل المطلوب انتهى وحمل احتجاجه بان الطلب

تحقق ما شك في جواز التاخير فوجب الفور وهذا الظاهر محتمل فان الدليل انما يدل على وجوب الفور قطعا وكان اول الكلام يدل على التوقف ثم اول كلامه يدل على عدم الخروج عن العهدة وآخره على الخروج والشك انما هو في الاثم في التاخير لا في بقاء العهدة بالواجب فيمكن ان يحمل على ان الامر المطلق للقدر المشترك كما عند الجمهور لكن الشك في ان المبادرة واجبة بدليل آخر انه كالامر عن الفورية ام لا والمراد بالعهدة تعلق الاثم وحاصل الدليل انه لما شك في جواز التاخير وجب الفور احتياطا ليامن عن الاثم وعلى هذا لا نزاع لكن يطالب بالدليل على الشك في الاثم بالتاخير ويمكن ان يكون مقصوده انه لا يدري انه للفور او للقدر المشترك ففي المبادرة يخرج عن العهدة بالواجب قطعا وان اخر لم يقطع بالخروج عن العهدة لانه يحتمل ان يكون الفور مطلوبا فيبقى اثم التاخير في الذمة وان لم يبق نفس الواجب في الذمة والمراد بالمطلوب في قوله فانه يحكم فانه اداء نفس الواجب فيحكم بانه في اداء ممتثل والتوقف في الاثم بالتاخير فيه لاجل التوقف في تقييده في الفور وعليه حمل كلامه قدس سره وليليه بقوله وجوب الفور وجواز التاخير مشكوك والطلب محقق فيجب البدار احتياطا لثبوت الامتثال فيه قطعا اذ لو اخره فانه ان امتثل باعتبار ايقاع اصل المطلوب وهو نفس الفعل لكنه يحتمل الاثم باعتبار عدم ايقاعه في زمانه فان الفعل حيثيتين حيثية نفسه وحيثية كونه واقعا في زمان ففي التاخير ممتثل باعتبار انه ادى نفسه واحتمال الاثم باعتبار ايقاعه في غيره انه وفيه نظر ظاهر لانه لما احتمل كونه للفور فايقاعه في موخر ليس ايقاع في وقته المقدر شرعا فليس فيه امتثال يحكم بصحته والايقاع المطلوب نعم ورد ولا يبقى على وجوب القضاء كان امتثالا له لا للامر فلا قطع في التاخير بالامتثال بنفس الفعل والله اعلم ... اوجب الاداء ... قلنا لا نسلم انه مشكوك فان الدليل الاتم قد دل على انه للقدر المشترك مسئلة الامر بالامر بشيء ليس امرا من الآمر بذلك الشيء على المختار كقوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم مروهم بالصلوة لسبع رواه ابو داود وعن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده مروا اولادكم بالصلوة وهم ابناء سبع فانه ليس امرا من قبل الشارع وهذا النزاع ليس في مثل قل لفلان افعل كذا فانه امر للثاني من الآمر بالاتفاق كما نقل المصنف في الحاشية عن السبكي انما النزاع في مثل مر فلانا بكذا وقيل النزاع مطلق والظاهر هو الاول لان المصدر بقل الخطاب فيه للثاني والمخاطب بقل مامور بنقله فلا يصح فيه الخلاف اصلا فتدبر لنا كما اقول لو كان هذا امرا للثاني لزم معصية العبد عند معصيته ليبيع في قول للسيد مر عبدك ان يبيع عبدي فلم يامر السيد فلم يبع لانه على هذا العبد مامور بالبيع منه ولم يفعل وهو المعصية واللازم باطل قطعا فان قلت يلتزم الخصم العصيان عند العلم كيف والسيد سفير ومعبر محض لكن عصيانه غير معتد به لعدم الولاية للآمر عليه قلت هذا مكابرة فان العبد لا يقال له لغة وشرعا انه عصى امر هذا الآمر فافهم واستدل اولا انه لو كان الامر بالامر امرا للثاني لكان ذلك اي مر عبدك ان يبيع عبدي تعديا لانه امر لعبد الغير وتصرف فيه بالاستخدام فاورد عليه ان التعدي امر عبد الغير من غير توقف على امر السيد وههنا امره موقوف على امر السيد فالملازمة ممنوعة واجيب ان الكلام في ان المقدر الامر الصادر للسيد بامره بل هو امر له منه وح فلا توقف للامر له على امر السيد وامره وعدم امره سواء في تعلق الامر بالعبد من الامر فلزم التعدي قطعا فلا اعتبار لمعنى الايراد ويوجه آخر وقال اقول انما يلزم التعدي لو لم يكن امر الآمر للعبد بلا واسطة امر بواسطة الامر للسيد فانه اذا امر جعل السيد سفيرا له فهو اذن وليس تعديا والتعدي هو التصرف في ملك الغير من غير اذنه حقيقة او دلالة تامل فانه حقيق بالقبول واستدل ثانيا لو كان ذلك كان القول امر العبد لكان ذلك مناقضا لقولك للعبد لا تبعه لان الامر بشيء والنهي عنه متناقضان بالضرورة والتالي باطل ورد بمنع بطلان التالي بجواز النسخ اي بجواز ان يكون قوله لا تبعه بعد ذلك نسخا له وهو ينفي المناقضة في الانشاءات وفيه انه فرض هذا النهي مقارنا لذلك القول فيكون مناقضا وهذا من الكلام ليس كذلك لقوة كان العقلاء يفهمون هكذا قالوا فافهم ذلك اي كون الامر امرا للمامور من امر الله رسوله وامر الملك وزيره بان يامرنا والامر على منوال واحد فيكون الكل كذلك قلنا انما فهم ذلك لقرينة انه الرسول او الوزير مبلغ ومعبر لامر الله او الملك ولا كلام فيه فافهم

مسئلة اذا تكرر امران متعاقبين غير متعاطفين فيما يقبل التكرار نحو ان صم اليوم صم اليوم والصارف من التاكيد من تعريف نحو صل الركعتين
صل الركعتين او غيره كاسقني اسقني فانه اي فان كل واحد من الثلثة مؤكد اتفاقا اما الاول فظاهر لعدم قبول المحل للفعل مرتين واما الثاني فلان
المعاد معرفة بعين الاول واما الثالث فلدلالة قرينة جزئية كالحاجة في المثال المضروب وحينئذ فيندفع بالاول قيل الامر الثاني تاسيس
جزما لقوله اذا تكرر فالمطلوب ههنا الفعل مكررا فالوجوب وجوبان وقيل الثاني تاكيد الاول والمطلوب المرة من الفعل فالوجوب
وجوب واحد واختاره الشيخ ابن الهمام وقيل بالوقف فلا يدري ايهما اتبع الاول اي القائل بالتاسيس ان وضع الكلام للافادة
الجديدة لا لنفي الوهم كما في التاكيد فالتاسيس هو الاصل فهو اولى وهذا معنى ما قال الآمدي ان في التاكيد مخالفة ظاهر الامر الثاني
من الوجوب والفعل مرتين اي في غيره اي الوجوب مرة ثم ما قيل في حواشي مرزاجان لا يلزم في التاكيد استعمال صيغة الامر في غير معناه
حتى يكون مخالفة الظاهر لان زيدا الثاني في جاء زيد زيد لم يدل الا على ما دل عليه زيد الاول مندفع اذ مراده خلاف الغرض من وضع التركيب
وهو افادة الفائدة الجديدة ولا شك انه في التاكيد لا يحصل البتة وفيه اي في الدليل ما فيه لان اصالة افادة التركيب فائدة
جديدة انما هي في غير التكرار واما في التكرار فالغلبة للتاكيد ودفع الوهم والثاني اي القائل بالتاكيد كثرة التكرار في التاكيد
فيظن تابع للاغلب ورجح هذا الراي بان الاصل براءة الذمة ويوافقه التاكيد اذ فيه الذمة مشغولة بواحد بخلاف التاسيس فان فيه
وجوبين وعورض بالاحتياط فانه في التاسيس اذ بالعمل بفعل مرتين وبالعمل بالتاكيد بفعل مرة ففي الاول الخروج عن العهدة بيقين وفي التاكيد
احتمال الاثم لاحتمال كون الواجب الفعل مرتين هذا وفيه كلام ظاهر فان الاحتياط انما يجب فيما اذا كان الاصل الوجوب ثم طرء الشك من بعد
كصوم ثلثين من شهر رمضان وقد غم ليلته فلم ير الهلال واما اذا كان الاصل عدم الوجوب فلا كصوم يوم الشك في انه من شعبان وتمامه
وههنا لم يكن الاصل الوجوب في المرة الثانية فليس ههنا موضع الاحتياط فتامل ثم ان غلبة التاكيد انه لا يعارضه شيء فتدبر وفي العطف اي فيما كان
الثاني معطوفا على الاول يكون الثاني للتاسيس فيجب الفعل مرتين وهو الوجه لان التاكيد فيه اي في العطف لم يعهد فقيل بهما الا بمرجح
من خارج يصرفه الى التاكيد مسئلة اذا امر بفعل مطلق فالمطلوب فيه الماهية من حيث هي هي ولو في ضمن فرد ما فانه فعل هذا المطلوب في الامر
باداء الدين اداء الحقيقة من حيث هي ولو في ضمن فرد ما فالمؤدي عين ما طلب فكيف يصح قول الفقهاء الديون تقضى بامثالها لان العين
غير الدين حقيقة وان اعطاه الشارع حكم العين في بعض الاحكام كما في بدل الصرف والسلم فيه والا لزم الاستبدال قال ومعنى قولهم الديون
تقضى بامثالها انها تقضى بافراد مماثلة لها لان الديون اوصاف في الذمة والمؤداة افراد لها لانه انما تقضى هو باء معينة لا لاناث لانها معينة
وجبت على الامين اداؤها والفعل فيها لانها اوصاف على الذمة وبعبارة اخرى ان الواجب الديون امر مطلق وهو الدرهم الموصوف مثلا
فالمؤدي هذا الدرهم وهذا مغاير له نحوا من التغاير فهو غيره وان كان الخروج عن العهدة بوجود المطلق فيه وهو عين ما على الذمة بوجه
ووجه ان انطبق عليه عبارة المشائخ والفروع الفقهية فعليك مطابقة الدلائل التفصيلية الفقهية وقيل المطلوب الجزئي الحقيقي واختاره
ابن الحاجب ولا ينافي ما ذهب اليه انه يحتمل التكرار لانه ح المطلوب جزئيات حقيقيات مجازا فتامل فيه فانه موضع تامل لنا ما تقدم
في المبادي الكلامية من وجود الماهية المطلقة فيصح طلب ايجادها وفعل المقصود ومنه رفع المانع من طلب ايجاد الماهية لان المقتضي قائم فان
المبدأ الماخوذ في الصيغة من حيث هو كما تقدم والا فالتقريب غير تام لان النتيجة صحة طلبها والمطلوب كونها مطلوبة في الامر فتدبر اقول
ولنا لو كان الجزئي الحقيقي مطلوبا لكان الضرب مجملا لانه لما لم يصح طلب الماهية من حيث هي لا بحالها لا يصح طلب الفرد المنتشر فيها لذلك

او لا طلب المعين اي معين كان لانه مطلق المشخصات فلم يبق الا المعين من حيث تعينه والشيء لا يتعين قبل الوجود فهو متعين غير معلوم وهو الاجمال كذا في الحاشية فافهم وربما يمنع كون التعين غير معلوم قبل الوجود وليستند بالعلم الفعلي فالاولى ان يحال الى ان المعين غير معلوم البتة بالفعل ثم انه لقائل ان يقول المطلوب المعين اي معين كان وهو المطلق وليس هو كالمهية فانها عليه زعمه مبهمة غير متحققة في الاعيان بخلاف المتعينات فانها يصلح للوجود والمكلف متخير في الاتيان بواحد منها وهي معلومة بالوجه فلا اجمال اصلا فهذا قريب مما ذهب اليه مشائخنا ان معنى اضرب اوقع ضربا فتامل فيه فانه يلزم حينئذ اخذ المرة في مفهوم وقد نفى عنه ابن الحاجب واتباعه قالوا المهية يستحيل وجودها في الاعيان فلا يطلب بان طلب المحال باطل كما مر في المبادي الاحكامية اما الاستحالة فلان كل موجود متشخص جزئي لان الوجود بدون التشخص غير معقول ولا شيء من المهية الكلية بجزئي قلنا فرق بين لا بشرط شيء وبشرط لا شيء اذا حصلت علمت انه ليس بشيء وقد فصل في السلم ونحن نذكر القدر الذي يكفي لتقرير الجواب فاعلم ان للمهية اعتبارات اعتبار كونها لا بشرط شيء اي الشيء من حيث هو مع قطع النظر عن العوارض وهي ليست في ذاتها كلية وجزئية وواحدة وكثيرة وهي بعينها الموجودة في اطوارها فهي الواحدة اذا تعينت بتعين وهي الكثيرة اذ اتعينت بتعينات وهي الكلي وهي الجزئي واعتبار اخذها بشرط لا شيء اي بشرط عدم عروض العوارض وهي بهذه الاعتبار لاحظ لها من الوجود واعتبار كونها بشرط شيء اي بشرط كونه معروضا للعوارض وهي الاشخاص الموجودة والمهية من حيث هي نفسها وهي الموجودة بوجودها وهي معدومة بعدمها ايضا واذا عرفت هذا فقوله كل موجود متشخص ان اراد ان كونه شخصا مجامع للوجود فمسلم والمهية لا بشرط شيء ايضا شخص بهذا المعنى وفي الكبرى ان اريد المهية مع الكلية فمسلمة ايضا لكن لا يلزم الا كون الموجود مغائر المهية المقيدة بالكلية ولا ينافي وجود الطبعية وان اراد كونها شخصا بمعنى ان التشخص داخل فيه فممنوع وكذا ان اريد في الكبرى المهية التي يكون معروضة للكلية ولو في حين فهي ممنوع فان المهية لا بشرط شيء هي التي تصير جزئية متشخصة وههنا من الكلام محله الكلام ثم ان هذا غير واف فان المطلوب من الامر ما هو عرضي لجزئياته فليس له وجود عند القائلين بوجود الطبائع بل الحق ان يقال ان المهية لا بشرط شيء محمولة على الافراد قطعا وموجودة بوجود الافراد ولو بالعرض كما يقال اذا وجد انسان يكتب وجد الكاتب فالمطلوب بالامر هو هذا النحو من الوجود وهذا يعد وجودا عرفا وان لم يكن وجودا حقيقة اولا وبالذات ثم انه لو ذهب الى ما ذهب مشائخنا الكرام رحمهم الله ان المطلوب الفرد الواحد المعنون بعنوان المهية لا بشرط شيء استراحوا عن هذه التكلفات فان الفرد المطلوب موجود بالضرورة وان كان العنوان عرضيا له وغير موجود حقيقة وبالذات فتامل فيه **مسئلة** الاتيان للمامور به على وجهه كما طلب مع الشرائط والاركان هل يستلزم الاجزاء ام لا فان فسر الاجزاء بالامتثال فنعم يستلزم الاجزاء اتفاقا لان الامتثال الاتيان بالمامور به على وجهه لا غير وان عرف بسقوط القضاء عن الذمة تحقيقا او تقديرا كما في العبد ونحوه فالمختار عند الاصوليين كلهم انه يستلزمه ولا قضاء على الذمة وقال عبد الجبار المعتزلي لا يستلزمه ولا بعد من الحكيم ان يبقى الذمة مشغولة بادائه ذلك الواجب المودى ويطلب القضاء وقيل مذهبه لا بعد ان يثبت في الذمة مثل الواجب ويسميه قضاء وعلى هذا النزاع لفظي وهو اولى من جهة ان عدم اشتغال الذمة بعد الادائه بديهي لا يليق بحال عاقل ان يتفوه بانكاره فضلا عن تخذه مذهبا لكن عبارات العلماء الكرام ذوي الايدي والابصار ينادي اعلى نداء بكون النزاع معنويا فهو الاحق بالقبول فيجعل قول عبد الجبار من غلبة الهوى على العقل هذا الفاد لا كما اقول لا بقاء الاقتضاء بعد الاتيان في اللغة والعرف بالضرورة في المعاملات كالديون والامانات فلا يطلب بعده في الاوامر المتعلقة بهذه المعاملات فكذا في غيرها من العبادات فلا يبقى الطلب بعد الاتيان لان الوضع واحد في الاوامر كلها واذا لم يبق الطلب والاقتضاء فلا شيء على الذمة فلا قضاء فلا شيء على الذمة فلا قضاء للذمة

ان يقول حسب ان اوضاع الاداء مرة واحدة لكن علم بقاء الاقتضاء في المعاملات ليس من جهة كونها مامورا بها بل لامر خارج هو ان المقصود هناك وصول المال مرة جبرا لحقه وكذلك العبادات فان المقصود هناك الفعل فيجوز ان يطلب مرة بعد اخرى فتامل فيه فانه موضع تامل ولنا ثانيا لو لم يستلزم الاتيان على وجه سقوط القضاء لم يعلم امتثال ابدا وهو باطل اتفاقا اما الملازمة فلان الاقتضاء باق بعد اي بعد الاتيان الا لم يكن محلا لمطالبة القضاء اذ لا نزاع في بقاء الاقتضاء بامر آخر فانه يكون واجبا مستقلا لا قضاء للاول واذا كان الاقتضاء باقيا فلم يكن اتيانا به على وجه فلا يكون امتثالا وللخصم ان يجادل بان عند عدم الاتيان به على وجه كما يجب القضاء بالامر الاول كذلك عند الاتيان به كذلك اي على وجه فبقاء الاقتضاء بحسب القضاء لا ينافي العلم بالامتثال بالمقتضي المتفق عليه وهو اتيان المامور به كما امر مع شرائطه واركانه فالاقتضاء للفعل بحسب الاداء قد سقط وبحسب القضاء باق تدبر وفي لفظ المجادلة اشارة الى ضعف الايراد وهو ظاهر فانه فرق بين عدم الاتيان والاتيان فان اشتغال الذمة باق في الاول فلاسقاطه وجب القضاء بخلاف الثاني فانه اذا سقط مطالبة الاداء ولم يبق شيء في الذمة فاي شيء يسقط بالقضاء والقيل يكون هذا اشتغالا آخر لا بد من تفريغه فهو واجب مستقل لا انه قضاء وان سمي هذا اقتضاء عاد النزاع لفظيا فافهم ولنا ثالثا لو لم يسقط القضاء وبقي مطالبة لزم تحصيل الحاصل فان المامور به قد حصل فاي شيء يطلب بعده وقيل الثاني ليس عين الاول بل مثله فليس هناك تحصيل الحاصل اجيب بان المطلوب الطبيعة الكلية للفعل وقد حصلت اولا بالاتيان فلو طلب بعده لزم طلب تحصيل الحاصل لا الخصوصيات اي ليس المطلوب خصوصيات الافعال حتى يكون الثاني مثل الاول اقول استحالة التحصيل في الطبائع الكلية ممنوعة فانه ليس تحصيلا له بذلك الحصول حتى يكون محالا بل في ضمن فرد آخر غير الماتي به على انه لو تم ما ذكر من ان المطلوب في الامر الطبيعة الكلية لم يتحقق القضاء اصلا لانه فرد من افراد الكلي المطلوب بالامر فيكون اتيانا بالمامور به فيمكن دفع هذه العلاوة بان المراد بالطبيعة الكلية هي الحاصلة في وقتها وهذا التقييد لا ينافي الكلية وحينئذ فالطبيعة الحاصلة خارج الوقت قضاء فلا تحصيل للحاصل كذا في الحاشية ويمكن ان يقرر الكلام لمثل بامر بان المطلوب بالامر اتيان الطبيعة في وقتها فاذا اتى فقد سقط العهدة فلو وجب القضاء لزم تحصيل الحاصل فانه لاسقاط العهدة الاولى وهو قد سقط بالطبيعة الكلية مرة فالاسقاط مرة اخرى لغو فتدبر ولنا رابعا القضاء استدراك لما فات من المامور به والمفروض انه حصل المطلوب بتمامه ولم يفت منه شيء فلا استدراك فلا قضاء وربما يمنع ان القضاء ذلك اي استدراك ما فات بل القضاء الاتيان بمثل ما وجب اولا بطريق اللزوم وكيف يكون استدراكا بما فات عند من يوجبه من غير فوت ولك ان تقرر الدليل بان اتيان ما وجب ثانيا لاسقاط ذمة كانت مشغولة فلما اشتغل بما فاته منه شيء فكيف يكون مسقطا وان لم يكن لاسقاط ذمة فهو واجب براسه لا قضاء الاول في شيء وان سمي به فالنزاع لفظي ونظرا ان استدراك ما فات من لوازم القضاء فافهم عبد الجبار واتباعه قالوا لو كان الاتيان بالمامور به على وجهه مسقطا له اي القضاء لكان المصلي بظن الطهارة آثما او ساقطا عنه القضاء اذا تبين الحدث بعد خروج الوقت لانه ان امر بها اي بالصلوة بيقين الطهارة فلم يفعل مع اليقين بها فيأثم لانه ترك المامور به وهو الشق الاول وان كفى الظن في الصلوة المامور بها فقد اتى كما امر فيسقط القضاء وهو الشق الثاني والجواب اولا اقول الامر بالطهارة الواقعية اي نختار شقا ثالثا هو ان المامور بها الصلوة مع الطهارة الواقعية لكن الظن بقيامها كاف وصحة الظن لانه دليل المطابقة فان كان مطابقا للواقع فذاك كاف واذا تبين وجب القضاء لانه لم يؤد المامور به مع شرطه وانما لم ياثم لعذر الظن لانه هو المقدور والخطاء فيه ليس من تقصيره كالخطاء والنسيان يسقط بها الاثم فافهم والجواب ثانيا بمنع بطلان سقوط القضاء لان المسئلة خلافية فلاحد ان يلتزم السقوط ويقول الامر كان بها بظن الطهارة الا ان المسئلة

عند الجمهور اتفاقية فلا يتأتى هذا الجواب من قبلهم والجواب ثالثا بان القضاء واجب مستأنف بامر آخر وليس قضاء حقيقة والواجب الاول قد سقط
بالظهور فهذا الجواب باختيار الشق الثاني يعني انه كان مأمورا بالاداء على ظن الطهارة وقد ادى فقد سقط والقضاء ايضا سقط وهذا واجب
آخر كذا في المختصر وفيه ما فيه لانه لم يعهد في الشرع للفجر مثلا فرض غير الاداء والقضاء ولو سلم فمثل هذا يجري في كل قضاء فلا يوجد قضاء حقيقة وهذا
في غاية السقوط فان القضاء انما شرعت لاستخلاص ذمته قد شغلت بالواجب لفواته بخلاف ما نحن فيه لانه اذا اسلم الظان للطهارة ادى
كما وجب لم يبق على الذمة شيء حتى يكون القضاء اسقاطا لما وقد يجاب اولا بان هذا امر مترتب على اداء الاول بالامر والثاني من غيره
وهذا غير واقع للايراد فانه لم يعهد هذا الترتيب في الشرع اصلا وان قيل انه وجد هذه الصلوة كان استشهادا بالمتنازع فيه وثانيا بانه قضاء
ولو مجازا فليس هذا من غير المعهود وهذا في غاية السخافة فان الكلام في التسمية والمؤدى الثاني ليس قضاء حقيقة ولا اداء فيلزم غير المعهود
قطعا ثم ان الموجبين للاداء ثانيا قد اتفقوا على انما تؤدى بنية القضاء فلا صحة لهذا الجواب بوجه فافهم والجواب رابعا على ما قيل الامر
بظن الطهارة ما دام باقيا والا فباتيان المثل هذا ايضا اختيار للشق الثاني لكن لا مطلقا بل بالظن الباقي ما لم يظهر خطاؤه وان كان خطاء في الواقع فبعد
ظهور الخطاء يلزم القضاء ولا اثم لانه غير مقصر فان قلت الامر الاول على هذا التقدير موجب للصلوة بظن الطهارة وقد اتى بها فوجوب القضاء
اما بالسبب الاول وقد انتهى فلا يوجب القضاء او لسبب آخر وقد مر ان القضاء بالسبب الاول واما ان المأتي بها انقلب فاسدا لظهور فساد الظن
وكانت الصحة مشروطة ببقائه فهذا الانقلاب غير صحيح لان الفعل متى صار مسلما الى صاحب الحق الذي هو اكرم وارحم على العبد لا يحيله بعده وما ورد محوا
من ديوان الثواب قلت ان الصلوة المؤداة ليست صحيحة ولا فاسدة بل حالها موقوفة فان استمر الظن تكون صحيحة والا فيبقى الذمة مشغولة
فيجب القضاء لتوقفها وهذا ليس من الانقلاب في شيء بل مثله كمثل سلام من عليه السهو فانه يخرجه خروجا موقوفا فافهم اقول لو تم هذا الجواب
لم يكن فرق بين الظن المخالف للواقع والمطابق له لان الامر ليس الا بظن الطهارة الباقي على ما سلم فهذا الظن وان كان خطاء ولم يظهر الى ان مات
فقد امتثل فيلزم ان يكون الاجر في المخالف والمطابق على السوية وقولهم في الاجتهاد ان للمخطئ اجرا وللمصيب اجرين مثلا لقائل حديث على
في الصحيحين اذا حكم الحاكم فاجتهد ثم اصاب فله اجران فاذا حكم فاجتهد ثم اخطأ فله اجر واحد يدل على خلافه لانه يوجب عدم المساواة في الاجر
فتدبر وهذا انما هو من الفعل حسنة هي على اخراج حكم كلي واجب الفعل الى يوم القيمة فانه اصابة الحكم المطابق مما يمكن بنصب الشارع الدليل
والامارة عليه فالخطاء فيه للغفلة عنه فلا بعد في افتراق الاصابة والخطاء واما الفعل الجزئي فلو اعتبر فيه الخطاء وقع الحرج العظيم وليس يمكن
الاحتراز عنه مع وجود الاخلاص الموجب للثواب الا ترى ان العمل على حكم خطاء يخرج بالاجتهاد ولا ينقص من الاجر شيئا فكذا هذا فافهم

فصل النهي اقتضاء كف عن فعل حتما استعلاء يستخرج فائدة القيود على محاذاة ما مر في الامر واورد ونحو كف عن الزنا فانه اقتضاء للكف عن الزنا
الذي هو الفعل حتما مع انه امر واجاب العلامة بان المراد بالفعل المكفوف عنه فعل هو ماخذ اشتقاق المقتضي وماخذ اشتقاق كف الكف
وليس اقتضاء الكف عنه بل عن فعل آخر هو الزنا وهذا الجواب وان كان تاما لكن لما كان مشتملا على قيد زائد قال اقول الاقرب في الجواب
ان في كف وان كان الاقتضاء بالصيغة لان صيغة الامر موضوعة للاقتضاء لكن اقتضاء الكف ليس بها اي بالصيغة بل الاقتضاء للكف بالصيغة
في لا تزن وهو اي الاقتضاء بالصيغة هو المراد في الحد فافهم وقيل في الجواب كف عن الزنا باعتبار الاضافة الى الكف امر فانه طلب
وباعتبار الاضافة الى الزنا نهي وهذا الجواب على تقدير ان يكون التعريف للنهي النفسي لكن غرض الاصوليين لم يتعلق به وحده والغير يعلم بالمقا
الى الامر بالمقايسة فالنقض على منوال تعريف القاضي قول تقتضي طاعة المنهي بالكف عن المنهي عنه وعلى منوال تعريفات الغير قول القائل

الفعل استعلاء والقول بمن دونه لا تفعل او ارادة الكف عن الفعل ويرد عليها مثل ما يرد على نهاك ويدفع بمثل ما دفع به ثمه
ثم صيغته تستعمل لسبعة معان التحريم استعلاء نحو قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم من املاق ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا
للكراهة نحو قوله صلى الله عليه وسلم لا يمسكن احدكم ذكره بيمينه وهو يبول ومثله في الصحاح الدعاء نحو قوله تعالى لا تزغ قلوبنا
بعد اذ هديتنا الارشاد نحو قوله تعالى لا تسئلوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم الظاهر من شان نزوله انه للتحريم التحقير
نحو قوله تعالى لا تمدن عينيك بيان العاقبة نحو قوله لا تحسبن الله غافلا اليأس نحو قوله لا تعتذروا اليوم وقد يجيء لمعان أخر كالتسوية
والتهديد والالتماس والخلاف في انه هل الصيغة موضوعة بازاء اقتضاء الكف الحتمي والخلاف في صيغة النهي ظاهرة في الحظر دون الكراهة
كما عليه المعتبرون من اهل الاجتهاد والاصول او بالعكس اي انها ظاهرة في الكراهة دون الحظر او مشترك لفظي بينهما او متواطئ موضوع
للمشترك بين الحظر والكراهة او هي موقوفة كما تقدم في الامر فتذكر والخلاف يعني اختلاف ههنا كالخلاف ثمه ونقل الاستاذ الاجماع
على انه للحظر بعد الوجوب لا كما اختلف في الامر الواقع بعد الحظر وربما منع الاجماع فيخالف فيه وقد توقف الامام فيه فهذا انما تيسير لو ابدي
مدرك الاجماع مسئلة النهي يدل على الفساد وهو عدم ترتب الحكم عليه لغة ام لا يدل والمختار لا يدل لغة عليه وقيل يدل لان النهي
الشيء عبارة عن سلب احكامه وليس المدلول في لفظ النهي سوى طلب الترك حتما وهو لا يستلزم ذلك اي عدم ترتب الاحكام قطعا
وكيف لا ومن البين انه لو قال اذا فعلت هذا الشيء ترتبت احكامه لكن لا تفعل ان فعلت عاقبتك لم يعد مناقضا لغة وجه فانه لم يحكم بتغير اللفظ
عن موضعه والحكماء في امكانه قائلون بالفساد لغة قالوا الامر يقتضي الصحة وهو ظاهر جدا فانه عاقل بامر لا يكون هو صحيحا ومعتبرا عنده والنهي
نقيضه ومقتضى النقيض نقيض المقتضي فمقتضى النهي نقيض مقتضى الامر وهو الفساد والجواب ان المتقابلين لا يجب تقابل احكامهما فلا نسلم ان مقتضى
النقيض نقيض المقتضي فيجوز ان يكون مقتضى الامر الصحة مع غير اقتضاء النهي الفساد بل مع اقتضاء الصحة كيف ومقتضى الامر ايقاع الفعل
ولا يكون واقعا الا مترتب الآثار بخلاف النهي فانه يقتضي الكف عنه وهو لا يقتضي عدم ترتب الآثار فافهم على
ان الاقتضاء مع عدم الاقتضاء نوعا من التقابل فحينئذ يجوز ان يكون الامر مقتضيا للصحة والنهي لا يكون مقتضيا لها وفيه التقابل
التام في الاحكام وفيه ان المستدل ادعى وجوب التنافي بين مقتضيهما ومقتضى الامر الصحة فيكون مقتضى النهي منافيها وهو الفساد فان
منع وجوب التنافي بينهما فهو الوجه الاول والاخلص في الرد منع فتدبر وقد يجاب بان هذا قياس في اللغة ورد بانه استدلال باستقراء
حال المتنافيين فتدبر وقد يجاب ايضا بمنع اقتضاء الامر لغة الصحة فانه لطلب المأخذ ولا يوجب ترتب الاحكام وانما يجب شرعا او عقلا
وفيه انه لطلب الايقاع للمأخذ في العين وظاهر ان الموجود فيه هي ترتب الثمرات والآثار فهو مقتض لترتب الثمرات في نظر الآمر والاملاء
صح منه طلب الايقاع فتامل فيه مسئلة هل يدل النهي على الفساد شرعا ام لا المختار نعم يدل مطلقا في العبادات والمعاملات
وقيل يدل في العبادات فقط دون المعاملات واليه مال الامام حجة الاسلام الغزالي والامام الرازي وصاحب هذا المذهب
قائل بعدم دلالته في المعاملات على الفساد وعند البعض فيها يدل على الصحة واختاره الشيخ ابن الهمام ثم ههنا بحث لانه ان اريد
الفساد بالذات وهو عدم ترتب الثمرات الذي هو البطلان في اصطلاحنا ففيه ان الحنفية ذهبوا الى انه لا يقتضي الفساد بل
يقتضي الصحة في الشرع عبادات كانت او معاملات ومختار المصنف فلا يصح ههنا قوله المختار نعم وان اريد اعم من ان يكون الفساد
بالذات او بالغير وهو ما يوجب ارتكابه الاثم لا لاجل الذات ومقارنته [illegible]

[illegible]

احد الى نفي هذا الفساد ولو في المعاملات فانقلت المراد الفساد بالذات والكلام فيما اذا كان النهي عن الذات لا لاجل الوصف كما صرح
به في المختصر قلت نقل ههنا الحاشية مفيدة لكون النهي مطلقا سواء كان لذاته او لاجل الوصف وايضا لا يصح تعلق النهي لذاته عندنا
بالشرعيات فلا يدخل العبادات في موضوع المسألة فلا يصح نقل المذهب مقابلا للاول ههنا ولا جواب عن هذا البحث الا ان يقال المراد ان النهي
بما هو نهي من غير ملاحظة معارضة يدل على الفساد لذاته وفي المذهب الثاني لا دلالة الا في العبادات في موضوع المسألة واما في الشرعيات
وان كانت لا يدل عندنا الا ان الشرعية معارضة عنه فتامل فانه موضع تامل لنا اولا لم يزل علماء الامصار في الاعصار يستدلون على الفساد
بالنهي مطلقا عبادات كانت او معاملات فدل انه على الفساد مجمع عليه وفيه على ما سيجيء ان هذا مسلم في غير الشرعيات اما فيها فغير مسلم ولو جعل الكلام
فيما هو مع قطع النظر عن القرائن الخارجية يدل على الفساد فالحاصل ان علماء الامصار كانوا يستدلون بنفس النهي على الفساد لذاته ويحتج
في الفساد بغيره اي القرينة الصارفة نحو للفساد وشرعا لكن استدلال الحنفية على كون الصحة الذاتية والفساد لاجل الوصف ان تم دل
على ان مقتضى نفس النهي في الشرعيات ذلك مع ان الشرعية مانعة عنه من الفساد فتامل وثانيا حكمة الناهي يقتضي قبح المنهي عنه فان الحكيم
انما ينهى عن الفحشاء فيكون القبح فيه لذاته والقبيح في نظر الحكيم لا يترتب عليه الثمرة اصلا فلزم الفساد وفيه ان حكمة الناهي انما تقتضي مطلق القبح
لا القبح الذاتي حتى يلزم الفساد لذاته وان ادعي بان المطلق ينصرف الى الفرد الكامل والقبح الكامل ما يكون لذاته ففيه ان ذلك فيما اذا اطلق
الدال مطابقة على افراد كاملة وناقصة ينصرف الى الكامل واما ههنا فالنهي ليس موضوعا للقبح ولا للفساد وانما يلزم الضرورة حكمة الناهي
من باب الاقتضاء او الدلالة الالتزامية ولا وجه للانصراف فيها الى الفرد الكامل بل ينكشف لك ان شاء الله تعالى ان حكمة الناهي لا تقتضيه
للذاتي فكيف يدل النهي في الشرعيات على الحسن الذاتي والقبح لغيره فانتظر القائلون بعدم الدلالة على الفساد مطلقا قالوا لو دل النهي
على الفساد لناقض التصريح بالصحة وهو باطل فانا نعلم قطعا لو قال الشارع لا تطلق في الحيض وان طلقت يقع ويترتب احكامه ولو فعلته
حال الحيض كان صحيحا والجواب منع الملازمة فان التصريح بالصحة مغير لذلك ان تقرر للعلم بانه لو كان والا على الفساد لكان التصريح
بالصحة مناقضا له في حكم العقل كما ان التصريح مناقض للمفهوم الا عند العقل مع انه ليس كذلك للعلم القطعي بما ذكر لكن في بطلان التالي
تامل القاصرون على الفساد في العبادات قالوا العبادات مامورة بها فلا تكون منهيا عنها للتضاد بينهما والجواب يجوز ان يكون النهي راجعا
الى الوصف فيكون ما هو مامور به بالذات وانما النهي عنها لاشتمالها على الوصف فلا تضاد وتغاير المحلين للمامورية والمنهية وهذا
الجواب انما يتمشى من قبل مدعي الفساد وانما من قبل مدعي الفساد فان هذا انما ينتج ان الفساد لازم في العبادات المنهية
وانه ليس في المعاملات فلا يدل عليه اصلا بل يجوز ان يكون هناك دليل آخر فتدبر على ان المعاملات قد يكون واجبة ايضا
فهي مامور بها فلا يكون منهيا عنه كالعبادات فانتقض الدليل ويمكن دفعه بان المعاملات بعض منها غير مامور فيجوز ان يكون منهيا
عنه بخلاف العبادات فان كلها مامور بها فيها في النفي كذا في الحاشية ويرد مثله على اصل الدليل فان العبادات منها
ما هو مندوب فلا يكون مامورا بها الا ان يراد بالمامورية اعم ثم قال بهذا يندفع ان المعاملات مباحة فلا يكون منهيا
عنها للتضاد ولا يظهر وجه الدفع اذ ما هو حرام فيتعلق به النهي وفيه نظر ظاهر فان دعوى المستدل ان النهي في المعاملات
لا يقتضي الفساد بخلاف العبادات لانها في المامورية والنهي والمعاملات غير مامورة فتوجه الكلام بانها غير مامورة
لكنها مباحة الشرعية فينافي النهي فان اريد ان منها ما هو غير مباح بالذات فقد لزم الفساد فيها الفساد وهو خلاف مذهبه

المستدل وتم النقض وان اريد انها حرام لاجل الوصف فيكون مباحة لذاتها فالنهي مضاد لها بد ان فرق بان الاباحة لذاتها
والنهي للوصف انقلب على اصل الدليل وجواب النقض لا بد ان يكون بحيث لا ينقلب صلاحيته بمنع قد بان لك ان الجواب الصحيح هو انه
للتغاير في المحل وتشييد كلام الاستدلال الشيخ ابن الهمام ان المقصود في العبادات الثواب فاذا نهي عنها صار ارتكابها موجبا للعقاب
فخلت العبادة عن ثمرتها بالنهي فلا يكون مشروعة اصلا واما المعاملات فلا بد ان تقول الشارع جعلت هذا الشيء سببا لهذا لكن لا تفعله ولو فعلت
ما فعلت لا يخلو المشروعية الذاتية عن فائدتها في الدنيا وان كان موجبا للعقاب في الآخرة كالبيع فان حكمه الملك ويثبت مع الحرمة والعبادات
ليس لها ثمرة دنياوية بل ثمرتها يكون الثواب لا غير وقد انعدم بالنهي فلا يصح قال في مطلع الاسرار الالهية في شرح المنار ما ذكره في العبادات
صحيح وينبغي ان يكون المعاملات ايضا كذلك فان المنافي للصحة متحقق وهو النهي وما ذكره من المثال ففيه دليل صارف عن مقتضى النهي ويقول
هذا العبد ما ذكره الشيخ ابن الهمام مندفع فانه هب ان المقصود في العبادات الثواب لكن لا نسلم انه ينافي تعلق النهي الذي موجبه العقاب
فانه يجوز ان يثاب ويعاقب على فعل واحد فانه لما جوزنا ان يكون الشيء عبادة ومشروعا في نفسه ويكون منهيا وغير مشروع بوصفه فاذا
اتى المكلف بهذا الفعل استحق لان يعطى اجر نفس الفعل ويعاقب على اتيانه بوصف غير مشروع وان لا يوجب هذا الفعل نيل الدرجات العلية
لاشتماله على وصف غير مشروع فليس ببعيد ان يقال ان ملازمة الارتكاب بالمنهي عنه ابطل اجر الحسنة لكنه سقط الذمة المشغولة بها
بوجودها فالسقوط عن الذمة بفعلها وهو نحو من الثواب واذا عرفت الحال في العبادات ففي المعاملات بالطريق الاولى وما ذكره في مطلع الاسرار
الالهية ان المنافي للصحة متحقق في المعاملات وهو النهي فلا يفقهه هذا العبد فان النهي في الشرعيات مطلقا او المعاملات فقط مقتض للصحة
فكيف يكون منافيا ومن ادعى فعليه البيان فافهم والله اعلم بالصواب **مسئلة** المنهي عنه لا يكون ممتنعا مطلقا ومن المكلف عندنا خلافا
للائمة الثلثة مالك ابن انس ومحمد ابن ادريس الشافعي واحمد ابن حنبل رحمهم الله تعالى وهو ناظر في جوازهم لنا انه اي المنهي عنه
مقدور لان النهي تكليف بالكف والمكلف به مقدور فالكف مقدور والقدرة على احد الضدين قدرة على الآخر فالفعل المنهي عنه مقدور وايضا
النهي طلب الكف باختيار المكلف فيكون المكفوف عنه مقدورا ولا شيء من الممتنع بمقدور وهذا ضروري فالمنهي عنه ليس
ممتنعا واورد اولا انه ممتنع بهذا المنع وهو اي طلب الكف عنه ليس بمحال وانما المحال طلب الكف عن الممتنع بغير هذا
المنع كتحصيل الحاصل بهذا الحصول فانه ليس ممتنعا وانما الممتنع تحصيل الحاصل بحصول مغاير لهذا الحصول فالفعل كان
مقدورا قبل ورود النهي وانما لم يبق مقدورا بالنهي فلا استحالة كذا في شرح المختصر ولا يخفى جوابه فان الكلام في الممتنع لذاته ولا يصح فيه
انه امتنع بهذا المنع كيف ولو امتنع بهذا المنع ففعله واجب او ممكن وعنه وبورود النهي صار ممتنعا وهذا انقلاب محال بل المحال محال وثانيا قيل
يلزم ان يكون النهي سلبا للقدرة لان الشيء قد استحال بالنهي وهو غير مقدور وفيه انقلاب حقيقة اي حقيقة النهي لا يتناول عنه
بالاختيار ساير الا بالضرورة والآن ليس امتناعها بالضرورة هذا خلاف وبعبارة اخرى حقيقة النهي طلب الكف بالاختيار
والممتنع سواء كان ممتنعا بهذا المنع او غيره لا يصح كفه بالاختيار فلا يكون منهيا عنه فانقلبت لعل مقصود المورد ان الحقيقة الصلوتية لها
شروط واركان اثبتها الشرع الشريف بالاوامر والنواهي فاذا نهي عن الصلوة قبل الوقت علم ان الوقت شرط وكذا اذا نهي عنها من غير
الطهارة علم ان الطهارة شرط فالشرطية انما فهمت بهذا النهي وجاء الامتناع به فتعلق هذا النهي غير ممتنع قلت لا شك في ان الشيء بدون الركن
والمشروط بدون الشرط ممتنع لذاته البتة فلا يمكن تعلق النهي لما بينا وقد ظهر من هذا انه لا يصح اثبات الشرائط بالنهي اصلا بل النهي يقتضي الآتي

المنهي عنه بمفقاد الشرعية مما فيه نعم يتبادر بالاوامر الشرائط عند ارادة الفعل فان الفعل بعد تمام شرائطه لا يخرج عن امكانه الذاتي
فاتفقت فقه جميع الشرائط بالنواهي قلت سيجئ جوابه بالتجوز في المنهي عنه او النهي فان قلت الاركان المحسوسة ممكنة بالضرورة وانما امتنع في نظر
الشارع النهي فيجوز ان نهي عنها حال عدم الشروط المعتبرة للصحة شرعا قلت الاركان المخصوصة ليست مشروطة في الوجود الحسي بالطهارة فليست
هي مشروطات من غير شرط ولا يمتنع تعلق النهي بها وانما تمتنع تعلق النهي بالحقيقة الشرعية المشروطة بالطهارة حال عدم الطهارة فانها مستحيلة
بالذات وصيغ النهي الواردة المتعلقة بالشرعيات ان علم فقدان شرط او ركن بدليل آخر لا يمكن حملها على الاركان الحسية والا فلا يصح الحمل
عليه لان الحقيقة اصل فلا تترك وبهذا اندفع ايضا ما قيل سلمنا ان الحقيقة الشرعية بدون الشروط محالة لكن لم لا يجوز ان يكون النهي المتعلق
ههنا عن الاركان الحسية ويكون باطلة في نظر الشارع فيتم مقصودهم بان النهي مطلقا يوجب الفساد وذلك الاندفاع بان
الحمل على الاركان الحسية مجاز فلا يصار اليه الا بالضرورة وقد يقرر مقصودهم بان الحقائق الشرعية عبارة عن الاركان المخصوصة
وهي قد توجد بدون الشروط الشرعية وجعلت موجبة لثمرات مخصوصة لكن لا مطلقا بل اذا كانت مع شرائط مخصوصة
فالشرائط ليست لوجود تلك الحقيقة بل لترتب الثمرات المخصوصة فوجودها بدون تلك الشرائط ممكن لكنه لا يترتب عليها حينئذ تلك الثمرات فالنهي المتعلق بها
عند عدم وجود الشرائط نهي عن امور ممكنة بالذات فلا يستحيل ترتب الثمرات عليها وهو مرادهم بالممتنع وهو كاف لمقصودهم من ايجاب الفساد
الذاتي لكن وسيجئ حله ان شاء الله تعالى مع ان الائمة الثلاثة صرحوا بان الذات تحت ركن للصلاة وتركها موجب للبطلان وجوزوا التعلق النهي بها فهذا
صريح انهم يجوزون كون الصلوة المكانت جزء ما منهيا عنه مع ان الشيء منفكا عن الجزء ممتنع بالذات فافهم واورد ثانيا النقض بنحو قوله صلى الله عليه وآله
واصحابه وسلم دعي الصلوة ايام اقرائك رواه الترمذي وابو داود وتدع الصلوة ايام اقرائك وهذا في معنى النهي وقد تعلق بالصلوة المقارنة
مع عدم الشرط وحاصله النقض بالنهي المتعلق بالشيء المقارن بعدم الشرط او الركن فلا ينفع المناقشة في هذا المثال الخاص فتدبر قلنا مشكم
محمول على بيان [illegible] ايام الاحرام يعني النهي مجاز عن النفي فالمعنى ليس تحقق صلوة في ايام الاقراء [illegible] في صيغة النهي او قلنا النهي راجع
الى الايقاع والعزم عليه لا الى الفعل فالمعنى وهي عن عزم الصلوة ايام اقرائك فانه لا تحقق الصلوة فيها والعزم على المحال ممكن [illegible] الاعتقاد
بالاستحالة بل مما ايضا [illegible] من غير فائدة وانما [illegible] على [illegible] بين المجازين تقدير العقل الحاكم باستحالة تعلق النهي الحقيقي بالصلوة الحقيقية في
تلك الايام على النقل الوارد فيه النهي متعلقا في تلك الايام فاول ما جد الثانيين فافهم وقد يجاب بان المراد بالصلوة المنهية ليا من القيام والقعود
والسجود وغير ذلك وهي افعال حسية لا تقتضي النهي عنها الصحة وهي امور ممكنة ايضا وسيلوح من كلام المصنف ما يدل على الرضا بهذا [illegible]
انما يتم [illegible] لو كانت الحائضة لا تية والحيض سائلة بهذه الاركان من غير نية وعزم على الصلوة كانت اثمة [illegible]
والمناهي [illegible] ما كان في صلب الآباء من النطفة والملاقيح وهو ما كان في رحم الام من الحبس وما شئت في ذلك كبيع المقية كذا [illegible]
ليست هي بيوعا والنهي الوارد بها ليس على الحقيقة [illegible] ركن البيع [illegible] المال بالمال [illegible]
من غير وجود الركن من المستحيلات التي لا يصح التعلق النهي بها [illegible] قالوا الصلوة تنقسم الى صحيحة وفاسدة [illegible]
في الاقسام فالصلوة الفاسدة صلوة حقيقة [illegible] الى التقسيم لعله ورد من اشكالكم فلا حجة فيه اللهم اذا ثبت الاحتجاج
عليه قلنا ثانيا سلمنا [illegible] ممن [illegible] لكنه [illegible] تقسيم الانسان الى الحي والميت فهو تقسيم مجازي وكيف
يدعي احد ان الشيء الذي لا يوجد فيه ركنه [illegible] الا كما يقال الحجر فرد الحيوان فافهم مسئلة النهي عن [illegible]

(مسئلة)

لا يكون مشروعا عندنا والشيء الذي تعلق به النهي ليس منهيا لعينه بل لوصف مجاور او خارج فالائمة الثلاثة يفسرون الشرعي بما لا يدرك
الا بالشرع والحسي خلافه وعليه ان الزنا لا يدرك الا بالشرع فانه ايلاج في فرج محرم خال عن الشبهة والفرج المحرم لا يدرك
الا بالشرع وكذا الغصب اخذ مال الغير تغلبا والتغلب لا يدرك الا بالشرع مع انهما منهيان منهيان لعينهما والحق ما فسره بعض
المحققين من انه الحقيقة التي اعتبرها الشارع بما هو شارع ورتب عليه احكاما مخصوصة كالصلوة والصوم والنكاح والبيع وغير ذلك
واما الزنا فلم يعتبرها موجبة لثمرات بل رتب عليه الحد وكذا الغصب كما ورد في الاخبار الصحيحة وللعاهر الحجر وليس لعرق ظالم حق ثم ان كل مشروع حسن
ولا شيء من المنهي عنه لعينه بحسن فلا شيء من المشروع بمنهي عنه اما الثانية فبالاتفاق وبالضرورة واما الاولى وهي ان كل مشروع فلان التشريع انما هو
لصلاح المعاش والمعاد الذي هو مناط السعادة الابدية فلا يكون مثل هذا الشيء قبيحا لعينه بل مرضيا في ذاته وان جاز ان تقارنه القبيح فيقبح
لاجله وههنا بحث قد استصعبه بعض الاعلام هو ان الشرعي يطلق على معنيين احدهما ما اجازه الشارع وظاهر ان هذا لا يكون قبيحا لذاته والثاني
ما امر فان اريد بالمشروع المعنى الاول فمسلم لكن غايته ما لزم ان ما اجازه الشارع لا يكون منهيا لعينه وليس هو مطلوبكم وان اردتم الحقيقة التي
اعتبرها الشارع فالصغرى ممنوعة وليس التشريع بهذا المعنى لصلاح المعاش والمعاد بل يجوز ان يعتبرها الشارع حقيقة كالصوم مثلا يكون
لبعض انواعه كما في سوى العيدين والتشريق حسنة وبعضها كصيام هذه الايام قبيحة لاعيانها فينهى عن هذا البعض لعينه وكذلك الصلوة
في الشرع الاركان المخصوصة وبعضها حسنة كما استجمعت الشروط ووقعت في غير الاوقات المكروهة وبعضها قبيحة لذاتها كفائت الشروط او واقع
في الوقت المكروه وكما مر فقد ظهر ان هذا الدليل مغلطة باشتراك الاسم لكن الامر غير خفي على البصير الحاذق ان اعتبار الشارع حقيقة مؤتلفة
من امور حسنة لا تكون قبيحة واما اعتبار الشارع حقيقة مؤتلفة عن امور قبيحة لا يكون سببا للثمرة ثم النهي عنها لقبحها لا يليق بحكمته كيف ويكفي فيه
النهي عن حسيانها التي هي امور حسية واعتبار حقيقة مؤتلفة من هذه الاجزاء لاجل النهي عنه لغو لا يليق بالحكمة بل اعتبار حقيقة كذلك لا يكون
الا لان يترتب عليها ثمرات في نظر المخترع لها والحقيقة وهو المعنى بالحسن ههنا ولا يتصف بالنهي عنه لذاته ويكون هذا الاعتبار الموجب لترتب الثمرات
انما يكون لصلاح المعاش والمعاد الموجب للسعادة قطعا وهذا وان لم يقنع به المجادل لكن يقنع الناظر المسترشد ثم سلك المصنف مسلكا آخر منقولا عن الامام الهمام
محمد رحمة الله عليه وارتضى به الامام فخر الاسلام واشار اليه صاحب الهداية ولا يرد عليه ما ذكر ومحصله ان الحقيقة المعتبرة شرعا اذا خلت عن الثمرة
ممتنعة ولا تصلح لتعلق النهي وتفصيله ما افاد بقوله اقول التحقيق ان الافعال الشرعية امور اما وجودات او بعضها وجود وبعضها عدم وليس
الكل عدمات هي وان كانت حسنة عقلا لكن ما كانت موجبة لاحكامها التي هي ثمراتها الا بعد جعل الشارع من حيث هو شارع واعتباره وهو اي
هذا الجعل والاعتبار نحو من الايجاد في نفس الامر فهو جعل بعضها اركانا وبعضها شروطا فجاءت حقائق كلية مركبة من تلك الافعال متحصلة في نفس الامر
موجبة لاحكامها المقصودة منها بعد وجود الشرائط المشروطة بها ووضع لها اسماء مخصوصة او استعمل فيها مجازا وعلمها اي علم تلك الحقائق
للناس بتوسط الرسل الذين هم لسان الحق صلوة الله عليهم اجمعين خصوصا على سيدنا محمد وآله واصحابه اجمعين واذا علمت ان الحقيقة
الشرعية ليست الا ما اعتبرها الشارع مؤتلفة من اركان مشروطة بشروط فليس فسادها وقبحها الذاتي الا بفقدان شرط او ركن والحقيقة
الفاقدة للركن او الشرط من المستحيلات بالذات فلا تصلح لتعلق النهي كما مر قبل فما تراءى فيه تعلق النهي به فلاجل عارض ووصف اوجبها
لا لذاته الا فيما اذا علم من خارج ان الركن او الشرط مفقود فح ينصرف في النهي او المنهي كما مر في الحاشية وقد ظهر من هذا التحقيق ان الحقيقة
الشرعية مجعولة حادثة لها حقيقة محصلة عند الشارع وهي المسماة بالاسماء الشرعية الا الصورة فقط وان جعل بعض الامور ركنا وبعضها شرطا

توفيقي يدرك بالنقل وذات المستجمعة منها الاركان والشرائط لا ينعدم بعروض عارض لان العلة التامة بوجودها موجودة في نفس الامر فمن قال ان الصوم في يوم العيد فعليه حمل كونه في غير يوم العيد من ركنه او شرطه وهو خلاف الاجماع فلا نهي الا باعتبار وصف عارض فلا يكون منهيا عنه لذاته ومنشاء ذلك ان كل امر اعتبر ركنا او شرطا حسن فهو من حيث نفسه ليس منشاء للفساد بل لمجاور انتهت قال مطلع الاسرار الالهية لا ينفع المخالفين فان لهم ان يقولوا ان حقيقة الصلوة والصوم مثلا تلك الاركان وهي ليست في حد ذاتها حسنة ولا قبيحة بل هي مع بعض الاحوال قبيحة ومع بعضها حسنة او نقول ان الحقيقة الصومية هي المتحصلة من تلك الامور مع التقييدات بكونها في غير العيد ودعوى انه خلاف الاجماع غير مسموع لعدم البينة عليه هذا هو الذي عليه الامام حجة الاسلام هذا والتحقيق على ما عند هذا العبد ان ههنا مطلبين الاول ان النهي لا يتعلق بالحقيقة الشرعية بالذات ولا يكون هي منهية عنها بالذات ولا شك ان الحقيقة الشرعية هي الافعال الحسية التي اعتبرها الشارع مشروطة بشروط خاصة وما ذكر المعروف به وهذه الحقيقة لا يصلح القبح الذاتي والنهي عنها بالذات لان الشئ المستجمع للاركان والشرائط موجبة لتمام في مشروعة فلا يكون غير مشروعة بالذات لا قبح الا فاقد احد هذه الامور وهي من الحسيات فلا يتعلق به النهي لذاتها وح لا يتوجه ان الصوم والصلوة هي الاركان آه فان سلمنا انها الاركان لكن مع اعتبار الشارع حقيقة واحدة واعطائها الوحدة وهذه الحقيقة لا بد من ترتب ثمراتها عليها وهو الصحة المشروعة فلا يستقيم انها ليست في حد ذاتها مشروعة ولا قبيحة والقبح انما يكون اذا لم يترتب عليها ثمراتها وذلك عند فقدان شرط من شروطها او ركن من اركانها فغير المشروع شئ آخر لا هي وبعبارة اخرى الصلوة المنهية اما هي فرد من افراد الصلوة التي اعتبرها الشارع ام لا وعلى الثاني فالمراد النهي عن الصلوة بل عن شئ آخر والنصوص يابى عنه وكذا ما وقع من الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين نهي عن صلوة كذا بليله وعلى الاول فهي مشتملة على الاركان المعتبرة عند الشارع والشروط المعتبرة لوجودها والالزم وجود الشئ من غير ركنه وشرطه وهو من ابين الاستحالة لا يصلح تعلق للنهي واذا كانت مع الشرائط والاركان فهي موجودة كما اعتبرها الشارع مرتبة الاحكام فلا يكون باعتبار الذات قبيحة نفسها واذ قد نهى الحكيم فلا بد من نوع قبح وما هو ذاك الا القبح وصف او مجاور والى هذا كله اشار الامام محمد رحمه الله فيما روى قول الطلاق في الحيض غير واقع لكونه منهيا عنه انه لو لم يقع الطلاق في الحيض فاي شئ حرم وباي فعل عصى المطلق في الحيض ولم يبق المنهي عنه الطلاق هذا الكلام لا غبار عليه اصلا ولا يتوقف كون الصحة داخلة في مفاهيم الشرعيات وقد تقرر استحالة الباطل القبيح لعينه بان الصحة داخلة في مفهوم الصلوة والصوم ونحوها ولا يكون الصلوة والصوم المنهيان لا عينا انها صلوة وصوم ما لانتفاء الذاتي الذي هو الصحة فالصلوة الغير الصحيحة مستحيلة فلا يكون متعلق النهي فالشئ الذي تعلق به النهي صحيح في حد نفسه منهي لاجل الوصف وهذا التقرير يلوح آثاره من الشيخ ابن الهمام والمصنف به في الاصول وانت لا يذهب عليك ان دعوى دخول الصحة في حقيقة الشرعيات دعوى من غير بينة ولا نظير لهذا اثر في كتب المشائخ نعم الذي يظهر من كلماتهم ان الصحة من اللوازم فهنا بحث لما تيقني وهو الذي وقع فيه الخلاف فلا بد من ابانة ذلك اي الجزء الى ما اوردنا من الحق الصراح فتدبر لعله ينفعك في كثير من المواضع هذا وان افضى الى التكرار والتطويل لكنه يعصمك من الزلة فانه لا يخلو عن الافادة والتحصيل المطلب الثاني الكلام في الفروع منها صوم يوم العيد فانه مشروع عندنا باصله دون وصفه والذي من تتبع كلامهم فيه انها صيام ورد بها النهي فلا بد ان يكون بحيث لو صام احد فيه وقع صومه صوما وانما الاثم والالم يقع النهي عن الصيام بل عن شئ آخر واذا وقع صوما فلا بد ان يكون مشتملا على الاركان والشرائط فيجب المشروعية والا لم يكن صوما لا تعلق النهي هذا غاية التقرير لكلامهم ولا يرد عليه ما ذكره وقرر

الكلام الامام حجة الاسلام مانقصه بعينه بعبير فائت الشرط او الركن ما يتعلق به اسے لنفی بحث ولعب سے الكلام كلام هو انه قد ورد في بعض الروايات بصيغة النفي نحو الا صيام في هذه الايام فهذا يقتضي ان ينتفي الحقيقة الصومية وليس هو نهيا حتى يطلب الامكان فلا يلزم صدق التصوم على المانع به وقد مر في الباب الثاني من المقالة الثانية في المسئلة اجتماع الوجوب والحرمة بما يشترك اسے دفعه فتذكر واورد عليه انه يلزم ان يكون الوضوء داخلا في مفهوم الصلوة لان الصلوة من غير طهارة لم يكن الصلوة عندكم فينبغي ان يكون جزءا منه فائتا وليس الا الوضوء مثلا فيلزم كونه داخلا فيها مع انه شرط خارج بحث كذا في شرح المختصر مطابقا لمتنه ثم هذا الالزام عليهم ايضا فان الصلوة الصحيحة الاركان مقارن الطهارة فيلزم ان يكون داخلة فيها فما هو جوابكم فهو جوابنا واجيب بمنع اللزوم لان الشرط انما هو لتحقق المسمى شرعا لا انه داخل في حقيقة المسمى قيل لو كان المسمى عبارة عن نفس الاركان من غير اعتبار امر زائد لزم تحققه عند تحقق الاركان ولو مع فقدان الشرط ولو لم يعتبر الشارع هذا الوجود ولزم اعدام للوجود وسيجي حله ان شاء الله تعالى مناو في المشهور تقرير بان التقييد مقارنة الشرط داخل لا نفس الشرط فالصلوة مثلا عبارة عن الاركان المخصوصة مقارنة للشرائط وهي خارجة عنها كما في الصحيحة عندكم قيل المراد باللزوم انه يلزم ان يكون جزءا لمفهوم الصلوة لا يكون الحقيقة واراد بالجزء للمفهوم ما يكون تعقل مفهوم الشيء موقوفا على تعقله بان يكون جزءا لعنوانه لمفهوم الجزء حسنة لمفهوم المسمى وليس جزء الحقيقة حتى يكون دلالته عليه تضمنية ولا شك في لزوم ذلك فانه لو لم يتصور الاركان مقيدة بمقارنة الشرط لم يتميز الصلوة عما ليس بصلوة من الاركان الغير المقارنة لها اقول اولا التوقف اي توقف تصور الصلوة على الوضوء مثلا بحيث يدخل في عنوانها ممنوع وتحقيقه ان الصلوة مثلا عبارة عن هذه الاركان لكن لا مطلقا بل بحيث يكون مصداقا لتعظيم البارى عز وجل وهذا التعظيم كالصورة النوعية لحقيقة الصلوة والاركان كالمادة لها فالاركان اذا وجدت فصارت مصداقا للتعظيم وجدت حقيقة الصلوة في نفس الامر كسائر الحقائق لكن الشروط مما يتوقف عليه وجود هذا التعظيم فبفقدان هذه الشروط ينعدم ما هو كالصورة فينعدم الحقيقة ولا يلزم منه توقف تعقلها على تعقل الشروط ولا دخولها في العنوان كما ان حيوة الحيوان وجود صورته النوعية موقوفة ومشروطة بالمزاج الخاص ولا يلزم دخوله في الحقيقة ولا في فاندفع ما قيل ان التقييد لو لم يكن داخلا لكان الصلوة مع عدم الوضوء صلوة والا لزم اعدام الموجود فقد لزم توقف التعقل ويحوم حول ما ذكرنا ما في الحاشية ان المكاشفين بحقائق العبادات وجدوا الفرق بين الصحيحة المقبولة وبين غيرها من غير نظر الى الشرط يقولون للمقبولة منها ارواح في عالم اللطائف والمراد بالمكاشفين الصوفية الكرام فانهم يقولون للعبادات صور في عالم البرزخ كما يشهد به نصوص من الاعمال ونصوص جزائه الاعمال كما ورد في الخبر الصحيح ان سورة الملك يحرس للقارى في الآخرة والقرآن الشريف يشفع وغير ذلك ونسبة الصحيحة منها الى الفاسدة نسبة الحي الى الميت في عالمنا فهذا اعدل دليل على ان للصلوة امرا بمنزلة الروح للجسد والشروط انما هي شروط لوجوده فافهم واقول ثانيا لو سلم اللزوم فبطلان اللازم ممنوع فانه لا يلزم منه عدم الفرق بين الركن والشرط وانما كان الاستحالة في لزوم الجزئية ذلك فتدبر اتباع الائمة الثلثة قالوا اولا النهي في الشرعيات كالنهي في الحسيات لان وضع الصيغة غير مختلف والنهي في الحسيات يقتضي القبح لذاته فكذا في الشرعيات قلنا لا نسلم المماثلة بين الشيئين كيف والحسي لا يلزم ان يكون حسنا لان خلق القبيح ليس قبيحا وليست حقيقته باعتبار من الشارع من حيث هو شارع وبجعله بخلاف التشريع فان التشريع القبيح قبيح ولا يكون المشروع قبيحا لذاته فان حقيقته بجعل الشارع وقد مر تحقيقه وثانيا قال الله تعالى لا تنكحوا ما نكح اباؤكم والنكاح شرعي وقد نهى عنه لذاته حتى لا يكون مشروعا اصلا والحاصل الاستدلال بتعلق النهي

بالشرعيات مع البطلان بانه فى ذاته اتفاقا اجماعا قلنا لا نسلم ان المنهى عنه فيه شئ شرعى بل النكاح محمول على اللغة وهو الوطى فانقلبت نحو الابطل
نفس العقد والتحريم قلت البطلان العقد بالاجماع وبان المقصود من العقد ثمرته وهى حل الوطى لانه مشروع لاجله ولما لم يترتب هذه الثمرة
عليه بل استحال الترتب للحرمة المؤبدة بطل العقد فافهم او قلنا كما مر فى صلوة الحائض من كون النهى بمعنى النفى والمراد النهى عن العزم
مسئلة النهى فى الحسيات قدم تفسيره كالعبث والكفر وسائر العقائد الباطلة باتفاق الائمة الاربعة يدل على الفساد اى البطلان
الذاتى وعدم السببية للحكم اى الثمرة لان الاصل هو الاصل والقبح الذاتى اصل فى النهى كما ان الحسن الذاتى اصل فى الامر الا بدليل
صارف عنه فانه حينئذ لا يدل على الفساد لذاته بل لاجل الوصف او المجاور على حسب ما يقتضيه الدليل كنهى قربان الحائض قال الله تعالى
يسئلونك عن المحيض قل هو اذى فاعتزلوا النساء فى المحيض وهذا يدل على ان التحريم للاذى لا لنفس القربان فيصلح موجبا للحكم والثمرة
تثبت نسب الولد المتكون من الوطى فى الحيض واما النهى فى الشرعيات فعلى فساد الوصف اى فيدل على فساد امر خارج وصفا كان او مجاورا
عندنا لان النهى الحقيقى يقتضى ان يكون الشرعى ممكنا واقعا بالايقاع ومقتضى النهى الذى هو القبح يلزمه ان لا يكون مشروعا اصلا فقلنا بالقبح
دون مقتضى النهى تقديما للمقتضى على المقتضى كما علمت مفصلا وهل يدل فساد الوصف على فساد الاصل فيما اذا علم تعلق النهى لاجل الوصف اما ما يدل
اختلاف فيه فعند الاكثر لا يدل ولهذا صح طلاق الحائض فان الطلاق فى نفسه ليس قبيحا وانما القبح للمجاور وصح فسخ ملك الغير فان الذبح مع ما هو
اخراج للدم المسفوح مع ذكر الله تعالى ليس فيه قبحا وانما القبح لاجل كونه موجبا لتلف مال الغير وصح الصلوة فى الارض المغصوبة كذلك
كما مر وصح البيع عند النداء لان البيع لا خبث فيه وانما هو لتوهم اخلال الجمعة المفروضة والمنقول عن مالك واحمد وابن الحاجب يدل النهى لاجل الوصف
مطلقا يدل على فساد اصله لنا لا اقتضاء لتغاير المحلين محل المشروعية ومحل الفساد وغاية ما يلزم كون الاصل يلزمه القبح وملزوم القبيح لا يكون قبيحا
لعينه بل بالعرض واذ لم يكن فساد الوصف موجبا للفساد والاصل فيبقى الصوم فى يوم النحر مشروعا وانما الفساد للوصف ما كونه اعراضا عن ضيافة
الله تعالى فيصح النذر بصوم يوم العيد لقوله الايجاب الذى هو النذر لكونه لا خبث فيه وانما هو فى الوصف ولم يتعلق به النذر ثم انه بعد النذر
يؤمر بالافطار وقضاء يوم مكانه وكذا الصلوة فى الاوقات المنهية فانه لا قبح فيها من حيث هى صلوة وانما القبح لوقوعها فى وقت يعبد فيه
والشيطان فيصح النذر بها ايضا لعدم تعلق التشبيه بعبادة الشيطان وكذا الربوا وسائر البيوع الفاسدة فانها البيوع من حيث انها مبادلة
المال بالمال بالتراضى وانما الخبث لاجل شرط الزيادة او غيره من الشروط المفسدة والموجب للملك انما هو من جهة
كونها بيوعا ومبادلة لكن هذه العقود واجبة الرفع والفسخ لاجل الاجتناب عن الفساد الذى جاء من قبل الوصف ولا يثبت الملك
قبل القبض لئلا يلزم تقرير الفساد الذى كان واجب الدفع من قبل الشارع اذ لو ثبت الملك حل له المطالبة وهذا هو الفرق بين الصحيح والفاسد
فى ثبوت الملك قبل القبض وبعده فتدبر واعترض بان غايته ما لزم انه يصدق مسمى الصوم والصلوة والبيع على صوم العيد والصلوة فى
الاوقات والبيوع الفاسدة ولكن من اين لزم ثبوت استحقاق المحمدة للاتى بها وثبوت الملك فى البيع الفاسد وهذا الاعتراض
انه ناشئ الغفلة فانك قد علمت سابقا ان الحقيقة الشرعية هى التى اعتبرها الشارع وهى الجامعة للاركان والشروط وتحققت هذه
الاحكام عليها الا مع الموانع والثمرات الموضوعة تلك الحقيقة لاجلها والا فلا فائدة فى اعتبار حقيقة لا يترتب عليه ثمراتها وقد مر قبل شرح
الاصل للمنع ترتب الثمرات عند تحقق اسبابها مع الشروط والاركان فتدبر فيه ثم انما يستشكل بان انعقاد النذر بصوم العيد او الصلوة
الوقت المكروه يعارضه انه عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام قال لا نذر فى المعصية ولا شك ان المعصية عامة سواء كانت لذاتها او لغيرها

بل الوصف فيلزم ان لا يصح النذر بها لكونها معصية قطعا وما يقال ان وجوب الاداء او وجوب القضاء لاجل مصلحة فيه ولا معصية والقضاء
ايضا لمنذوره القائمة فليس بشيء لان وجوب القضاء فرع وجوب الاصل واذا لم يعقل وجوب الاصل لكونه معصية
المنذور بها والقضاء فرع اداء فاجيب اولا ان صوم يوم العيد ليس معصية في حد نفسه والنذر انما يتعلق به وانما المعصية الاعراض المذكور
ولم يتعلق به النذر ولا نسلم ان المعصية مانعة فيما يكون هو معصية او مجاورة كيف والا لم يصح النذر بالصلوة في الدار المغصوب والوضوء
على قارعة الطريق بل المراد بالمعصية ما يصدق عليه المعصية حقيقة وثانيا اجيب بما اجيب به باختيار رواية الحسن عن الامام ابي حنيفة
ان اضاف النذر لصوم الغد يلزم الصوم وان كان الغد يوم العيد لانه ما نذر به ليس بمعصية وانما اتفق ان يكون عيدا بخلاف ما اذا
اضاف لصوم العيد فانه معصية مع انه ان كان المعصية لكونه متعلق النذر مقارنا بالاعراض عن الضيافة فصوم العيد والغد كلاهما سواء
وان كانت لتعلق النذر بما هو معصية فليس في الصورتين المنذور معصية فتدبر وانصف ثم اعلم ان مشائخنا قسموا الغير الذي به القبح في المنهي
عنه الى لازم كما في صوم العيد فان الحرمة للاعراض عن قبول الضيافة ولا ينفك عنه صوم العيد ان صح انفكاك الصوم مطلقا والى امر مجاور
كما في البيع وقت النداء فانه ما نهي عنه الا لاخلال الجمعة وهو قد ينفك عنه كما في البيع مع السعي ونكاح المحلل فانه انما نهي لمقارنته بشرط التحليل والنكاح قد ينفك
عنه فالقسم الاول ان ثبت بدليل قطعي فيطلقون عليه الحرام والا فالمكروه وعلى القسم الثاني لا يطلقون لفظ الحرام انما يطلقون لفظ المكروه
ويقولون البيع وقت النداء والصلوة في الدار المغصوبة والنكاح المحلل مكروه ويراد به كراهة التحريم ثم انهم لا يوجبون القضاء
على من شرع في صوم العيد ثم افسد لان وجوب القضاء انما كان لوجوب الاتمام ووجوب الاتمام لصحة الشروع وصيانة ما ادى والشروع
فيه غير صحيح وما ادى واجب الدفع فلا صيانة فلا وجوب فلا قضاء ومع هذا اوجبوا الصلوة بالشروع في الوقت المكروه وفرقوا بان الصوم
وقته معيار فقضاؤه يؤثر في فساد الصوم من الاصل وكل جزء منه مشتمل على معصية وهي الاعراض بخلاف الصلوة فان وقتها غير معيار
ولا كل جزء مشتمل على المعصية وانما يتصف بالمعصية وانت لا يذهب عليك انه لا دخل فيه للمعيارية فان الشروعين فاسدين في كونه معصية
لاجل الغير فان كان هذا اخرجاه عن سببية لوجوب الاتمام فهما سيان والا وجبا فالاولى ان يكتفي بحديث مقارنة المعصية ويقال ان
اتمام الصوم انما يجب صيانة لما ادى وكلما ادى لا يخلو عن الاعراض والصلوة انما يجب اتمامها صيانة للتحريمة عن البطلان وليس في التحريمة
تشبه لعبادة الكفار فلا معصية فلا يخرج عن الشبهة انما المعصية في اداء ركن من الاركان من القيام والركوع ونحوه وعلى هذا الايراد
انه يلزم ان لا يحرم الا الركعة التامة لا ما دونها لان ما دون الركعة ليس صلوة ولذلك لان ما دون الركعة عبادة على حدة فيحرم في هذه
الاوقات كالركعة لوجود التشبه المنهي اتباع الامام مالك قالوا استدل العلماء على تحريم صوم يوم العيد بالنهي الوارد فيه وما وجد نكير
فهو اجماع ورد اولا بان التحريم لازم المدعا لكم اعم منه فلا يلزم من ثبوته ثبوته فما تم التقريب وان اريد بالتحريم التحريم لعينه فيستلزم
الفساد منعنا الاجماع مع ان الكلام فيما كان الفساد للوصف فافهم ورد ثانيا بانه وصف لازم اي الوصف المحرم في صوم العيد
وصف لازم فلا يلزم من الفساد فيه الفساد في المفارق فما عم الدليل مدعاكم فما تم التقريب وقد يجاب عنه بان الاستدلال ليس
الا لاجل النهي فلا فرق بين اللازم والمفارق وفيه انه ممنوع فلا بد من تبيانه فافهم ورد ثالثا وقيل هذا انتقض بالصلوة في الاماكن
المغصوب ونحوه بالصحة اتفاقا مع تعلق النهي بها لاجل الوصف تامل واجيب عنه بوجهين الاول ان النهي لم يتعلق بالصلوة انما نهي عن الغصب
فقط لكن صاحب الصلوة اداها مقارنا بالغصب كما ان الزكوة ليست معصية وان ادى الى المصرف حين الارتكاب بمعصية وثانيا انه

الاخبار الصحيحة في حرمة التصرف في ملك الغير من غير اذنه وصار هذا من ضروريات الدين ولا شك ان اداء الزم مقتضي البطلان في الارض المغصوبة تصرف فيه فيكون متعلق النهي اذ العام كالخاص حين ايجاب الحكم فافهم الثاني ان المقصود ان مقتضي النهي ذلك ولا استحالة في التخلف لمانع وههنا قد منع مانع وجوابه ان هذا التقدير لا يكفي بل لا بد من التبيين للمانع فان النهي المقتضي عندكم الفساد والاصل قائم فلا يتغير عن مقتضاه من غير صارف معين يصرفه فافهم قال الامام الشافعي في الاستدلال النهي بوصفه فسادا ووجوب اصله فلا يجامعه في صحيب الفساد ونقض بالكراهة فيدل على الفساد ايضا لان الاحكام كلها متضادة فكراهة الوصف فسادا ووصف الاصل والحل ان لا تضاد عند تغاير المحل فاقول انه ظاهر في عدم الوجوب يعني ان النهي عن الشيء لاجل الوصف ظاهر في عدم وجوب الاصل الملابسة المفسدة كذا في المختصر اقول الظهور اي ظهور النهي لاجل الوصف في عدم وجوب الاصل ممنوع بل الظاهر رجوع النفي الى القيد فان لما حكي عن عبد القاهر ان محط الافادة هو القيد نفيا واثباتا قيل مقصود الامام الشافعي ان النهي الموصوف بصفة نفيا ووجوبا الموصوف وهو ظاهر في عدم وجوبه لما مر من استدلال العلماء وما عن عبد القاهر معناه ان محط الافادة القيد في هذا المقيد دون المطلق عن القيد المتحقق في غير ذلك وهذا غير واف فان مفاد النهي عن الموصوف بصفة من جهة الوصف وجوب نفس الموصوف ممنوع كما ذكرنا كيف ولا تضاد عند تعدد المتعلق ولا كلام في النهي عنه الا من جهة الوصف وكذا الظهور في عدم وجوب نفس الموصوف ممنوع وقد مر منع استدلال السلف في النهي عن الوصف على الفساد ويبقى ههنا شيء هو انه لا يمكن الامتثال الا باستصحاب المعصية حينئذ ولا يليق بشان الحكيم ايجاب مثل هذا الامر لكن الامر غير خفي على المكشوف بحقيقة الامر فان الحكيم يامر بهذا الفعل بالذات بل انما امر بشيء يمكن مفارقته عن الوصف المنهي والتقصير من المكلف يلزم اجتماعه مع الوصف المنهي كما اذا اوجب ايفاء المنذور وليس من لوازمه الاعراض عن الضيافة المنهي لكن لما نذر الصوم في العيد لزم من ايفائه الارتكاب ولا شناعة في ايجاب الحكيم مثل هذا فتدبر ثم لما كان الا ايفاء ارتكاب محرم وفي الاجتناب عنه ترك واجب لكن الى خلف والفوات الى خلف فوات بكل وجه اختير الحكم بالافطار وايجاب القضاء فافهم وانما اطنبنا الكلام ليكون الناظر على بصيرة ولا يزلقه ما يذهب اليه الاوهام في بادي الراي من استبعاد ايجاب شيء وتحريمه عن سواء السبيل تنبيه القبيح لعينه لا يقبل النسخ اي انتساخ الحرمة ولم يرد النسخ المصطلح الا اذا كان له اي عرض طلبنا لعينه جهة محسنة يزيل قبحه كما يزيل العارض برودة الماء او يغلب مصلحة الجهة الحسنة على مفسدته كالكذب المتعين طريقا لعصمة نبي او انقاذ بري او اصلاح ذات البين والقبيح لجهة اذا لم يترجح عليها غيرها من الجهات المحسنة اي لم يكن هناك جهة محسنة اصلا فكذلك لا يقبل انتساخ الحرمة كالزنا فانها محرمة لايجاب اشتباه النسب وليس هناك جهة محسنة اصلا فضلا ان تغلب عليه واستدل عليه بان الفعل من المنكوحة وهذا الصنع متحدان بالحقيقة فليس في ذاتها قبح اصلا انما القبح لجهة اخرى كما ذكرنا والحق ما يشير اليه كلام المشائخ الكرام من ان الزنا قبيح لعينه والفعلان وان كانا متحدين في بادي النظر الا ان الاحكام مختلف باختلاف الخصوصيات والنسب فالفعل في المملوكة حسن وفي الاجنبية قبح بالنظر الى نفس هذا المضاف ولو ادعي الاختلاف بالحقيقة لم يبعد ايضا فافهم واذا كان القبيح لعينه والقبيح لجهة لا توجد فيه جهة اخرى محسنة فيما لا يقبل انتساخ الحرمة اصلا فلم تجيء اي كل واحد منهما في ملة من الملل ثم اورد الشافعية علينا اولا انكم جعلتم الزنا سببا للقرابة المصاهرة حتى حكمتم بالحرمة كما في الحلال مع انه محذور لعينه او لجهة لا تقبل الانتساخ وهذا المحذور لا يصلح سببا للنعمة اصلا وثانيا انكم تحكمون تملك الغاصب المغصوب وتوجبون الضمان

مع انه قبيح لعينه لا يصلح سببا للملك وثالثا انكم تثبتون ملك الكفار اموال المسلمين بالاستيلاء مع انه قبيح لعينه اراد المصنف ان يجيب عنها
فقال وثبوت حرمة المصاهرة بالزنا ضروري لتحقيقه الوطي الموجود لسبب الولد يعني ان النكاح انما يوجب الحرمة لكونه سببا للولد الموجب
للجزئية والوطي الحرام مثله في سببية تكون الولد حقيقة وان اهدر الشارع هذا السببية والولد ليس فيه قبح انما هو مخلوق الله تعالى
من غير صنع الوالد والوطي يقوم مقامه في ايراث الجزئية المحرمة من حيث انه سبب لا من حيث انه محرم كالتراب يزيل الحدث
من حيث انه قائم مقام الماء وان كان من حيث ذاته ملوثا وبالجملة ان سببية للحرمة ليست بالذات بل بالعرض وهذا غير منكر
ومذهبنا هذا مذهب امير المؤمنين عمر وابن عباس واكثر التابعين وهذا كثبوت ملك الغاصب فان الغصب بما هو غصب لا يوجب الملك هو المغي و
لعينه بل انما يجب بسببية الضمان يعني ان الغصب موجب للضمان عند فوات الاصل بل يزيل اسمه وايجاب الضمان ليس جزاء للفعل الحرام وليس فيه قبح
اصلا وهو لا يجامع بقاء ملك المالك والا لزم اجتماع العوض والمعوض في ملك واحد فوجب الخروج عن ملكه فلابد من الدخول في الضمان لئلا يكون
سائبة في الاسلام فالموجب بالذات لثبوت الملك هو الضمان ولما كان الغصب سببا له اضيف الملك اليه استنادا فانه يحدث عند ايجاب
الضمان ويستند ولهذا لا يملك الغاصب الزوائد ويملك ما يرجع عليه ملكا محظورا لكونه تبعا ولهذا يجب التصديق به كذا قالوا ونقض بالمدبر
فانه يجب الضمان فيه ولا يدخل في ملك الغاصب وتفصيل المقام مع جوابه مذكور في شروح اصول الامام فخر الاسلام قدس سره
وهذا كثبوت ملك الكافر بالاستيلاء وهو ايضا ليس سببا لما هو استيلاء بل لسببية زوال العصمة عن مال المسلم لانقطاع الولاية الشرعية الموجبة
للاحراز بخلاف الباغي اذ لا ينقطع عنه الولاية الشرعية للشركة في الاسلام واذا زال العصمة انقطع ملكه فبقي المال غير مملوك فيملك الكافر
بالاستيلاء فصار كالاحتطاب والاصطياد وشحنها القدر يكفينا ههنا في الاستناد واما اثبات زوال العصمة فبالنص القراني وبالسنة كما سيجي
ان شاء الله تعالى فائدة **مسئلة النهي يقتضي الدوام والعموم عند الاكثر من اهل الاصول واهل العربية فهو للفور بخلاف الامر**
وقيل كالامر في عدم اقتضائه الدوام بل العموم ايضا وفي المحصول انه المختار وفي الحاصل انه الحق لنا استدلال العلماء سلفا وخلفا بالنهي
عن تحريم الفعل مطلقا مع اختلاف الاوقات من غير انتظار الى قرينة دالة على الدوام فدل هذا الاستدلال منهم على ان المتبادر منه نفي
الحقيقة للفعل او الفرد المنتشر وهو انما يكون بالانتفاء رأسا بجميع الافراد عرفا ولغة فالنهي لحقيقة فلا يرد انه يستعمل لكل منهما من الدوام
وغيره فلا يكون مشتركا لفظيا فيهما ولا حقيقة ولا مجازا الا ان الكل خلاف للاصل بل يكون للقدر المشترك بينهما وجه الدفع ظاهر فان خلاف الاصل
قد يصار اليه لدليل وههنا قد دل الدليل على تبادر احدهما فيكون حقيقة فيه ومجازا في الاخر لا يقال الكف لا يتاتى حال الغفلة فلا يصلح
واجبا على الدوام والا لزم العصيان لان الاقتضاء والتكليف ما دام الشعور وعنده يجب لكونه دائما ولا فساد فيه وقد مر من قبل قالوا
نهي الحائض لا يدوم فلا يلزمه الدوام قلنا انه مقيد بعدم اوقات القيد ومرادنا من الدوام الدوام مدة العمر في المطلق ومدة القيد
في المقيد فافهم

فصل دلالة اللفظ عندنا اربعة وامامن عدانا فيزيد عليه منها العبارة وهي ما ثبت اي دلالة ثبتت وتحققت بالنظم بان يدل
هو بنفسه لا بواسطة معنى مفهوم كما في الدلالة ولا بواسطة تصحيح الكلام كما في الاقتضاء وهو التزاما اي ذلك كانت الدلالة التزامية مقصودا به ولو كان
القصد تبعا احترازا عن الاشارة كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا الاية فالحل والحرمة والتفرقة الازمة لهما
كلها بالعبارة لان الاولين مقصودان تبعا والتفرقة مقصودة بالذات لكون الاية ردا لتسويتهم بينهما فالعبارة

يعتبر فيها السوق لمعنى المفهوم في الجملة بالذات او بالتبع صرح به صاحب الكشف ونقله عن الامام صدر الاسلام
ايضا وهو اخو الامام شمس الائمة وفيه خلاف صدر الشريعة حيث شرط فيها السوق بالذات حتى حكم ان الدلالة على حل البيع وحرمة الربوا
انما اشارة ورد بان تغير الاصطلاح من غير فائدة في قوة الخطأ عند المحصلين **ومنها الاشارة** وهي دلالة التزامية لا مقصودة اصلا
لا بالذات ولا بالتبع ولا بد من تقييد بانه مما لا يكون لتصحيح الكلام ليخرج الاقتضاء والا فبان صدقا وتسمى في معناهما بعلاقة اللزوم
وهو قد يكون جليا فدلالته جلية وقد يكون خفيا فدلالته خفية فقد يكون نظرية لخفاء اللزوم كقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن
بالمعروف الاية سيقت لايجاب النفقة على الآباء ولكن قد عبر سبحانه عنهم بالمولود له ونسب الولد اليهم بحرف اللام ففيه اشارة الى اختصاص
الولد بالوالد نسبا اذ المراد التمليك قطعا فينفرد بنفقته ولا يجب شيء منها على الام ويستتبعه هذا الولد اهلية الامامة الكبرى اي التي
في السلطنة العامة فيستحق ان كان الاب قرشيا والكفاءة فيعتبر كفوا له لا من ابوه كفو له لا الحرية والرق فانه لا يكون حرا ومرقوقا بحرية الاب ورقه
بدليل خاص بها وغير ذلك من الاحكام المتعلقة كالقتل وغيره ثم في كون الدلالة على اختصاص الولد بالوالد من الاشارة نظر فان اللام
موضوع للاختصاص وقد اريد ههنا الاختصاص الخاص فالمراد بالمولود له من نسب اليه الولد وهذا المعنى هو المقصود وان كان القصد اليه لايجاب
النفقة عليه فالدلالة عليه عبارة لا اشارة نعم الدلالة على ترتب الاحكام المذكورة على ثبوت النسب اشارة اليه فافهم وكقوله تعالى للفقراء المهاجرين
الذين اخرجوا من ديارهم واموالهم الاية فانه وان سيق لايجاب سهم الغنيمة لهم دل على زوال الملك عما خلفوا لان الفقير من لا يملك شيئا من المال
ففي التعبير عنهم بالفقير اشارة الى زوال الملك عن الاصار والاغنياء ولا يقال لفظ الفقير استعارة فان اضافة الاموال اليهم فيكونون ملاكا للاموال
فلا يكونون فقراء بل هم كابن السبيل المنقطع طمعه عن الانتفاع بالمال لان الاضافة الدالة على الملك حين الاخراج من الديار والاموال لا ينافي الفقر
الآن فلا يصلح الاضافة قرينة على ثبوت الاستعارة فيترك الفقر على الحقيقة وقال في التحرير والوجه انه اي زوال الملك بل الدلالة عليه اقتضاء
لان صحة اقتضاء الفقراء بعد ثبوت ملك الفقير الاموال متوقفة على الزوال فيكون الزوال لازما متقدما والدلالة عليه اقتضاء اقول اطلاق
الفقراء وان توقف على زوال الملك لكن لا يتوقف على الزوال بالاستيلاء فكون الاستيلاء مزيلا عن ملك المؤمنين موجبا للملك لهم اي للمستولين
الكفار ثابت بالاشارة كما يشير اليه قوله تعالى اخرجوا من ديارهم واموالهم لان التعليق بالمشتق يوجب علية المبدأ فالاخراج سبب الفقر فتدبر وهذا
غير وارد فان كون الاستيلاء مزيلا وموجبا حكم ونفس زوال الملك حكم آخر وصاحب التحرير انما حكم على الثاني بكونه اقتضاء دون الاول فتدبر
فالاولى في الجواب ما قال في مطلع الاسرار الالهية قدس سره ان توقف الاطلاق على امر لا يوجب كونه اقتضاء والا لزم ان يكون
جميع اللوازم اقتضاء لتوقف الاطلاق عليها البتة بل الاقتضاء الدلالة على امر يتوقف عليه صحة المعنى المفهوم وليس ههنا
كذلك فان زوال الملك والفقر معان من غير توقف لاحدهما على الآخر فلم يكن الا اشارة هذا وبعد بقي الكلام فانه يدل الفقر مطلقا
على من لا يملك شيئا فكون المهاجرين رضوان الله تعالى عليهم غير مالكي ما خلفوا مقصود في الجملة وان لم يكن مقصودا بالذات فهو عبارة
نعم الدلالة على كون الاستيلاء مزيلا موجبا غير مقصود فاشارة فافهم وكقوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم هن لباس لكم
وانتم لباس لهن علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم فتاب عليكم وعفا عنكم فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم
الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر ثم اتموا الصيام الى الليل دل هذا القول على جواز الاصباح جنبا للصائم لا كما يقوله الروافض
خذلهم الله تعالى من اصبح جنبا فقد افطر وتقريره على ما هو المشهور ان الغاية دلت على جواز الاستمتاع من الى الفجر فجاز الاستمتاع في آخر اجزاء الليل وهو يستلزم كونه

جنبا في اول اجزاء الفجر واورد عليه ان حتى غاية للاكل والشرب فيجوزان في آخر اجزاء الليل لا الاستمتاع بالنساء واجيب بان حتى غاية لقوله
فالآن باشروهن ايضا الآخر بدلالة السياق فان الآية في نفي حرمة الاستمتاع والاكل والشرب من بعد ثلث الليل واباح الاشياء الثلثة
الى الفجر ولو سلمنا وتنزلنا فالاستمتاع مثل الاكل والشرب فاذا اجاز في آخر الليل جاز ايضا بمفهومه الموافق لكن على هذا يكون من باب الاشارة
غير ظاهر وسلك المصنف مسلكا آخر وهو ان قوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم دل بعبارته على حل الاستمتاع بهن في الليل كله
فلزم الاصباح جنبا فانه لازم من استغراق الليل بالرفث قطعا وعلى هذا لا شائبة للايراد عليه اصلا قيل اللازم من الآية جواز الوقاع
في جزء منه لا في جميعه فان ليلة الرفث مطلقة اقول قد مر ان التقدير في للاستيعاب فدل الآية على استغراق حل الرفث بالليل على انه
نسخ للحظر المتعلق بالجميع كما روى ابو داؤد والبيهقي عن ابن عباس في يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين
من قبلكم قال فكان الناس على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اذا صلوا العتمة حرم عليهم الطعام والشراب والنساء وصاموا
الى القابلة فاختان رجل نفسه فجامع امرأته وقد صلى العشاء ولم يفطر فاراد الله ان يجعل ذلك تيسيرا لمن بقي ورخصة ومنفعة فقال علم الله انكم
كنتم تختانون انفسكم الآية فرخص لهم ويسر وفي رواية البخاري وابي داؤد والترمذي عن البراء بن عازب قال كان اصحاب النبي صلى الله
عليه وسلم اذا كان الرجل صائما فحضر الافطار فنام قبل ان يفطر لم ياكل ليلته ولا يومه حتى يمسي وان قيس بن صرمة الانصاري كان صائما وكان يومه
ذلك يعمل في ارضه فلما حضر الافطار اتى امرأته فقال هل عندك طعام قالت لا ولكن انطلق فاطلب لك فغلبته عينه فنام وجاءته امرأته فلما رأته
نائما قال خيبة لك انمت فلما انتصف النهار غشي عليه فذكر ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فنزلت هذه الآية احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم
ففرحوا بها فرحا شديدا وفي الروايتين نحو من التعارض ولفظ الآية يؤيد الاولى وعلى كل تقدير فالآية ناسخة للتحريم المستغرق جميع الليلة فيجوز في جميع الليل ما كان
محرما فيها لان ارتفاع الحظر يلزمه الاباحة الى ان يقوم الدليل على التحريم وليس فافهم ثم لو تنزلنا وسلمنا ان ليلة الصيام مطلقة لم يضر فانه
يدل على جواز المس في كل جزء من اجزاء الليل ومنه الاخير فلزم جواز اصباح صائم جنبا فافهم واعلم ان جواز اصباح صائم جنبا ثابت بدلائل لا شبهة فيه منها
ما اخرج الشيخان ومالك وابن ابي شيبة عن ام المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله عنها قالت قد كان رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه
وسلم يدركه الفجر في رمضان وهو جنب من اهله ثم يغتسل ويصوم ومنها ما اخرج مالك وابن ابي شيبة والشيخان وابو داؤد والترمذي
والنسائي عن ام المؤمنين ام سلمة رضي الله عنها انها سئلت عن الرجل يصبح جنبا ويصوم فقالت كان رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم يصبح جنبا من جماع غير
احتلام في رمضان ثم يصوم ومنها ما اخرج مالك والشافعي ومسلم وابو داود والنسائي عن ام المؤمنين عائشة الصديقة ان رجلا قال يا رسول الله
اني اصبح جنبا وانا اريد الصيام فقال النبي صلعم وانا اصبح جنبا وانا اريد الصيام فاغتسل واصوم ذلك اليوم فقال الرجل انك لست مثلنا قد غفر الله لك
من ذنبك وما تاخر فغضب وقال اني لارجو ان اكون اخشاكم بالله واعلمكم بالتقى ومنها الدلالة والفحوى ثبوت حكم المنطوق في المسكوت بل الدلالة على هذا التنبيه
بفهم المناط للحكم لغة بان يفهم كل من يعرف اللغة على ما صرح به صاحب الكشف وصدر الشريعة واعترض صاحب التلويح بان اكثر الدلالات مما
لم يتفطن بها البعض ممن لهم اليد الطولى في معرفة اللغة كالامام الشافعي لم يفهم وجوب الكفارة بالاكل ومنشأ هذا
الايراد عدم التدبر في الكلام فانه لم يدع انفهام حكم المسكوت بل بل انفهام المناط وانما يختلف في حكم المسكوت بخفاء تحقق هذا المناط
المفهوم لغة فيه ومنشأ المثال المذكور ان فهم كل من يعرف اللغة ان مناط سؤال الاعرابي وجوابه عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام
هو الجناية الكاملة على الصوم لا نفس الوقاع مع اهله فزعم الشافعي ان الجناية الكاملة … الافطار … فقد لا يغير وعند ما مطلق

[illegible] ... عنها بالاتي لانه لا يصح لما ثبت قال ان اللفظ يحرم ما ثبت حجارة ويعلم منه تحريم الضرب لا من باب ان مناط الحكم عنه بلا ايذاء
[illegible] وقال بعد الشيء معه ومن حرمها فيه الضرب فيكون المعنى ايضا ذلك لا يجب في الدلالة اولاً وانه يلحق في تحقق المناط
فيه لما نقل عن الشافعي فانه نقل قطعا انه انما يفهم الحكم في المسكوت مع عدم الاولوية فهم المناط فتم واما ربما التحرير ما قبل لانه غير
المعلم الا ان يوجد واصطلاح لكن اشارة اليه فقد علم وحمل انه شبيه بالادنى في المناط الا ان ... الذي ... جزء مما فيه المساواة لكن لا بد
من اعتبار تعميم آخر سوى الاولوية كما قيل الاول فحوى الخطاب وما يفهم بالمساواة لحن الخطاب والمفهوم منه فسمي اتحادهما فان ولذا
الحق ولا يحل لا يجب الاولوية في المسكوت اجمالا بالكفارة وايجابها بالاكل في نهار شهر رمضان عمدا كالجماع ... الاولوية
ان ثبت ... مسائل الاعرابي انه قال هلكت واهلكت وقعت اهلي في نهار رمضان فرتب عليه صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم
الكفارة وظاهر انه انما سأل لكونه جنايا على الصوم جناية كاملة وهذا الجناية لا دخل فيها لكون الموطوءة اهلا او وطئها حلالا او غير
ذا فانما الجناية فيه للتفويت لا غير فهذا ظاهر جدا او هو في الجماع والاكل سواء والجناية بهما على الصوم كاملة فافهم ومن العجب ما حكي
عن الشافعي في قول اتحاد الحيض على المرأة مع ان الجناية من كل منهما كاملة وما قيل في توجيهه ان ليس من المرأة فعل وانما هو محل
فعل الرجل فاوهن من بيت العنكبوت لان تمكينها للغير فعل قطعا فافهم وقد يكون الدلالة ظنية اذا كان المناط مظنونا او وجود
في المسكوت مع ذلك كايجاب الشافعي الكفارة في القتل العمد واليمين الغموس نص الخطاء الموجب للكفارة فيه وفيه غير الغموس في المنعقدة
فيهما ان المناط الزجر والتدارك والغموس اولى به من الخطاء والمنعقدة مع احتمال ان لا يكون المناط ثمة الزجر بل التلافي لما صدر به التساهل
وعدم التثبت حتى ادى الى اهلاك النفس المحترمة وبما صدر من الحالف ما اكده باسم الله تعالى فلا يلزم في العمد والغموس لانهما كبيرتان
محضتان ولا يلزم من محو شيء ذنبا محوه ما هو اشد منه كيف نفس الخطاء لا ذنب وكذا في الحلف على شيء يريد فعله وانما يستحق
ذنب عدم التثبت وخلف الوعد المؤكد وبما قررنا اندفع ان الخطاء لا ذنب فيه فلا يحتاج الى التلافي والزجر على هذا ثم نقول ان
ان الكفارة موضوعة للتلافي لا تخاتارة كاسمها والمناسب للزجر ما يجري عليه من الامام جبرا حتى يتزجر لا ما يكون في اختياره
انشاء اتى به والا والامن البين من ارتكب القتل العمد او الغموس كيف ينزجر بوجوب شيء لو تركه لم يعاقب فلا وجه فيها للانزجار
فافهم وقد يقال الكفارة في الغموس والمنعقدة بالعبارة في الغموس عند الشافعي بالعبادة فان المراد بقوله تعالى بما عقدتم الايمان
العقد باليمين وهذا تمام للغموس والمنعقدة كليهما وسيجي ان شاء الله تعالى ما يكفي لهذا المقام فانتظر ولما جاز خفاء ما جاز الاختلاف
فيها لكن لا يكون منهم المناط مختلفا ايضا فيفرع ابو يوسف ومحمد كالائمة الثلاثة وجوب الحد باللواطة مع غير الزوجة والامة
واما معهما فلا حد فيه عند هما لظهور علة دلالة نص وجوبه بالزنا لان المناط سفح الماء في محل محرم مشتهى والحرمة في محل اللواطة قوية فوق محل الزنا
لانه يمكن ان يحل بالنكاح دون محلها وسفح الماء فيها فوق سفحه في الزنا فهو مثل الزنا في ايجاب الحد وابو حنيفة جعل المناط لايجاب الحد في الزنا
اهلاك نفس معنى فانه في الزنا يكون الولد غير ثابت النسب فهو هالك وقوة الحرمة تعارضها كمال الشهوة فان الشهوة في الزنا من الطرفين
بخلافها في اللواطة ولهذا ينفر الطبع السليم عنها لما فيها من الاستقذار فيكون قضاء شهوة في غير محل مشتهى من وجه فهذا يرجع الى منع وجود
المناط فيها او الى كون المناط المذكور مناطا فتامل وقد سمعت مطلع الاسرار الالهية حين اشتغال بقراءة التلويح عليه قدس سره
٤٠ ان قوله تعالى واللذان يأتيانها منكم فاذوهما فان تابا واصلحا فاعرضوا عنهما ان الله كان توابا رحيما اريد به اللواطة وبعده ذكر حكم الزنا

[illegible] عليه [illegible] الايلاف [illegible] عن مجاهد فلا يقاس [illegible] الاحد مقدر [illegible]
[illegible] بحال الفاعل من ايجاع [illegible] فعليه بيان انتفائه [illegible] التعليل بالتحريج للعبادة وخصوصا
[illegible] المفلوتة الضعيفة فافهم ثم اعلم ان ابحاث الدلالة في نص الزنا وكفاية القتل [illegible] فهم المناط [illegible]
[illegible] الحجر بالمثال بهذا المناط المذكور الا بعد نظر ادق [illegible] بحث في القياس [illegible] المناط فيه الملحق [illegible]
فكذا اقولها بايجاب القتل بالمثقل قصاصا بدلالة نص ورد فيه بالمحدد وهو قوله عليه وعلى اله الصلوة والسلام لا قود الا بالسيف قال ان المناط
للقصاص الضرب بالآلة الجارحة البدن الانساني عادة فانه موجب للموت والضرب به تعمد آية العمد فهو والمحدد سواء قال ابو حنيفة رحمه الله
ليس المناط ما ذكر بل الجرح الناقض للبنية ظاهرا وباطنا والمثقل وان كان ناقضا باطنا لكنه غير ناقض ظاهرا فلا شبهة في احتمال [illegible]
فيه الى هذه الدلالة بل النصوص بالعبارة تدل على وجوب القصاص فيه نحو قوله تعالى الحر بالحر والنفس بالنفس وغير ذلك [illegible]
شبهة الخطاء وهو انما يكون بآلة لطيفة البدن في العادة ولا يفضي الى القتل غالبا وسمعت عن مشائخ الاسرار الالهية ان الفتوى على قولهما
واما هذه الدلالة ففيها ان الحديث المذكور يحتمل ان يراد به لا يقام القصاص الا بالسيف فليس من الباب في شيء ولا يقوم حجة مع الاحتمال فافهم

مسئلة الحنفية والشافعية على انه اي الفحوى ليس بالقياس وقيل هو قياس جلي واختاره الامام الرازي من الشافعية وبعض منا
ايضا قيل فائدة الخلاف ان الحدود تثبت به عند من قال انه ليس قياسا بخلاف من قال انه قياس قال صاحب الكشف قد عد بعض الشيخ
الذي كان من اتفاقات انه لم يختلف في ثبوت الحدود به انما الخلاف في ثبوت الحدود بالقياس الخفي لنا اولا انه اي الفحوى بديهي ولهذا اثبت به الحد
ولا شيء من القياس كذلك اي بديهيا مثبتا للحدود وفيه ما فيه لان الكبرى ممنوعة لان المخالف يدعي كونه قياسا جليا ويعترف بكونه مثبتا للحد
وثانيا لو كان قياسا لتوقف على النظر كيف وهو ما يكون لبعض الدلالات اخفى من القياس لان تحرير الدليل كهذا الفحوى على فهم المناط فيه بديهي للعارف
باللغة وان كان الحكم في المسكوت نظيرا باختفاء المناط فيه والقياس ليس كذلك والحق ان الذي يدعي فيه كونه دلالة مع نظرية فهم المناط ليس
دلالة حقيقة بل قياسات ولذا لم يعمل به مشائخنا فافهم ولنا ثالثا القطع بالافادة اي بافادة الفحوى الحكم قبل شرع القياس ولذا كان يفهم
عند من لا يتدين من النهي عن التافيف النهي عن الضرب فلا يكون قياسا شرعيا لانه بعد الشرع وفيه ان الاستدلال بالقياس لا يتوقف على
الشرع فيجوز كونه قياسا مفيدا قبل الشرع ولهذا اثبته الحكماء وسموه تمثيلا مع انهم غير قائلين بشريعة نعم اعتباره اي القياس شرعا انما يكون بالشرع وذلك غير الحجي فرابا
الحجي فاعتباره في الشرع لا يتوقف على الشرع الغير ولنا رابعا الاصل في القياس لا يكون مندرجا في الفرع بحيث يسري حكمه اليه اجماعا وههنا قد يكون شيء لا الفقطة
فانه يدل الا ان لا يعطي الشرع ان الذرة جزء منه وداخل فيه فلا يكون قياسا لان اختلاف اللوازم يستلزم اختلاف الملزومات وفي المقدمة الاولى مناقشة بان وجوب عدم
اندراج الاصل في الفرع ممنوع وانما الممتنع الاندراج الذي يوجب الفرعية وليس الذرة فردا من المال الكثير كذا في شرح المختصر
لكن هذا المنع انما يتوجه لو منع ثبوت الاجماع فانه بعد ثبوته لا يقبل المجمع عليه المنع اصلا فالحق انه لا يصح منع ثبوت الاجماع فان النقلة ثقات
ملت ما نقلوه انما هو عدم الاندراج اندراج الخاص تحت الكلي بحيث يكون الفرع متناولا اياه وشموله اقول ليس المناقشة في المقدمة الاولى
فقط بل في المقدمة الثانية ايضا من ان الاصل ههنا داخل في الفرع لان الاصل هو الاقل بشرط لا اي بشرط عدم الزيادة عليه وهو
ليس جزء من الاكثر انما الجزء الاقل لا بشرط الزيادة فتدبر واجاب عنه في التلويح بان هذا انما يصح [illegible] الا انهم يكون
داخلا فيه حقيقة لكن داخل لا بشرط الزيادة وهذا الممتنع في القياس بالاجماع وبالجملة ان دخول الاصل في الفرع ينافي الرأي

تمنع بعض القياس اجمالا كلها نخا بات الدالالة فافهم الامام الرازي واتباعه وقالوا لولا المعنے الموجب وجوده اي وجوده الحكم الاصل في الفرع لما حكم فيه فثبوت الحكم فيه لاجل المعنى الموجب وهو القياس اقول سفے الجواب ملاحظة المعنى الموجب لثبوت الحكم لا يوجب النظرية حتى يكون قياسا كما في القضايا التي قياساتها معها فانها ضرورية مع ان القياس الموجب للحكم موجود هناك وهذا غير وارد اذ النظرية غير لازمة للقياس كيف وهو يقول انه قياس جلے فافهم واجيب سفے المختصر ان المعنے شرط لتناوله اي تناول الكلام بحكم المسكوت لغة فان لغة قد وضعت التركيب لتناول الحكم لما يوجد فيه المناط فملاحظة المناط انما هے ليعلم تناول الكلام لا انه مثبت للحكم حتى يكون قياسا وتفصيله ان القياس يظهر الحكم سفے فرع لوجود ما يقتضيه فيه لا لان الكلام دال عليه لغة او عرفا واما دلالة النص فعند الجماهير دلالة لغوية للمركب والمناط شرط لتناول الحكم وهو بمنزلة العنوان ومن ظنها قياسا يزعم ان لا دلالة له عليه لغة ولا عرفا وانما يلزم الحكم بوجود العلة غاية ما في الباب ان التعاليل ووجود العلة ضروريات فصارت قياسا جليا فقد ظهر ان النزاع معنوي يظهر فائدته في بعض الاحكام واذا عرفت هذا فنقول المعنے الموجب لا يوجب الحكم سفے الفرع اصلا وانما يلاحظ لكونه بمنزلة العنوان فلا يثبت مدعاكم الا اذا ثبت ان الحكم هناك لاجل هذا المعنے ودونه خرط القتاد وهو ممنوع وبهذا القدر تم الجواب لكن لزيادة التوضيح قال ومن ثمه اي من اجل ان المعنى ليس مثبتا للحكم بل شرط التناول اللغوي قال به النافے للقياس كداود الظاهري وغيره وعلے ما قررنا لا يتوجه اليه قوله وقد يقال ان القياس الجلي لم ينكر فقبول المنكر له بالدلالة لا يلزم منه انها غير القياس واما عدم التوجه فلانه لا يزيد علے الكلام علے السند فافهم ومنه الاقتضاء وهو دلالة المنطوق علے ما يتوقف صحته عليه وهے في الاخبار يكون بالصدق عقلا او شرعا واحترز بقوله دلالة المنطوق عن المقدر فان اللفظ المقدر هناك دال لا المنطوق المقتضے فيعتبر هذا المعنے بالمدلول مقدما تصحيحا للمقتضے من الكلام لا بان يقدر سفے نظم الكلام بل يفهم المعنے فقط لهذه الضرورة وهذا المعنى قولهم اللازم المتقدم اقتضاء بخلاف المتاخر فالمراد بالمتقدم ما يعتبر متقدما لتصحيح الكلام وهذا اصطلاح مغائر لما مر في فصل العام فان ما مر كان تناولا للمقدر سفے نظم الكلام ويقدر اي يعتبر بقدر ما يقتضيه الصحة لانه ملحوظ ضرورة فيقدر بقدرها فيسقط منه اذا كان عقدا ما يحتمل السقوط شرعا من الاركان والشرائط فان الضرورة تسقطهما ولا يسقط ما لا يحتمل السقوط ومن ثمه يستغني البيع عن القبول مع كونه ركنا فيه فيما اذا قال لسيد اعتق عبدك عني بالف فقال اعتقت منك فهذا الامر لا يصح الا اذا وقع البيع فاعتبر تصحيحا للامر ولا حاجة فيه الے القبول لانه يسقط سفے التعاطے لوجود المراضاة ويقع العتق عن الآمر ويكون الولاء ويتادى به الكفارة ان نوى وعلے ذمته الالف الثمن وسفے هذا كله خلاف الشافعي رحمه الله تعالے وزفر دون الهبة عن القبض اي لا تستغنے الهبة عن القبض لانه لا يحتمل السقوط اصلا فلو قال اعتق عبدك عني ولم يقل بالف لا يصح هذا بان تتقدمته هبة ولا يمكن اعتبارها تصحيح لانه لم يوجد القبض فيلغو الامر فان اعتق لا يقع عن الآمر الا عند ابے يوسف رحمه الله تعالى فانه يقول الهبة الاقتضائية يسقط عنه القبض وهذا تخصيص لنص اشتراط القبض من غير دليل مخصص فافهم واعلم هذا المقتضے ولا يخص لانه زيادة ونقصان اي لان العموم زيادة والخصوص نقصان لم يرد من العموم الخصوص انه لا يقبل الاستغراق والتناول وعدمه لا ينكره عاقل كيف لو كان الضرورة الى اعتبار معنے مستغرق تعين البتة بل اراد بالعموم عموما يترتب عليه احكامه من التخصيص والاستثناء فلا يمكن ههنا ان يقال ان الكلام كان ظاهرا في العموم لكن خص منه البعض فان المقتضے ليس ملحوظا للمتكلم وانما يعتبر لتصحيح مراده فيقتدر بضرورة التصحيح ان كان التصحيح باعتبار معنے مستغرق نحو لا آكل تعين والا لا كما في المتقال المتقدم ولا يصح اعتبار العام

او لاثم التخصيص لانه الكلام المتوقف عليه امرا عاما في التخصيص ايضا وللكلام وان كان امرا خاصا فاعتبار العام من غير ضرورة وهذا بخلاف
الاشارة فان المعنى هناك مدلول للكلام وهو ظاهر فيه فيحتمل ان يخصص ويصرف عن الظاهر بمخصص فقط وصرح بها عليه الامام فخر الاسلام من
ان المقتضى لاعموم له والاشارة لها عموم ولا كما زعم بعض مشائخنا الكرام ان لاعموم للاشارة ايضا فتامل فيه وعند جمهور الحنفية المحذوف
نحو واسئل القرية ليس منه فان المحذوف لفظ اراده المتكلم يدل على معناه باحدى الدلالة الاربع والمقتضى معنى يفهم ضرورة تصحيح الكلام
لا بتوسط اللفظ هذا هو الفرق العام ثم لما كان بعض الصور التي اشتبهت على الخصم بالمقتضى مع كونها من المحذوف نحو واسئل القرية والاعمال
بالنيات ورفع الله عن امتي الخطاء والنسيان فرقوا فرقا آخر مختصا بتلك الصور اورده المصنف بقوله والفرق ان في المحذوف الذي هو بزعمهم
مقتضى ينتقل حكم المذكور من الاعراب بعد الاعتبار اليه فانه لو قيل اسئل اهل القرية يصير القرية مضافا اليه وكذا لو قيل ثواب الاعمال يصير الاعمال
مضافا اليه بخلاف المقتضى فانه بعد الذكر لا يتغير حكم الاعراب ثم انهم ما ارادوا بهذا الفرق انه فرق بين جميع صور الحذف وصور الاقتضاء بل في
بعض الصور المختلف فيها فلا يتوجه ما في التلويح ان من المحذوف ما لا يتغير بذكره الكلام نحو واذ استسقى موسى لقومه فقلنا اضرب بعصاك الحجر
فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا اي فضرب بعصاه الحجر فانفجرت ثم من هذه الاقسام ترجح عند التعارض ما هو اقدم وضعا فيقدم العبارة
على الاشارة لكون الاولى مسوقا لها دون الثانية وتقدم الاشارة على الدلالة لكونها ثابتة بنفس النظم وبمعناه واما الدلالة فهي ثابتة
بمعنى النظم فقط فتعارض المعنيان فيتساقطان ويبقى النظم سالما فيعمل به كذا في الكشف والدلالة راجحة على الاقتضاء لان الاقتضاء ضروري
فلا يثبت في غير موضع الضرورة وليس من حاجة اذا عارض الدلالة فافهم لكن قوتها فوق القياس حتى يقدم عليه لان هذه الدلالات لغوية
بخلاف القياس كذا قالوا وفيه ما فيه لان رجحان ما لا يقصد اصلا كما في الاشارة على ما يقصد كما في الدلالة او ما كان ضروريا كما في الاقتضاء محل
تامل كذا في الحاشية وما قالوا ان المعنيين تعارضا ويبقى النظم سالما ممنوع بل المعنى المقصود لا يعارضه شيء فيضمحل عنده غيره فلم يتساقطا ولم يبق
النظم سالما ثم اعترض بان القياس ربما يكون قويا عن بعض الدلالات والعبارات اما العبارة فكالعام المخصوص اما ما سواها فظاهر اذ ربما
تكون ظنية والقياس يقوى الظن فيه ولعلهم ارادوا ان الدلالات المذكورة بما هي دلالات ولم يعرض له شيء من الخارج فيورث الظنية تتقدم
على القياس كما يقال العام والخاص قطعيان اعني ان العموم والخصوص لا يوجبان الظنية وان كان المعنى الخارج يوجبه فتدبر واما الشافعية
فقسموا الدلالة الى منطوق وهو ما دل اللفظ على ثبوت حكم المذكور مطابقة او تضمنا او التزاما والى مفهوم مخالفة اي الدلالة على ما ليس
بمذكور بل مسكوت فالمنطوق والمفهوم قسما الدلالة وما فيما دل اللفظ مصدرية وقيل المنطوق والمفهوم من اقسام المدلول واقسام الدلالة
الدلالة على المنطوق وعلى المفهوم والمنطوق صريح وهو ما دل مطابقة او تضمنا وغير صريح بخلافه اي ما لا يدل مطابقة ولا تضمنا فيدل بالالتزام وعلى هذا فالالتزام
من المنطوق وبعض الشافعية ومنهم صاحب المنهاج ادرجوه في المفهوم وتقسيم غير الصريح الى مقصود من المتكلم دلالة وذلك اي المقصود بالاستقراء اما ان يتوقف
عليه الصدق نحو رفع عن امتي الخطاء والنسيان فانه لا يصدق الا اذا قدر شيء نحو اسم الخطاء والنسيان وغيره كما تقدم او يتوقف عليه الصحة
عقلا نحو واسئل القرية فان القرية لا تسأل فلا بد من التقدير نحو واسئل اهل القرية او يتوقف عليه صحته شرعا نحو اعتق عبدك عني بكذا فان الامر
بالاعتاق ملك الغير عن نفسه لا يصح الا اذا اتى مع بيع ويسمى دلالة اقتضاء وهذا الكلام دل على ان المحذوف داخل في المنطوق الغير الصريح
عندهم وفيه نظر ظاهر اما اولا فلان الكلام ههنا لا يدل على معنى المحذوف بل هناك لفظ مقدر في نظم الكلام يدل باحدى الدلالات
فكيف يكون غير صريح بل ان نسب الى الكلام الملفوظ فلا دلالة عليه وان نسب الى اللفظ المقدر فهو دال بالمطابقة فلا يكون غير صريح فان الاهل

يدل عليه معنا مطابقة وكذا الالتزام فافهم واما ان تضمن الكلام حكما لو لم يكن للتعليل لكان بعيدا حين ان لا يقرنه صاحب تمييز فكيف يقرنه من هو
افصح العرب والعجم كقوله اعتق رقبة بقول اعرابي واقعت في نهار رمضان والحديث في الصحيحين فهل تجد رقبة تعتقها وقوله عليه وعلى آله
الصلوة والسلام بعد الامر بالاعتاق ان وجده فانه سؤال الاعرابي يدل على انه لولا التعليل كان بعيدا ويسمى ايماء وتنبيها ثم في هذا الحصر نظر
ظاهر فان دلالة قوله تعالى احل الله البيع وحرم الربوا على التفرقة ليست بالمطابقة ولا بالتضمن بل بالالتزام وليس من دلالة الاقتضاء ولا ايماء
وتنبيها مع انه مقصود فالاولى ان يقال ان توقفت اولا وينقسم الى غير مقصود ويسمى اشارة ومثلوا بقوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم
انهن ناقصات عقل ودين قيل ما نقصان دينهن فقال تمكث شطر دهرها اي نصف عمرها لا تصلي فانه يدل على ان اكثر الحيض او اقل الطهر خمسة عشر
يوما فان الحديث سيق لبيان نقصان دينهن لكن فهم من عدم صلوتهن نصف العمر ان يكون زمان الحيض مثل زمان الطهر وزمان الطهر خمسة عشر يوما
فزمان الحيض كذلك الا ان الحيض لما وجد اقل منه قطعا علم انه اكثر مدته والطهر لما وجد اكثر منه علم انه اقل مدته وانما اختير هذا مبالغة في بيان
نقصان الدين هذا وجوابه اما اولا فان الحديث ضعيف غير صالح للعمل قال البيهقي لم اجده وقال ابن الجوزي لا نعرفه وعن النووي انه باطل
والذي في الصحيحين عن ابي سعيد رضي الله عنه قال خرج رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم في اضحى او فطر الى المصلى فمر على النساء
فقال يا معشر النساء تصدقن فاني اريتكن اكثر اهل النار فقلن وبم يا رسول الله قال تكثرن اللعن وتكفرن العشير ما رأيت ناقصات عقل
ودين اذهب للب الرجل الحازم من احديكن قلن وما نقصان ديننا وعقلنا يا رسول الله قال اليس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرجل
قلن بلى يا رسول قال فذلك نقصان عقلها اليس اذا حاضت لم تصل ولم تصم قلن بلى قال فذلك من نقصان دينها وليس في هذا الشطر
واما ثانيا فقال المصنف وهو انما يتم اذا كان الشطر بمعنى النصف تماما وهو بعيد بل باطل لان ايام الاياس والحبل والصغر والاولى اسقاطه
فان الصغر لا دخل له في نقصان الدين فلا اعتداد به لا حيض فيها فلا يمكن ان يكون زمان الحيض نصف العمر وان كان خمسة عشر يوما
وايضا ان استيعاب المدة نادر جدا فلا يصح ان يبني عليه بل الشطر ههنا بمعنى البعض وهو شائع بل الشطر حقيقة في البعض قال في القاموس شطر الشيء
نصفه وجزءه وحينئذ لا وجه للاشارة المذكورة واما ثالثا فلو سلم ذلك فهو معارض بصريح قوله عليه وعلى آله الصلوة والسلام واصحابه اقل
مدة الحيض ثلثة ايام واكثرها عشرة ايام ولياليها رواه الدارقطني وهذه الرواية وان تكلم عليه لكن حسن مروي بطرق كثيرة كما في فتح القدير
والصريح مقدم على الاشارة فافهم والمفهوم اما مفهوم موافقة وهو دلالة النص وقد مرت ويسمى لحن الخطاب واما مفهوم مخالفة وهو ثبوت
حكم نقيض المنطوق نفيا كان او اثباتا للمسكوت بل الدلالة عليه ويسمى دليل الخطاب وشرطه اي شرط تحققه عدم ما يوجب التخصيص بالذكر سوى
نفي الحكم عن المسكوت والموجب سواء كظهور الاولوية والمساواة اذ على هذين التقديرين يكون المسكوت مساويا للمنطوق في الحكم بالدلالة او الاولى
وخروج الكلام مخرج العادة فان الظاهر التكلم على حسب العادة لا نفي الحكم وكونه جوابا للسائل عن حال المذكور او دفع الغرض المطابقة
للسؤال او جهل المتكلم بحال ما لم يذكر فانه يدل على النفي اصلا التخصيص بالذكر وغير ذلك من الفوائد وهو اي مفهوم المخالفة اقسام منها مفهوم الصفة
وهو ثبوت نقيض الحكم المنطوق بما لا يوجد فيه الصفة من افراد الموصوف قال به الشافعي والاحمد والاشعري وجماعة من العلماء ونفاه الحنفية
والقاضي ابو بكر والامام الغزالي حجة الاسلام كالاكثر من الشافعية والمعتزلة وهو المختار ومحل الخلاف الدلالة لغة يعني ان التركيب لغة
موضوع للمفهوم عند عدم فائدة اخرى عندهم خلافا لنا وقال بعضهم ويقال انه موضوع او مستعمل استعمالا شائعا كالكنايات البلغاء فانه لا نزاع في انه
قد يقصده البلغاء احيانا الا ان البلغاء يقصدون وانما عند عدم الفائدة الاخرى حتى لا يكون الكلام الذي خلا عن نفي الحكم عما عداه

ولم يظهر له فائدة اخرى بلغياً حتى يرد ان كلام الشارع في اعلى درجة من البلاغة فيلزم ان يكون المفهوم ثابتاً فيه وهو مدار الاحكام
وليس لنا كثير حاجة بالكلام الغير البليغ لنا اولا فلقول دلالة المفهوم نظرية مجهولة ابدا او لا شئ من دلالة اللفظية كذلك ضرورة فلا شئ
من دلالة المفهوم بدلالة اللفظية اما المقدمة الاولى فلانها ههنا موقوفة على عدم فائدة اخرى اتفاقا وهو مجهول ابدا فان الفوائد
عددها غير معلومة حتى يعلم انتفاءها سيما في كلام الشارع فان العقول تعجز عن الاحاطة لفوائده القيل ربما يظن عدم الفائدة
فيظن بالمفهوم و لا حاجة لنا الى القطع به فانا لا ندعي القطع بالمفهوم قلت هذا الظن اي ظن عدم فائدة اخرى بل ظن المفهوم
من الفوائد فيجب انتفاءه فيبقى مجهولا بل ينتفي المفهوم من الاصل وذلك ان نقول الظن قد يلاحظ قصدا كما اذا اقتضى الحال ان يذكر المتكلم
كلاما يعبر بها للتخصيص والقصر ولم يكن مراده فائدة دلالته على نفي الحكم عما عداه بل انما الغرض الايهام فقط كذا في الحاشية وقد يلاحظ الظن تبعا
بان يتكلم لافادة حكم من غير قصد الى فائدة اخرى فيظن عدم الفائدة والفائدة المنفية الاولى والشرط للمفهوم الثاني فافهم ذلك ان تجيب
عن اصل الايراد بانه لا يمكن الظن بفقدان الفائدة فان الفوائد غير محصورة في عدد ولو ظنا حتى يعلم الانتفاء او يظن ثم شبه لكثرتها لا يتحقق مادة يظن
فيها الجميع باسرها الا نادرا اذ لا اقل من الفائدة التعبير عن المحكوم عليه بالموصوف بالصفة وجعله عنوانا له كما في التعبير باللقب وعلى هذا يندفع ما يورد
ان مقصودهم ان الكلام موضوع لنفي الحكم عن المسكوت والفوائد الاخر صارفة عنه فاذا لم يظهر فائدة اخرى يظن به كما في سائر الحقائق فانه يضر
عدم معرفة انحصار الفوائد وذلك لان فائدة التعبير عن المحكوم عليه او متعلقاته لا يخلو عنها تركيب فوجود الصارف لازم فلا دلالة على انتفاء
الحكم اصلا فقد يرد ولنا ثانيا ترك المسكوت محتملا لا يستدل بالاصل او ترك محتملا لاجتهاد ذو النظر بالقياس على المنطوق او على غيره فائدة لازمة
لا يخلو الموصوف بالصفة عنها وثبوت المفهوم متوقف على عدم الفوائد باسرها فلا يثبت المفهوم اصلا قيل مقصودهم ان المفهوم
ثابت ومدلول الكلام ما لم يظهر صارف من الفوائد فاحتمال الفوائد الاخرى احتمال الصوارف واحتمالها لا يضر في الظن بالحقيقة وهذا
غير واف فانه لو سلم ان مقصودهم ذلك مع ان عبارتهم تنبو عنه فالفوائد الاخرى اذا تحققت لم يتحقق المفهوم فان الحقيقة لا يتحقق
عند وجود الصوارف عنها والفوائد المذكورة لا يخلو الكلام عن واحد منها فلا يخلو كلام ما عن الصارف عن الحقيقة فلا يتحقق اصلا
فافهم ولا تزل فانه مزلة ولنا ثالثا لو ثبت المفهوم لثبت في الخبر لان العلة الحذر عن عدم الفائدة وهو مشترك بينهما والثاني باطل لانه
لو قال في الشام الغنم السائمة لم يدل على عدم المعلوفة فيها ضرورة والتزامه مكابرة كذا في شرح المختصر قال في الحاشية مع كونه مكابرة
قد التزمه بعضهم حتى قال التفتازاني والحق عدم الفرق بين الخبر والانشاء الحق انه لا مكابرة فيه فان مدلول هذا الكلام ليس في الشام المعلوفة فيه
الا انه يمنع عنه مانع خارجي كالعلم بوجود المعلوفة فيه وهذا صارف لا يضر في دلالة نفس الكلام ثم ادعاء الاجماع على عدم المفهوم في الخبر
او صح تم الكلام واجيب بان في الخبر لا يلزم من عدم الاخبار العدم للحكم خارجا وغاية ما فيه عدم الاخبار عن حال المسكوت فلا يلزم عدم الحكم
فيه في الخارج اذ لا دخل للاخبار في ثبوت الحكم او انتفائه في الخارج بخلاف الحكم الشرعي الثابت بالانشاء فانه لا خارج له فوجوب الزكوة
وهو قوله وجبت فاذا انتفى القول الذي هو الانشاء انتفى الوجوب لانه هو المثبت وقد انتفى في المسكوت القول فانتفى الحكم فاتضح الفرق بين الخبر والانشاء
ذا كلا رتبة ممنوعة قال ابن حاجب وهو دقيق ورد بانه قول بنفي المفهوم وكونه مسكوتا عنه لا لكونه محكوما بنقيض الحكم لان حاصله عدم التعرض للحكم لغة
وانما يلزم الانتفاء لانتفاء المثبت وبه نقول ايضا فانه قول بقاء المسكوت على الاصل فافهم فانه ظاهر جدا واستدل اولا بانه لو ثبت المفهوم
فاما بالعقل او النقل والعقل لا مدخل له في اثبات الاوضاع والنقل اما بالتواتر حقيقة او حكما او لا بالاحاد ولا تواتر ههنا حقيقة ولا حكما كالاجماع

او كما استقرار رفع الفاعل اتفاقا بيننا وبينكم و ايضا لو كان كذلك لم ينكره الائمة ذوو اليد الطولى في الاستقرار والتتبع والاحاد لا يفيد في مثله لاشتراك الكل في سبب العلم والتزم بعضهم التواتر وهو مكابرة والا فكان الوضع مقطوعا بل يكون الدلالة عليه مقطوعة عند عدم الصارف كما هو شان سائر الحقائق وهذا خلاف الاجماع اجيب لا نسلم ان الاحاد لا تفيد بل تفيد للقطع لقبول الاحاد عن الاصمعي والخليل مثلا في وضع الالفاظ اقول الاستقراء الصحيح دل على ان وجود اصل الدلالة قطعي في الهيئات النوعية للتركيب المتعارف عند الاحاد من العوام والخواص وهذا لان كل احد يتكلم بهذه التركيبات ويفيد بها ما في ضميره وكذا يستفيد بها اذا خوطب فيعلم كل احد معناه فسبب العلم مشترك بين الكل بخلاف التراكيب قليل الاستعمال فانه يجوز ان لا يكون قطعية ولا معلومة عند الكل بل عند البعض فقط فمثله لا يقبل الاحاد البتة بل لا يبعد ان يقطع بخطاء الواحد الناقل وان قيل في المواد الجزئية بجواز سماع واحد دون اخر وتركيب الموصوف والصفة متعارف عند الكل فلو كان دالا على الحكم المخالف في المسكوت لكان قطعيا متواترا ولا يقبل فيه الاحاد فافهم فقد ثبت المطلوب بالقوم حجة لا بعضها تبعته قيل في حواشي مرزاجان الاستدلال بهذا الوجه على نفي المفهوم غير صحيح ويقال دليلكم على النفي اما عقلي وهو اي العقل لا يستقل او نقلي الى اخره اي فاما متواتر حقيقة او حكما وليس كذلك او احادي لا يكفي في مثل هذا او هذا الايراد نقض اجمالي ويمكن ان يحرر معارضة بان القول بنفي المفهوم باطل فان الدليل المقام عليه عقلي او نقلي آه اقول دليلنا عقلي مع نقلي قاطع واذا فرض ان لا علة له اي للوضع الا النقل تواترا فبعدمه اي التواتر يعلم عدمه بالضرورة وههنا معلوم قطعا ان لا تواتر في النقل البتة فيعلم ان لا دلالة اصلا اذ علتها ليست الا التواتر فحسب وهذا ليس باستقلال العقل حتى لا يقبل بل دوران مع النقل وهو غير منكر تدبر فانه لا يتجاوز عنه الحق واستدل ثانيا لو صح المفهوم لما صح ادوا زكوة السائمة والمعلوفة لا مجتمعا اي في جملة ولا متفرقا اي في جملتين لان وزانه وزان قولك لا تقل له اف واضربه في كونه جمعا بين متنافيين فان قوله ادوا زكوة السائمة يدل على عدم وجوب زكوة المعلوفة واذا عطف المعلوفة دل على وجوبها كما ان لا تقل له اف يقتضي النهي عن الضرب واضربه امر به واجيب بانه اي مفهوم المخالفة ليس كمفهوم الموافقة لقطعية ذلك اي مفهوم الموافقة وظنية هذا اي مفهوم المخالفة ويضمحل الضعيف مع القوي الذي هو منطوق والمعلوفة فليس ههنا مفهوم لمنع القوي ولك ان تقرر الدليل بانه لو كان المفهوم مدلولا للكلام لفهم المتنافيان في المثال المذكور وان كان يترك احدهما للظنية كما يفهم المتنافيان فيما اذا تعارض المنطوقان احدهما ظني ثم يترك الظني وليس الامر كذلك بل لا يخطر المفهوم بالبال فليتامل فيه واستدل ثالثا لو ثبت المفهوم لثبت التعارض لثبوت المخالفة بين المفهوم والمنطوق والمفهوم الاخر كثيرا كقوله تعالى لا تاكلوا الربوا اضعافا مضاعفة فان مفهومه اكل الربوا اذا لم يكن اضعافا وهو مخالف للنصوص المحرمة للربوا القليل ايضا وهو اي التعارض خلاف الاصل لا يصار اليه الا بدليل ولا دليل فان اقيم فبعد صحته كان دليلنا معارضا لدليلكم لقطعيتهما فيتساقطان فلا يثبت المفهوم ولعله اراد بالتعارض التخالف المانع اجتماعهما مطلقا فانه يكفي في المطلوب لا التعارض بمعنى تقاوم الحجتين المتساويتين في القوة حتى يرد ان وجود التعارض كثيرا غير بين انما التعادل في غير الخفاء فافهم واجيب بانه منقوض بحجية خبر الواحد فانه لو كان حجة يلزم وقوع التعارض لان اكثر الاحاد متعارضة فلا يصار اليه الا بالدليل وان اقيم يكون معارضا لدليلنا فيتساقطان والاصل عدم التكليف فيبقى عليه واجيب ايضا بانه منقوض بترجيح بينة الخارج مع بينة ذي اليد مع انهما تعارضتا لنا فيتساقطان ويبقى المدعى في يد ذي اليد على الاصل والحل ان بعد قيام الدليل يعدل عن مقتضى الاصل

الا فرداً بعين ما نحن فيه والصورة المذكورة في الفعل فانه لم يفهم منه سوى تعليق الحل على الدخول حتى يدل لا على ما يقتضي الاصل
بخلاف ما نحن فيه خبر الواحد ما هنا ثابتة بدليل قاطع لا مرد له فيخرج عن القاعدة الاصل وما ثبتت القواعد فلا يعارضها بينة
ذي اليد بل بينته لا يثبت شيئاً فوق ما ثبتت اليد فلا تعارض حتى يتساقطا ولهذا تساقطا بينتا حبلها اذا كانت بينة ذي اليد
على النتاج ليعود التعارض ويترك المشهد في يد ذي اليد كما عند بعض المشائخ او يرجح بالبينة فيقضي له كما هو المختار فافهم وبه اندفع الحل قلنا
نفيه واستدل ثانياً بأن المفهوم لو كان لكان داخلاً في واحد من المطابقة والتضمن والالتزام وليست باحدى الدلالات الثلث واجيب
ونمنع نفي الترتيب فيكون مطابقة ولا يكون منطوقاً لانها ليست على المذكور وفي المنهاج الالتزام لان المسكوت غير الموضوع له
وهو بعيد عن الافادات لانهم عدوا الالتزام من اقسام المنطوق وبهذا انه كما ردينا سابقاً ان بعض الشافعية وقسم صاحب المنهاج لم يعد
الالتزام من المنطوق وهو بعيد عن التمام ايضاً لان النفي عن المسكوت ليس لازماً ذهنياً وانما يرد ذلك لو شرط في الدلالة اللزوم العقلي لا يكون
دلالة الحاتم على الجود في معناه التزاماً وهو بعيد من هذا الفن بل الالتزام ما ينتقل الذهن اليه سواء كان لازماً ذهنياً او عرفياً وفهم بعد التامل كما في الاشعار
الحقيقة والمفهوم لازم في ان لم يكن فهنا كذلك فالكلمة تامة اخرى ولا يحسن حمل الالتزام على التزام اهل العربية فانه مجاز والمنطوق حقيقة
فيلزم الجمع الا ان صاحب المنهاج بحيرة فافهم وقد دريت ان كلام الشافعية مضطرب في المفهوم فتارة يدعون كونه موضوعاً له وتارة كونه
مدلولاً التزامياً فانهم مثبتو المفهوم قالوا اولاً صح عن ابي عبيد القاسم ابن سلام وهو المشهور ليس مع ابو عبيدة بالهاء وهو معمر بن المثنى قيل صرح بالمفهوم
وقال في شرح الشرح القول بمقال الامام وقبل الاخر في فهم كليهما فنقل الامام عن واحد وهو المشهور عن الاخر فهمه من قوله صلى الله عليه وآله
واصحابه وسلم لي الواجد يحل عرضه وعقوبته رواه احمد وغيره فهم منه لي غير الواجد لا يحل عرضه وعقوبته وصح فهمه من قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم
مطل الغني ظلم ان مطل غير الغني ليس ظلماً وكذا عن الشافعي صح فهمه وهما امامان عالمان باللغة فالقول قولهما والجواب اولاً ان الفهم في المثال
الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية لعله اي لعل فهمه منهما في هذا المثال الجزئي لان الوصف مشعر بالعلية والاصل عدم علة اخرى فعلة حل العقوبة
الوجدان وكذا علة الظلم المطل فيها فتنتفي الحكم وليس هذا باللغة ولك ان تقول ان ايذاء المسلم كان حراماً بالنصوص القاطعة بحديث المسلم
من سلم المسلمون من لسانه ويده رواه الشيخان وغيرهما وانما اجيز الايذاء في المديون الواجد دفعاً لظلمه ووصولاً الى حقه وفي غيره
لا ظلم منه لعدم التعدي ولا وصول الى الحق فيبقى على اصل الحرمة وعلم بهذا ان تخصيص الواجد والغني لان الفقير حكمه بخلاف ذلك لا لان التوصيف
يدل على نفي الحكم وكذا الكلام في اتباع الامام الشافعي نقلوا عنه انفهام المفهوم لاجل الوصف فلا يمشي هذه الوجوه لانفهام من قبله واما قول
ابي عبيد حين قيل له المقصود من حديث لان يمتلئ جوف احدكم قيحاً خير له من ان يمتلئ شعراً ذم الشعر وهجاء رسول الله صلى الله عليه وآله
واصحابه اياهم لو كان كذلك لم يكن لذكر الامتلاء معنى فان قليله كذلك فليس فيه ايضاً دليل على فهمه المفهوم بل لعل غرضه ان المذموم هو
الامتلاء واما مرتبة القليل فمسكوت عنه فيبقى على اصل الاباحة ولو كان المقصود الذم مطلقاً لا ذم الكثير والسكوت عن القليل لغى
المذكور والقول بانه تجويز مجرد لا يقدح الاستدلال لان الظاهر فهمهما من التوصيف ممنوع كيف لا وقيام احتمال الخلاف يفقد الحجة عن الحجية
وظهور الفهم من التوصيف ممنوع لابد من دليل والجواب ثانياً عورض بما صح عن الاخفش من الاخافش الثلثة ابي الخطاب عبد الحميد بن عبد المجيد
شيخ سيبويه وابي الحسن سعيد ابن مسعدة صاحب سيبويه وابي الحسن علي ابن سليمان صاحب ثعلب والمبرد وكل منهم امام في اللغة كذا في
الحاشية والظاهر انه صاحب سيبويه لانه يكون هو المراد عند الاطلاق كذا قيل والامام محمد ابن الحسن الشيباني من انه لا مفهوم للصفة وبها

اماما في العربية قال الامام محمد ترك ابي ثلثين الف درهم فانفقت نصفها على النحو والشعر ونصفها على الحديث والفقه هذا بيان لجده وكمال سعيه في اكتسابه العلوم العربية فاذا كان قول مثل هذين الامامين مما يفيدنا الحجة في فهمهما ولو ادعى السليقة في ابي عبيدة والشافعي او العلم البالغ فيها اللغوية وقوة صحة النقل عنهما فالشيباني الامام كذلك في السليقة والعلم والنقل عنه قوي اصح متواتر لكثرة اتباع اهل الامام الهمام ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه وعليهما فان الامام محمد ولد سنة اثنين وثلثين ومائة توفي سنة تسع وثمانين ومائة والشافعي ولد سنة خمسين ومائة وهي سنة وفات الامام الهمام ابي حنيفة كذا نقل الثقات ونقل المعرب التقرير انه ولد سنة اثنين وخمسين ومائة وتوفي سنة اربع ومائتين وتوفي ابي عبيدة سنة اربع وعشرين ومائتين عن سبع وستين او ثلث وسبعين كذا في التيسير وفي تاريخ ابن خلكان قال البخاري وقيل سنة اثنين وعشرين ومائتين وقيل ثلث وعشرين ومائتين وابو عبيدة مات سنة تسع واحدى عشر وثلث عشر مائتين ثم لو كان ابو عبيدة معمرا كما نقل عن الامام الحرمين فاي نسبة له مع الامام محمد فانه نسب اليه الخروج بالشيئا وفي تاريخ ابن خلكان انه كان يرى مذهب الخوارج ولم يكن في وجه الارض خارجي اعلم منه واما الامام محمد فامام في التقوى وعارف من العلم فافهم ولا ريب لاحد في ان الفضل للمتقدم لعدم اختلاط لغة العرب بغيرهم وفي ضمن المتقدم وقد استغنى الصحابة عن تاليف علم النحو والصرف وقد روي كلمة جار لا نقل لبعض الحنفية تلمذ الشافعي له وبعض الشافعية يشددوا النكير عليه وقال ابن التيمية والذي صح مناظرته اياه في كثير من المسائل ولعله لذلك صار له قولان واستفاد حين المناظرة منه فوائد علمية وقد رايت في مسند الرواية عنه والله اعلم وبالجملة ادعاء الفضل للامام الشافعي على الامام محمد في العلوم والكمالات من مكابرة العقل وغلبة الهوى لا يصح بحال فافهم والجواب ثالثا انه ان سلم فهمهما فاي حجة فيه ما لم يثبت الاجماع فلعلهما انما فيما بنا على ما ذهبنا اليه من القول بالمفهوم واتخذاه مذهبا ايا ومذهبا واعترض بان المثبت اقوى من النافي لان الوجدان للدلالة حين الاستقرا يدل على الوجود قطعا كما في سائر الدلالات وعدمه لا يدل على عدمه الا ظنا لعدم الاستقرا التام ولا يفيد القطع فقول ابي عبيدة والشافعي اولى من قول الامام محمد والاخفش اقول الدلالة هي الوجود ذهنا بتوسط الدال والكلام ههنا في الدلالة نوعا لان المختلف فيه هو ان نوع تركيب الصفة والموصوف هل يدل على النفي ام لا فاذا وجد المستقر في بعض التركيبات بل الاكثر غير دالة فعدم الدلالة الشخصية قطعا وعدمها شخصا يدل على عدمها نوعا قطعا الا ان كلما هو للشخص ذوعا فهو له شخصيا الا ان النوع موجود في الشخص ولا عكس اي لا دلالة شخصا على وجودها نوعا لاحتمال ان يكون للخصوصية مدخل فعدم الوجدان يدل على العدم قطعا فيكون النافي ههنا اولى من المثبت ولا اقل من ان يكون مثله فافهم نعم في الدلالة شخصا لا يدل العدم على العدم الا ظنا لعدم الاحاطة بجميع استعمالات اللفظ المتشخص فيجوز ان يكون دالا في بعض الاستعمالات ولم يتنبه عليه المستقر واما في دلالة نوع التركيب فلا مساغ لهذا اصلا الا ان قلما يخلو الكلام من جزئي من جزئياته فافهم لكلام متين الا ان الفرق بين الدلالة النوعية والشخصية غير صحيح فان الحكم بعدم الدلالة الوضعية للفظ لا يكون الا عند تتبع استعمالاته فاذا لم يجد في اكثر الاستعمالات دالا علم ان لا دلالة له وضعا فان الدلالة الوضعية لا تتخلف عن اللفظ في الاطلاق في استعمال فالاولى ما قال الشيخ ابن الهمام ان لا اولوية للمثبت في نقل الدلالة الوضعية لان النفي ايضا عن دليل هذا وتامل فيه وقالوا ثانيا لولا المفهوم مفهوم الصفة لخلا التخصيص بالوصف عن الفائدة لانه فائدة غير المفهوم بالغرض فان الكلام فيه فلو لم يكن مفهوم ايضا خلا عن الفائدة قطعا وذلك لا يجوز في كلام البلغاء من الاحاد فالشارع اجدر لعدم الجواز في كلامه وهذه الحجة عندهم من اقوى الحجج والجواب اولا هذا الدليل لا يفيد الدلالة لغة وقد كان مدعاكم ذلك اذ رب شيء لا يجوز بلاغة ويجوز لغة فلا تقريب والغرض من هذا التنبيه على فساد ما صوره المستدل بان دليلكم فاسد لانه لو سلم مقدمات لا ينتج

بعيد

مدعاكم لانا نسلم الدلالة بلاغة واتخاذه مذهبا حتى يرد ان هذا القدر يكفي لاستنباط الاحكام الشرعية من الكتاب والسنة لانهما في اعلى درج البلاغة فتثبت المفهوم فيه فافهم والجواب ثانيا هذا النحو من الاستدلال اثبات الوضع بالفائدة وقد منع عنه كما تقدم وبهذا اندفع ما قالوا ان فيه تكثير الفائدة لافادة الحكمين فهذا اولى مما فيه قلة الفائدة وجه الاندفاع ان هذا ايضا اثبات اللغة بالفائدة واما دفعه بلزوم الدور بان تكثير الفائدة يتوقف على ثبوت المفهوم فلو اثبت المفهوم به دار اللغة فمدفوع لانه لا بد من تغاير بين الموقوف والموقوف عليه عقلا وعينا فثبوت المفهوم عقلا اي العلم به يتوقف على العلم بتكثير الفائدة ونفس تكثير الفائدة عينا يتوقف على المفهوم وثبوته عينه مثل برهان الان وهذا كالعلة الغائية فان المعلول يتوقف على وجوده العيني قيل في تقرير الاستدلال انه ليس استدلالا بالفائدة بل بالاستقراء عنهم ان كلما لا فائدة سواه تعين بالارادة ومن جملة المفهوم قلنا هذا دعاء من غير دليل كيف وقد مر النفي عن المهرة وتفصيله انه ان اراد به ان الاستقراء دل على ان المفهوم يراد عند عدم ظهور الصارف هو الفائدة الاخرى ففيه مع لزوم استدراك حديث الخلو عن الفائدة منع هذا الاستقراء كيف لا وثبوت مادة لم يظهر فيها فائدة اخرى مشكل بل عسى ان لا يوجد واقل الفوائد التعبير عما قصد الحكم عليه ثم الاستقراء انما يدل على ان ههنا حكما في المسكوت مخالفا لما في المنطوق واما ان هذا من مدلولات اللفظ فكلا كيف والمفهوم في الاكثر يكون مطابقا للعدم الاصلي فلا بد من دليل آخر على كونه مدلولا ثم ان المفهوم وغيره من الفوائد متساوية في الانفهام والاستقراء ان دل فيدل على انفهام الفوائد كلها في موارد جزئية فجعل احدها مدلول اللفظ واخرى صارفة تحكم محض وما قيل الاستقراء دل على انه مهما كان في الكلام قيد زائد يكون محطا للحكم ومطمح النظر كما حكي عن عبد القاهر فاذا انتفى القيد انتفى الحكم والصفة ايضا قيد زائد فجوابه سلمنا ان القيد محط الحكم لكن لا يلزم من انتفائه انتفاء الحكم بل انتفاؤه من جهة المتكلم فقط فيلزم ان يسكت في غيره ولعله هو مراد عبد القاهر ولو اريد ان القيد محط الحكم في الواقع بحيث ينتفي بانتفائه ويكون قصد المتكلم الى هذا الانتفاء فالاستقراء ممنوع ولا حجة في حسبان عبد القاهر فان عدم الانفهام مع سماع التركيبات قد ثبت من المهرة الذين لا عبرة في مقابلتهم بامثال عبد القاهر وانما بعض المهرة مثلهم لو ثبت عنهم فانما هو في امثلة جزئية لا تثبت قانونا كليا فلا حجة فيه وان اراد به ان الاستقراء دل على ان لا بد للكلام من فائدة ما واذا انتفى سوى المفهوم تعين فان اريد ان الكلام موضوع لكل فائدة فائدة على طريق الاشتراك اللفظي فيحتاج في تعيين كل فائدة الى قرينة ويكون الكلام مجملا عند عدم قرينة واحدة او عند قرينة اكثر من واحدة وقلما يخلو الكلام عنه وان اريد انه موضوع لمطلق الفائدة بالاشتراك المعنوي فلا دلالة له على المفهوم اذ لا دلالة للعام على الاخص قطعا فافهم واستقم وقد بان لك ثم وجه ان الحجة مشتركة لا يصلح للحجية والجواب ثالثا ان الخلو عن الفائدة ممتنع اذ الاشعار بالعلة وغيره مما مر من الاستدلال لا صل واخفاء حال المسكوت وتركه محلا للاجتهاد وغير ذلك من الفوائد فلا يلزم من انتفاء المفهوم انتفاء الفوائد مطلقا والجواب ايضا النقض بمفهوم اللقب اذ المقدمات جارية فيه وما قالوا ان التعبير باللقب متعين وبدونه يختل الكلام قلنا التعبير ههنا ايضا بالمركب التقييدي متعين وبدونه يختل الكلام وان قالوا لو كان المسكوت الذي لا يوجد فيه الصفة مساويا للمنطوق في الحكم فيلغو الصفة ويكفي التعبير بالموصوف قلنا في اللقب ايضا ان ما ورائه من المسكوت مساو للمنطوق في الحكم فيصير التعبير باللقب قدرا مشتركا بين المنطوق وهذا المسكوت ويخلو التعبير باللقب عن الفائدة بل الحق ان المقصود في اللقب ليس الا الحكم على اللقب به وان كان غيره ايضا مشاركا له في الحكم لكن لم يكن المقصود الحكم عليه وهذا يختل بدون التعبير وهذا القدر ممكن في الموصوف ايضا فان المقصود هو الحكم على هذا المركب التقييدي يختل بدون ذكر الصفة فافهم واستقم والجواب خامسا ان الفائدة التنصيص على ثبوت الحكم في محال الوصف وقطع احتمال كونه مختصا بما عدا الوصف فعند عدم المفهوم لا يعري عن الفائدة مطلقا واعترض عليه الشيخ ابن الهمام انه ليس ما عدا محال الوصف مما خفا فيه حتى يكون ذكر الوصف تنصيصا نعم لو كان معنى قولنا في الغنم السائمة زكوة

في الغنم زكوة لا ينافي في السائمة فكان له وجه وليس كذلك لان هذا خارج عن محل النزاع ولكان ان تقرر الجواب هكذا الغرض ههنا بيان حال الصفة
فالكلام اعادة مشتمل كالا فيه فلو عبر بالموصوف وحده من غير تقييد بالوصف كان محلا الا ان يتوهم التخصيص بما سوى محال الصفة فلم يكن نصا في المقصود
فقيد بالصفة ليكون نصا في المقصود في المثال المذكور الاخبار عن حال السائمة فلو قيل في الغنم زكوة لحصل المقصود لكن لم يكن نصا فيه لاحتمال تخصيص المعلوفة
فقيل في الغنم السائمة زكوة للتنصيص في المقصود فافهم وقالوا ثانيا لو قيل الفقهاء الحنفية فضلاء تنفر الشافعية ولولا المفهوم لما نفي الفضل عن غير الحنفية
لما نفروا فعلم ان التركيب دال عليه قول الاولى ان يقال ان قيل الفقهاء الشافعية فضلاء تنفر الحنفية ليلا يرد على الشوافع ان تنفرهم بسبب اعتقادهم بالمفهوم فلا تثبت به اللغة
لكن يرد مثله على هذا ايضا بان تنفرهم لكون الكلام صادرا ممن يرى المفهوم فيكون قصده واليه لا ان المفهوم ثابت في الواقع والجواب
بانه اي التنفر لتراكم على الاحتمال في الفضل والسكوت عن حالهم لا لافهام نفيهم وهذا التنفر كما ينفر عن التقديم لاحتمال ان يكون للتعظيم
لا لان التعظيم متعين وقالوا ثالثا قال عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام لازيدن على السبعين فيما روى الطبراني حين همهم بالصلوة على عبد الله
ابن ابي ابن سلول رئيس المنافقين وقال امير المؤمنين عمر رضي الله عنه اتصلي عليه وهو منافق وقال الله تعالى فيهم ان تستغفر لهم سبعين مرة
فلن يغفر الله لهم وفي رواية الشيخين سازيد على سبعين ففهم عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام ان ما زاد على سبعين بخلافه في الحكم
ولما كان فهم واحد من اهل اللسان حجة فكيف فهم رسول الله صلى الله عليه واصحابه وسلم فان قلت لو تم لدل على ثبوت مفهوم العدد وقد كان
الكلام في مفهوم الصفة قال وكل من قال بمفهوم العدد قال بمفهوم الصفة فثبوته يستلزم ثبوته والجواب لا نسلم ان النبي صلى الله عليه
وآله واصحابه وسلم فهم ان حكم ما زاد بخلافه بل هذا منه تاليف بدليل اتحاد الحكم في سبعين وغيره لانها للمبالغة والمعنى ان تستغفر لهم مرارا كثيرة
فلن يغفر الله لهم فلا دليل فيه هذا اعلم انه روى الشيخان عن ابن عمر قال لما توفي عبد الله يعني ابن ابي ابن سلول جاء ابنه عبد الله الى
رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فسأله ان يعطيه قميصه يكفن فيه اباه فاعطاه ثم سأله ان يصلي عليه فقام رسول الله صلى الله عليه وآله
واصحابه وسلم ليصلي عليه فقام عمر فاخذ بثوب رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فقال يا رسول الله تصلي عليه وقد نهاك ربك ان تصلي عليه
فقال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم انما خيرني الله فقال استغفر لهم او لا تستغفر لهم ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم
وسازيد على السبعين قال انه منافق فصلى عليه رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فانزل الله عز وجل ولا تصل على احد منهم مات ابدا
ولا تقم على قبره انهم كفروا بالله ورسوله وماتوا وهم فاسقون فتحير فيه سائر الاذكياء المحافظين على الادب لانه لو كان الصلوة والزيادة
على السبعين للتاليف فقط وقد قال امير المؤمنين نهاك لزم العصيان واخفاء المراد من الآية وشان الرسول صلى الله عليه وسلامه
وعلى آله واصحابه بريء عنهما ولو لم يكن للتاليف بل كان المراد وهو العدد المخصوص فمع انه يأبى سياق الآية وما في سورة المنافقين سواء عليهم
استغفرت لهم ام لم تستغفر لهم لن يغفر الله لهم يتجه ما زاد على سبعين ولم ينقل الاستغفار كذلك وايضا دل الآية النازلة بعده والواقع
انه مات كافرا فكيف ينفعه الاستغفار ولو كان الف مرة وايضا يلزم فضل هذا المنافق على اهل بدر الذين هم خيار الامة فانه ما كبر عليهم
لا ازيد من السبعة والزيادة على الاربع مخصوصة لهم لاجل فضلهم وقد زاد وكبر عليهم فلاجل هذه الشبهة حكم الامام حجة الاسلام
بعدم صحة الحديث وكذا قال امام الحرمين ولا يتوجه السؤال عليهم بان السند صحيح لان المقصود ابدا انقطاع باطن لا كلام على السند
لكن يخدشه ان اسانيده قد تكثرت بحيث لا يبعد لو ادعي الشهرة والذي عند هذا العبد في هذا المقام ان منع امير المؤمنين عمر رضي الله تعالى عنه
كان مبنيا على زعمه ان قوله تعالى استغفر لهم او لا تستغفر لهم للتسوية والمقصود من الآية المنع عن الاستغفار لعدم ترتب الفائدة فاجابه

عليه وآله الصلوة والسلام بانه للتخيير كما قال خيرني الله تعالى وقوله سازيد على السبعين ليس لبيان العدد بل معناه استغفر مرارا
اكثر وهذا مبالغة في جواب امير المؤمنين يعني لما خيرني الله تعالى فاختار الاستغفار ولا اقبل قولك بل استغفر مرارا كثيرة وان كان لا ينفع
وليس هذا استدلالا بالآية والمراد فيها من السبعين الكثرة ايضا يعني لا يغفر لهم الله اصلا وان استغفرت مرارا وانما اختار الاستغفار وان كان مخيرا
لما فيه من التاليف وتسكين لقلب المؤمن الصادق الكامل وحسن الخلق ولم يكن استغفاره لينتفع به ذلك المنافق وكيف ينتفع مع انه محكوم
بعدم الانتفاع بالاستغفار بل لما كان من عادته الشريفة ان يختار ما كان مناسبا لرحمته ومكارم الاخلاق ولما اطلع امير المؤمنين على سر الامر فقال انه
منافق فلا يليق الصلوة عليه وان كنت خيرت فلم يلتفت عليه وآله الصلوة والسلام الى ما قال وصلى عليه لما ذكر من الفوائد ولما جرى من لسانه
الشريف الوعد ولما كان الوحي ينزل على مقتضى راي امير المؤمنين عمر وراءه كان عدم الصلوة على المنافق فنزل النهي فنسخ التخيير بهذه الآية
وحرم الاستغفار للمنافق والصلوة عليه وهذا بعينه كما قال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لابي طالب حين مات كافرا مشركا يا عم
لاستغفرن لك ما لم انه فلما نزل قوله تعالى ما كان للنبي ترك كما روي في صحيح البخاري وهذه الآية على خلق عظيم ورحمة للعالمين فيجب الاستغفار وعلى هذا لا وجه للتعلق
الباطن والله تعالى اعلم بحقيقة الحال ولو سلم الفهم يكون حكم الزائد بخلافه فبناء على الاصل لان الاصل في دعائه عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام الاجابة لا دليل عدم
في الزائد على السبعين اي لبناء على الاصل لا للمفهوم في هذا الباب فافهم والله تعالى اعلم ومنها مفهوم الشرط وهو انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط وهو كالصفة اي مفهوم الشرط كمفهوم الصفة قيل بل
اقوى منه وقال به جميع من قال بمفهوم الصفة وبعض من لم يقل به كالشيخ الامام ابي الحسن الكرخي من مشايخنا لنا ما تقرر عقلا او عرفا ان رفع
المقدم لا يدل على رفع التالي كقوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا الآية واعترض عليه بان القائلين بالمفهوم لا يقولون
باستلزام رفع المقدم رفع التالي انما يقولون بدلالة التركيب على الانتفاء عند الانتفاء كما انه يدل على تعليق الوجود بالوجود وهذا بعينه شأنه مثل
لو فانه يدل على انتفاء الجزاء لانتفاء الشرط ولك ان تقرر الاستدلال هكذا لو كان المفهوم مدلول الكلام لاستلزم رفع المقدم رفع التالي لانه
استعمال ادوات الشرط فيما اذا كان المقدم اخص لغة وهذا كله باطل لا ينبغي لاحد التزامه فافهم ولا استحالة في لو فانه خصوصا لا يستعمل لغة
الا فيما يكونان متساويين مستعملين عرفا او عقلا ولا استحالة فيه واما لو كان المفهوم حقا فيلزم عدم استعمال ادوات الشرط كلها اصلا في الاخص والاعم
اصلا وشناعته بينة فافهم مثبتوا مفهوم الشرط قالوا اولا يلزم من انتفاء الشرط انتفاء المشروط وهو المفهوم ولا يخفى انه اشتباه واشتراك الاسم اذ الكلام في
الشرط النحوي ولا يلزم من انتفائه انتفاء الجزاء والمستدل اخذ الشرط العقلي اي الشيء الذي يتوقف عليه المشروط على انه انما يكون الشرط
شرطا لايقاع الحكم من المتكلم لا لثبوته في الواقع فلا يلزم من انتفائه الا انتفاء الايقاع وهو السكوت بعينه فان قلت اذا انتفى الايقاع
والانشاء به انتفى الحكم اذ هو المثبت لا غيره قلت هذا بالحقيقة يرجع الى نفي المفهوم والرجوع الى التمسك بالاصل فان لم يكن هناك انشاء آخر
مثبت للحكم ينتفي بانتفاء العلة وهذا ليس من المفهوم في شيء وان كان انشاء آخر ثبت الحكم به لا بهذا الانشاء فافهم ولما كان هذا اشتباها
عدلوا منه الى ان استعمال ان في السببية اي سببية الاول للثاني غالبا والاصل عدم التعدد في الاسباب فينتفي المسبب بانتفائه
غالبا وهو المفهوم قلنا لا نسلم استعماله في السببية غالبا فان كثيرا ما يستعمل في المتلازمين والمتضائفين مع انه لا سببية للاول ولو سلم
استعماله في السببية غالبا فهذا ليس باللفظ دلالة حتى يكون النفي حكما شرعيا مدلولا للكلام بل هذا بالعقل وهو قول الحنفية ان العدم الاصلي
اي ليس من هذا الدليل وان كان ثابتا بدليل آخر لا لغوي مفهوم من هذا الكلام ولذلك لا ينسخ اي لم يجوز تاخير المخصص او لا يخص
ان جوز قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم بقوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم

المؤمنات الآية خلافا للشافعي ومن تبعه فان مفهومه وهو عدم جواز نكاح الاماء عند استطاعة الحرة وعدم جواز نكاح الامة الكتابية كما كان عنده حكما شرعيا خص من عموم حل النساء واما عندنا فهو عدم اصلي بالنسبة الى هذه الآية اي انها غير مثبتة لحلها فلا يصلح ناسخا ومخصصا فتدبر وقالوا ثانيا قول يعلى بن امية لعمر امير المؤمنين رضي الله عنه ما بالنا نقصر وقد امنا روى مسلم وابو داود والترمذي والنسائي قال قلت لعمر بن الخطاب ليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا فقد امن الناس فقال عجبت مما عجبت فسالت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته ففهم امير المؤمنين انتفاء القصر عند انتفاء الخوف وهو مفهوم الشرط حتى عجب من بقاء القصر مع عدم الخوف وسأل والجواب عدم تسليم فهمه من اللفظ وجواز بقاء ما اي بقاء الصلوة في حكم الاصل وهو الاتمام لان ما وراء الشرط مسكوت فيبقى على الاصل فان قلت قد روى البخاري عن ام المؤمنين عائشة رضي الله عنها فرض الله الصلوة حين فرضها ركعتين ركعتين في السفر والحضر فاقرت صلوة السفر وزيد في صلوة الحضر فالاتمام ليس اصلا حتى يفهم من الاصل قلنا لو سلم ان مذهب امير المؤمنين عمر ذلك وانغمض عن ظاهر الآية فيعني كلام ام المؤمنين انه اقرت فيما شرع فيه القصر وكنى عنه بالسفر لانه موضع القصر ففهم امير المؤمنين لعله لان تقرير الركعتين معلق بالخوف ففيما وراءه يبقى على الحكم المتقرر بعد النسخ وهو الاربع فتعجب فسأل وبعضهم حمل الآية على صلوة الخوف وعزي الى ابن عباس لكن حديث يعلى يخالفه وكذا رواية النسائي عن ابن عبد الله ابن خالد بن ابي اسيد انه قال لابن عمر كيف تقصر الصلوة وانما قال عز وجل ليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم فقال ابن عمر يا ابن اخي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اتانا ونحن ضلال فعلمنا فكان فيما علمنا ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم امرنا ان نصلي في السفر ركعتين فتدبر مسئلة التعليق يمنع السبب عن السببية او الحكم عن الثبوت فقط لا السبب عن الانعقاد والاختيار للحنفية الاول والشافعية الثاني والقاضي الامام ابو زيد والامام فخر الاسلام بنيا عليه مسئلة مفهوم الشرط قرره صاحب الكشف وغيره وجه الابتناء بانه لما مال الشافعية الى ان الجزاء سبب للحكم وموجب له والشرط يمنع ثبوت الحكم عند عدمه فعدم الحكم لعدم الشرط عنده وعندنا لما منعه عن السببية والايجاب الحكم عند عدمه فعدم الحكم لانتفاء السبب والموجب كما كان من قبل فليس لعدم الشرط دخل فيه بل هو عدم اصلي قال الشيخ ابن الهمام هذا غلط لان السبب الذي يدعي الشافعية انتفاء الحكم بانتفائه في خلافية مفهوم الشرط هو مدلول لفظ الشرط وفي هذه الخلافية المراد الجزاء الذي جعل سبب شرعا الحكم هل يبطل سببية بالتعليق او لا يمنع التعليق عن الحكم فقط فاين من ذلك وهذا لا توجه له فان الشيخين الامامين لم يدعيا ان مراد الشافعية بالسبب الجزاء بل مقصودهما انه لما يمنع الشرط عن ترتب الحكم على السبب الذي هو الجزاء يكون انتفاء الحكم مضافا الى الشرط فصار مدلولا له وليس فيه غلط من معنى السبب اصلا فالصواب ما ذكره مطلع الاسرار الالهية في وجه التغليط ان مسئلة مفهوم الشرط مسئلة لغوية ما حاصلها هل يدل الشرط لغة على انتفاء الحكم عند انتفائه اولا وهذه الخلافية شرعية فان الحاصل ان الذي جعل سببا شرعا هل يبطل سببيته شرعا بالشرط والتعليق ام لا فلا يصح تفرع الخلافية في مفهوم الشرط على هذه الخلافية ولك ان تقول بطلان السببية او المنع عن حكم السبب انما ياتي في الانشاءات التي جعلت اسبابا شرعا ومسئلة مفهوم الشرط تعم كل تعليق خبرا كان او انشاء فلا يصح التفرع ولك ان تقول ايضا لو سلم بطلان السببية كما هو زعم الحنفية فلا يوجب نفي مفهوم الشرط فان النزاع باق بعد فانه وان لم يكن الجزاء سببا للحكم وان ينتفي عند عدم الشرط لانتفاء السبب فهل يدل هذا التركيب لغة على الانتفاء اولا وكذا لو سلم عدم بطلان السببية وانتفاع الحكم بمنع الشرط فلا يلزم ان الشرط دال لغة على انتفاء الحكم بل يجوز ان يكون انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط اصليا ويكون بقاؤه بوجود المانع ولا ينفع المذاهب اليه فتدبر ثم لك ان تقول

في تقرير الكلام ان الجزاء عند الشافعية مفيد للحكم على جميع التقادير لغة وموجب له والشرط خصصه بتقدير وجوده واخرج تقدير عدمه ولهذا عدوا الشرط من المخصصات فانتفاء الحكم عند عدم الشرط انما جاء من تخصيص الشرط فانه وحكما من الغاية كالاستثناء الا انه مفيد للحكم المخالف في المنطوق والشرط في المسكوت واما عندنا فالجزاء مع الشرط يفيد حكما مقيدا وما وراءه يبقى على الاصل سواء كان الحكم في الجزاء والشرط قيد بمنزلة الظرف والحال لو كان الحكم بين الشرط والجزاء فانه اذا الحق المغير اي مغير كان يبقى الكلام موقوفا فعلى هذا بناء خلافية مفهوم الشرط على ان الشرط هل هو بمنزلة استثناء تقديرات ما وراءه عن الحكم الجزئي وكان الجزاء عاما لها لغة وان الشرط مع الجزاء مفيد لحكم مقيد فقط لا غير فعلى الاول الشرط دال على نفي الحكم عما عداه لغة بخلاف الثاني بل حكم ما عداه مسكوت عنه ولعل هذا هو مراد الامامين ثم لما كان من جزئيات التركيبات الشرطية باجزائه سبب شرعا الحكم آخر ولم يكن سببية الا الافادة حكمه في محله وكان الجزاء في نفسه مفيد الحكم عام لغة او عرفا على رايهم فهو تام في السببية والشرط انما استثنى بعض التقادير فمنع تاثيره عليها واما عندنا فلما لم يفد الا حكما مقيدا لما يتحقق سببيته قبل الكلام في هذا المثال عبر عن الشئ بملزومه وفي كلام القاضي الامام اشارة جلية الى ما قلنا فان عبارته الشريفة في الاسرار هكذا احتج الشافعي بان تعليق الحكم بالشرط ينفيه عما قبله وبعده على اعتبار انه لولاه لكان موجودا كقول الرجل لعبده انت حر موجب لوجود الحرية صفة للعبد فاذا قال ان دخلت الدار وتعلق اعدامه عن محله ونفيه مع وجود قوله انت حر فثبت ان التعليق كما يوجب الوجود عند الشرط اوجب النفي عما قبله ثم قال بعد بيان فروع الخلافية اما علماءنا رحمهم الله تعالى فانهم ذهبوا الى ان الاسباب الموجبة للاحكام اذا علقت بالشروط كان التعليق تصرفا في العلل باعدامها لا في احكامها وعند وجود الشرط يكون ابتداء وجود الاحكام كما عند وجود العلل لا فرق بينهما في حكم الابتداء فقوله على اعتبار انه لولاه موجودا اراد به ان قوله بافادة الشرط انتفاء الحكم عند عدمه مبني على اعتبار الشرط كالاستثناء مخرجا لما عدا تقدير وجود الشرط واشار بقوله فانهم ذهبوا الى آخره الى انهم ذهبوا الى ان الشرط مع الجزاء يفيد حكما مقيدا ولا افادة في الجزاء منفردا حتى يصلح للسببية قبل وجود الشرط واما الامام فخر الاسلام فقد اجمل ولا اجمال الا انا وقال حاصله ان المعلق بالشرط عندنا لا ينعقد سببا انما الشرط يمنع الانعقاد وقال الشافعي رحمه الله هو موخر ثم بعد تفريع الخلافيات اشار الى ما قلنا بقوله في استدلال الشافعي قال لان الوجوب ثبت بالايجاب لا بالشرط فيصير الشرط معدما لوجوبه وجوده لولا فيكون الشرط موخرا لا ملغيا يعني انه لولا الشرط لكان الجزاء ايجابا لثبوت الحكم على جميع التقادير في الحال لغة فالشرط استثنى ما عداه وعدم الحكم فيه فيكون الشرط نفسه موخرا لغة لا مانعا عن التكلم وانما قرر الكلام في هذا الذي من جزئيات المعلق وهو ما كان الجزاء سببا لحكم آخر شرعا لذكره بعض التفريعات كما هو دابها الشريف ومقصودنا هاهنا ذكرناه وعلى هذا لا يرد عليه شئ مما ذكرنا هذا غاية للتقرير لكن بقي فيه بعد تامل فتامل ويتفرع عليه تعليق الطلاق والعتاق بالملك فانه يصح عندنا ويقع عند وجود الملك عندنا لعدم سببيته في الحال انما يصير سببا عند وجود الشرط وهو الملك فيصادف محلا مملوكا ولا يصح عنده بل يبطل لانعقاده عنده سببا في الحال والمحل غير مملوك فيلغو ولا يقع شئ عند وجود الشرط ويتفرع عليه تعجيل النذر المعلق نحو ان قدم زيد فعلي صدقة كذا فعندنا لما لم يصر هذا النذر سببا للوجوب الا عند وجود الشرط لا يصح التعجيل لكونه اداء قبل وجود الوجوب وعنده لما انعقد سببا في الحال انما الشرط مانع وجوب الاداء لا نفسه كما في المالي عنده صح التعجيل كالزكوة قبل الحول ويتفرع عليه تعجيل كفارة اليمين اذا ما كان ماليا قبل الحنث عنده يجوز لان الحنث عنده شرط واليمين سبب قد وجد السبب فوجب في الذمة ولكن واجب الاداء الا نفسه كالمذكور صح الاداء قبل الحنث وعندنا لا يجوز التعجيل لان سبب الكفارة عندنا الحنث لا اليمين فالتعجيل قبل الحنث اداء قبل وجود السبب وفيه بحث فان الفرع في حيز الخفاء فان الكلام في الشرط النحوي بل يمنع السببية ام لا والحنث ليس شرطا نحويا وما اجيب ان قوله تعالى وكفارته اطعام عشرة مساكين الآية يعني

ان حنثتم فالكفارة او فصار معلقا بالشرط فهل يمنع سببية هذا الكلام لايجاب الكفارة ام اخر الحكم فقط نفيه تعسف ظاهر وكذا ما يجيب ان قول الحالف والله لافعلن كذا في قوة ان حنثت فعلي الكفارة بل الحق انه ليس متفرعا وانما جي به لمشابهة الشرط النحوي وانما هو متفرع على ان اليمين سبب للكفارة كما ذهب اليه هو او الحنث كما ذهبنا اليه فالاتيان بها قبل الحنث اتيان بعد تقرر السبب عنده فيجوز في المالي بما ذكر وعندنا قبل تقرر السبب فلا يجوز فافهم القول الاشبه انما اي هذه المسئلة من منع التعليق السببية او الحكم مبنية على ان صيغ العقود والفسوخ هل انشاء ام اخبار تقتضي الانشاء الذي هو الموجب للحكم حقيقة وانما تقتضي الانشاء لكونه حكاية عنه فمن قال بالاول كالشافعية فلا تعليق عنده الا باعتبار الحكم لوجود الصيغة في الحال وهو الظاهر وهي السبب لوجود العقد ومن قال بالثاني كمشائخنا الكرام فلا وجود للسبب عنده وهو الانشاء الموجب لانه انما هو كان يثبت اقتضاء ضرورة تصحيح الخبرية ولا اقتضاء في التعليق للسبب الذي هو الانشاء الا عند وجود الشرط لان التعليق لا يتوقف صحته وصدقه الا على وجود اللازم عند وجود الملزوم لا غير الا ترى يجوز التعليق في الممتنعات مع انه لا وجود للجزاء اصلا فتفكر وفيه نظر ظاهر فانه لا ينفع الشافعية الذهاب الى الانشائية فان النزاع باق بعد لان كون الصيغة سببا مطلقا يجوز ان لا يكون مجمعا عليه بل سببية في الحال انما هو في التنجيز واما في التعليق ففيه الخلاف فعندنا لا سببية فلا نسلم قال مطلع الاسرار الالهية انه يجيء ان هذه الفسوخ والعقود على تقدير كونها اخبارات فهي حكايات عن طلاق يعتبرها المتكلم عند التكلم بها ولهذا الطلاق المعتبر الايقاع فان المتكلم عند التكلم به يعتبر تعليق الطلاق البتة اولا ثم يتكلم فقد تحقق المحكي عنه في الحال وهل هو سبب ام لا فللشافعية ان يقولوا قد انعقد سببا لكن تاخر الحكم للتعليق فلا ينفع للحنفية الذهاب الى الاخبارية ثم انه يمكن ابتناء الخلاف على تقدير الاخبارية انها اخبارات عن ايقاع الطلاق في الحال بحيث يقع عند وجود المعلق عليه ومن الايقاع الذي يوجد في الوقت في ذلك فلا ينفع الاخبارية فافهم وفي التلويح والتحرير هذه المسئلة بل مسئلة مفهوم الشرط ايضا مبنية على اختلاف واقع في الشرطية فقال اهل العربية الحكم في الجزاء وحده والشرط قيد بمنزلة الظرف والحال فمعنى ان دخلت الدار فانت طالق انت طالق وقت دخولك الدار والحال انك داخلة الدار قال السيد في حواشي شرح التلخيص ان هذا لم يذهب اليه احد من اهل العربية الا صاحب المفتاح فيما يظهر من كلامه ويؤيده ما في ضوء المصباح ان حرف الشرط اخرج الشرط والجزاء عن الكلامية والافادة للسكوت وقال اهل النظر الحكم بينهما وهو حكم تعليقي يخالف حكم الحمليات وهما اي الشرط والجزاء جزءا الكلام احدهما محكوم عليه بذلك الحكم والثاني محكوم به فمال الامام الشافعي الى الاول المنسوب الى اهل العربية فذهب الى ان السبب منعقد الآن لوجود الحكم بالطلاق الآن والعدم عند العدم اي عدم حكم الجزاء عند عدم الشرط حكم شرعي مفهوم لان الشرط لما كان كالحال الظرف افاد الجزاء الحكم على كل تقدير والشرط خصصه ببعض التقديرات ومنع عن البعض فالانتفاء جاء من قبل الشرط فصار حكما مفهوما منه وصار شرعيا ايضا لكونه مدلول الكلام ومال ابو حنيفة الى الثاني فمفهوم الشرط انما ذكرنا تعليقا عنده فلم يوجد الحكم منه بوقوع الجزاء بل انما يتحقق عند وجود الشرط اذ قد افاد حكما تعليقيا فبقي فيما وراء المعلق عليه على ما كان عليه في الاصل ثم ههنا مطلبان الاول تفرع مفهوم الشرط على هذا الخلاف وتقريره ان الشافعي لما مال الى مذهب اهل العربية كان الجزاء عنده مفيدا للحكم على جميع التقادير والشرط خصصه فالنفي مضاف اليه والامام ابو حنيفة لما مال الى قول اهل الميزان فالجزاء عنده لا يدل على حكم اصلا وانما المفيد المجموع الحكم المفيد فلا يدل العدم عند العدم بل العدم بقي اصلا كما كان هذا حاصل كلامه وفيه بحث اما اولا فلانه ان اريد بافادة الجزاء الحكم حال الشرط انه مفيد لثبوت الحكم في الواقع لكن على تقدير وجود الشرط فيه فيلزم ابعد تحقق الجزاء البتة والشرط ايضا فهذا فاسد فان الجزاء ربما يكون مستحيلا مع كون الشرطية مستقلة عرفا ولغة فمبنى الكلام على هذا الباطل

لا يليق وكيف يقول مثال هذا الامام الهمام ذو اليد الطولى في العلوم وان اراد بها افادة كون حكم الجزاء ثابتا على تقدير وجود الشرط على سبيل القضية
التقديرية ولا يستلزم صدقها صدق الجزاء في الواقع بل على تقدير الشرط لا غير فهذا مساوق للشرطية فيما يلزم من كون الحكم في الجزاء الا ما يلزم
من كون الحكم بينهما للتلازم فافهم واما ثانيا فلانا سلمنا ذلك فلا نسلم ان الجزاء على هذا التقدير يستدعي الحكم على جميع التقادير والشرط مخصصه بل الجزاء
مقيد بالحال والظرف واذا كان في الكلام قيد يبقى موقوفا عليه ويستفاد من المجموع حكم مقيد فلا يلزم منه العدم عند العدم بل يبقى على ما كان
نعم لو بني على انه قائل بكون الشرط مخصصا للجزاء وهو انما يكون لو كان الجزاء مفيد العموم التقادير كما قدمنا لكان له وجه لكن لا يبقى لاثباته كون
الجزاء خبرا والشرط بمنزلة الحال والظرف واما ثالثا فلانا سلمنا ذلك لكن النزاع باق لانه يرجع الحقيقة الذهاب الى قول اهل المنطق اليه لانه سلم ان
المجموع الحكم تعليقي بالمنطوق وهل يدل في المسكوت انتفاء الجزاء بعدم الشرط ام لا و لا يلزم تعين احدهما فالنزاع باق كما كان فافهم واذا تاملت
علمت ان هذا وارد على ما قررنا من البناء فتدبر المطالب لثاني تفرع مسئلة انعقاد السببية على هذا الخلاف وتقريره انه لما كان مجموع الشرط والجزاء مفيدا
لحكم تعليقي لم يكن موجبا لتحقق الجزاء فلا ينعقد سببا كما هو راي الامام ابي حنيفة واما عنده فلما كان الحكم في الجزاء افاد ثبوته الا ان الشرط مانع فهو يثبت
لولا المانع وهو معنى انعقاد السببية وفيه ان الشافعي لا ينفعه الذهاب الى ذلك لان النزاع باق بعد لان الشرط قيد مغير اتفاقا فما مغير للسببية
فلا يبقى سببا واما عن ثبوت الحكم به فلا ينفع الذهاب اليه للشافعي كذا في الحاشية ولعلك تقول انه اذا كان الحكم في الجزاء فيكون مفيد التحقق حكمه
في الواقع الا ان الشرط منعه عن التحقق الحالي وقيد بحال تحققه في الواقع واذا كان مفيد الحكم صار سببا مفضيا اليه فينفعه الذهاب اليه وهذا
بعينه كما يقول الامام ابو حنيفة في ان المضاف كطالق غدا يكون سببا في الحال لافادة تحقق الطلاق في الواقع لكن في الغد ولك ان تقول في
تقرير الكلام ان هذا انما يتم لو كان معنى الشرطية ثبوت الجزاء في الواقع مع تحقق الشرط فيه وهو باطل لا يلتفت اليه فالذي يصلح الارادة ثبوت حكمه
على تقدير وجود الشرط على طريقة الحملية التقديرية فهذا مساوق الشرطية الميزانية فلا افضاء فلا سببية و لا يفيد نعم ينفع ابا حنيفة الذهاب الى مذهب
اهل المنطق فانه لما كان مجموع الشرط والجزاء كلاما مفيدا والجزاء بمنزلة جزء الجملة فلا يفيد شيئا فلا يكون مفضيا الى الوقوع فلا سببية اصلا و
اما مجموع الشرط والجزاء فانما يفيد التعليق فلا يقتضي وقوع المعلق اذ صدقه لا يستدعي وقوع شيء من الطرفين وكذا الانشائية لا تفيد الا انشاء
لزوم شيء لشيء ولا يقتضي وقوع ذلك الشيء بل لو تاملت لوجدت الحق قول هذا الامام الهمام الحبر القمقام عليه الرحمة والرضوان فانه ان كان الحكم
فيما بين الشرط والجزاء فقط عرفت وان كان الحكم في الجزاء فلا يكون حكما واقعيا بل تقديريا كما في الحملية التقديرية وانها ملازمة للشرطية الميزانية
فلا يستدعي وقوع المعلق ولا يفضي اليه ومما قررنا ظهر لك اندفاع ما قيل ان مذهب اهل الميزان لا يصلح لابتناء انعدام السببية لان حاصله يرجع
الى ملزومية الشرط للجزاء وهذا لا ينافي السببية ولا يوجبها فافهم وتشكر قال مطلع الاسرار الالهية ابي قدس سره ان هذا انما يدل على ان الجزاء وحده
ليس سببا ويجوز ان يكون مجموع الشرط والجزاء سببا في الحال لكن للوقوع في المستقبل عند وجود الشرط وهو الذي يستدعيه القوانين الشرعية
كيف ولم يصدر من الزوج تصرف الا هذه الشرطية لا غير ولم يوجد منه تصرف عند وجود الشرط حتى يكون مطلقا به بل انما يكون مطلقا لصدور هذه
الشرطية كيف وقد لا يكون اهلا للتصرف عند وجود الشرط كما اذا جن او عرض عارض آخر اذا كان السبب هو الكلام الشرطي فمعنى بطلان سببية
ان انت طالق مبطل سببية لسبب الشرط في عالم الواقع وانما السببية للشرطية لوقوع الطلاق عند حلول الشرط وان جعل نفاة الحكم معنا
ان سببية انت طالق كان سببا مفضيا الى وقوع الطلاق لو لم يمنع الشرط فانه قد منعه عن ايجابه الحكم ووقوع الطلاق وعلى هذا فلا يصح تفريع
صحة تعليق الطلاق بالملك الا اذا اثبت ان الملك لا يشترط لانعقاد سببية هذا المعلق ودونه خرط القتاد فتدبر ولك ان تقول ان مبنى التفريع

الى وهو السبب من البين ان مجموع الشرط والجزاء انما يفيد حكما تعليقا ملزوم احدهما للآخر واما تحقق وقوع الجزاء فلا يفيده فليس له افضاء الى شئ يكون سببا نعم بعد تحقق الشرط يتحقق الجزاء فيفضي الى المسبب فاذا قال ان دخلت فانت طالق فلم يوجد منه الا الحكم بالملازمة بينهما فليس هو مطلقا الآن بل بعد الدخول يصير مطلقا وعدم وجود التصرف منه عند وجود الشرط مسلم لكن وجد منه شئ يكون تصرفا عند وجود الشرط بحكم الشرع وهو اي يصير وقت شئ وجد منه تصرفا لا يقتضي قيام الاهلية بل بعد كونه اهلا وقت وجود ذلك الشئ كيف المجنون لا ينافي كونه مطلقا ولا معتقا انما ينافي صحة التكلم ولا اعتبار لكلامه حال الجنون فههنا التكلم كان وقت الافاقة وصيرورته تطليقا عنده بحكم الشرع ولا محذور فيه وعلى هذا يصح تعليق الطلاق والعتاق بالملك فانه كلام وليس تطليقا في الحال فلا يقتضي قيام الاهلية وانما يصير تطليقا عند الشرط وهو الملك وح لا مانع من الصحة فافهم وقد وقع ههنا نوع من الاطناب وانما شرنا ولانه كان من مزال اقدام الراسخين فثبت اهله لا تيأ وزاحق خلاف ذلك وعلى الله التكلان فانه عليه يادكامه واستدا اي لا السببية انما يكون بالتاثير في المحل لان السبب التصرف من الاهل مضافا الى المحل ومن ثم لم يمكن بيع الحر لعدم الملك فقد ان المحل والتعليق يمنع ذلك التاثير فلا سببية اقول توجيه اليه منع المنع اي منع منع التعليق للتاثير فانه يجوز ان لا يمنع التاثير بل انما يمنع الحكم الى غير ذلك وهل هذا الا احادث الدعوى فيه نظر فانه منع مقدمة مدللة في الكشف وذلك لان الشرط انما دخل على السبب دون الحكم فيكون السبب معلقا فلا سببية ولا تاثير قبله كيف هو اذا قال ان دخلت فطالق لم يقصد الا التعليق عند الدخول لا في الحال واعترض عليه مطلع الاسرار الالهية ابي قدس سره اولا بان السبب ليس انت طالق بل مجموع الشرط والجزاء وانا انت طالق فقط فهو سبب لوقوع الطلاق في الحال وقد خرج عن السببية باقتران الشرط وصار المجموع سببا لوقوع الطلاق عند الدخول هذا وقد عرفت انه لا يصلح للسببية فتذكر وثانيا سلمنا ان الجزاء وحده سبب لكن المعلق شرطا هو وقوع الفرقة لا الايقاع من قبل الزوج وان ادعاه فهو منع لا بد من شاهد بل هذا تصيير المرأة بحيث تكون طالقا عند الدخول والمعلق هو الوقوع من قبل وجه النوع من التاثير هذا الكلام متين لكن لا كلام لقول ان ليس التعليق الا مفاد انت طالق لا سيما على راي الشافعية واذا علق صار التعليق معلقا ايضا لا وقوع الطلاق فقط واذا صار معلقا لم يبق له تاثير اصلا وليس معنى كون المرأة بحيث تكون طالقا عند الدخول الا انه صالح لان يقع الطلاق عند الدخول تعلق التعليق الضروري معه ايا ما كما انما هو فيه لكن بحيث يكون مطلقة عند تعلق التعليق الزوج واما كونها بتلك الحيثية بالتطليق الموجود الآن فباطل لانه معلق بعد فتدبر لكن انه يتجه منع التعليق التاثير بانه انما يفيد الحكم بلزوم احدهما للآخر فقط لا ثبوت شئ في نفس الامر فلا تاثير له في الوقت ... اليه المنع فافهم واورد على الدليل انه اذا كان ... المانع تعلقه بالمحل فيجب ان يلغو كالتنجيز في الاجنبية يلغو ... المحل كبيع الحر ... بالمرجح بعد ... السببية فيفيد عند ... ولا يلغو كالطلاق اقتضاء الله اعلى مثله ... الشرط ... انما السبب ... بدون الحكم ... مثله ووجود الكل بدون الجزء ... وجود السبب ... الحكم ... بالاتفاق ... المسبب ... المسبب ممنوع حتى يكون ... الاولى ان يقال ان الاصل في السبب ... الا لما نع ... الا ... على الاصل ... والبيع بخيار والتعليق انما كطلاق ... الحكم وهو الملك ... في المضاف فقد اخر ... الخيار والتعليق ... ان على الدليل

الاول ايضا بانها انما تصير ان سببا اذا لاقيا المحل واثرا فيه والخيار والتقييد يمنعان ذلك والحق انه لا يرد على الدليل شيء منها فانا انما ادعينا منع التعليق التاثير والافضاء لكونه غير مفيد لو قوع شيء في نفس الامر والتعليق ههنا وانما هو التقييد ومفاده تحقق هذا المقيد في نفس الامر ففيه افضاء وتاثير غاية ما في الباب ان الاثر لا يوجد الا حين وجود القيد فافهم واجيب عن الاول بان الخيار فيه بخلاف القياس ضرورة لدفع الغبن والقياس يقتضي لزوم العقد وهي اي الضرورة تتقدر بقدرها الحكم فقط فالحكم يتعلق به واما السبب فيتعلق من غير ضرورة فان تعلقه يوجب تعلق الحكم ايضا بدون الحكم والقياس يابى عن تعلقه فلا يتعلق من غير دليل واجيب ايضا بان الشرط يبطل التعليق ما بعده كما قيل وآتيك على ان تاتيني يعني ان اتيك اتني واذا كان المعلق ما بعده وهو الخيار فالبيع منجز وانما المعلق الخيار في الفسخ لوجود البيع فانقلت فلم لم يثبت الحكم من الملك مع وجود السبب قال والتعليق الحكم انما هو لدفع الضرر عمن له الخيار ولعلك تقول لما قد تقدم ان انت طالق على الف بمعنى ان اديت الفا فانت طالق والطلاق معلق بالاداء فكان ما قبل على معلقا بما بعد الا والاولى ان يحذف عن الجواب حديث كون شرط على تعليق ما بعده بل يقال البيع منجز انما الخيار في الفسخ فان المقصود انما هو ثبوت ولاية الخيار في الفسخ بقرينة جزئية فيه ثم ان الجواب حقيقة هو جواز التخلف للدليل الا باعتبار الاختلاف في السبب فافهم واجيب عن الثاني بان التعليق في اليمين للاعدام يعني المقصود منه عدم وجود الشرط والا ترتب هذا المحذور فلا يفضي الى الوجود غالبا بل الى الكف فلا ينعقد سببا واما الاضافة فانها تحقق المضاف فان طالق غدا افادة ان الطلاق متحقق في الغد فالمقصود تحقيق الطلاق فصار التطليق في الحال مفضيا الى الغد فانعقد سببا ورد بان اليمين قد يكون للحمل والحث على وقوع الشرط لا الاعدام كان بشرتني بقدوم ولدي فانت حر فينبغي ان ينعقد سببا الا ان يقال لما لم ينعقد ما هو للمنع سببا لم ينعقد ما هو للحث ايضا لعدم القول بالفصل وقد يفرق بالخطر والشك صدمة يعني ان التعليق يكون المعلق عليه مشكوك الوجود فلا الى الجزاء غالبا فلا ينعقد سببا واما المضاف فليس القيد فيه مشكوكا بل متحققا فيفضي الى التحقق ما قيد فينعقد سببا وقد وجد الحاشية مكتوبة بهذه العبارة واما اليمين بامر محذور كالطلاق ونحوه فهو للاعدام والا فللحث وعلى هذا فالخطر يعني المنع وهذا مخالف للمعتبرات المنقول فيه هذا الكلام ولعله من خطاء الكاتب بل هو كان متعلقا بما قبله من الرد فيكون حاصل الرد ان الاعدام انما يكون اذا كان اليمين بامر محذور والا فللحث ودعوى الاعدام عموما في كل يمين غير معقول فتدبر لكن يستلزم هذا الفرق عدم جواز تعجيل الصدقة فيما اذا قال علي صدقة يوم يقدم فلان لان قدوم فلان مشكوك الوجود فلا يكون سببا في الحال لوجوب الصدقة كالتعليق بالشرط فالتعجيل او التعليل لوجوب يستلزم كون اذا جاء غد فانت حر مثل اذا مت فانت حر لان مجيء الغد امر متيقن كالموت فينعقد المعلق بالغد سببا للتعلق في الحال كالمعلق بالموت فلا يجوز بيع العبد في الصورتين لوجود السبب للعتق فيهما مع انهم يفرقون ويجيزون بيعه في الاول دون الثاني اقول في الاول وهو ما اذا قال علي صدقة يوم يقدم فلان العبارة للفعلية لان الحكم فيه بالثبوت في الواقع لكن في وقت معين فلا يفيد الشك والخطر وانما يلحق من خارج فيتحقق الايقاع من الناذر فانعقد سببا بخلاف التعليق فان العبارة فيه لمجرد افادة اللزوم من غير تعرض لتحقق الطرفين او احدهما فلا ايقاع من قبل المتكلم في هذا الكلام وانما يتحقق الايقاع منه عند وقوع الملزوم فتدبر واقول في الثاني وهو تعليق العتاق بالموت التعليق سبب الا ان للتدبير شرعا وهو تصرف آخر غير الاعتاق بل من قبيل الوصية والمفضي اليه التعليق بالموت فهو السبب لا المعلق اي ليس السبب فيه المعلق وهو انت حر للعتق حتى يرد النقض وقد بينا سابقا ان المعلق ليس سببا للعتق لعدم الافضاء وعدم دليل شرعي بخلاف العتاق وهو اذا جاء غدا فانت حر لانه ليس سببا للعتاق شرعا ولا التصرف آخر وقد بينا سابقا ان التعليق لا يصلح سببا للعتق لعدم الافضاء اليه واعلم ان مجيء الغد في اذا جاء غد امشكوك الوجود فان الشرط ليس الا مجيء الغد قبل موت العبد فان هو الصالح

لان يتعلق به الاعتاق فهذا التعليق وتعليق ان دخلت سواء لكن المعلق به اذا كان الموت كما في اذا مت فليس الموت مطلقا بل الموت قبل موت العبد وهو مشكوك ايضا فينبغي ان لا ينعقد فالاشكال بحذافيره على ما قرره المعترض وما قال المصنف وان كان دافعا له لكن بقى فيه كلام المحققين من الفقهاء فانه قال في الهداية وغيرها ان هذا انما يعتبر سببا الآن لعدم صلوح زمان المعلق به للاعتاق لان وقت الموت معدم للملك ومعه من شرط وهذا كما يبطل جواب المصنف يصلح جوابا عن اصل الايراد ايضا لكن اورد عليه الشيخ الهداد ان الثلث يبقى في ملك الميت ويفيد محلا لنفاذ الوصايا وهذا ايضا من قبل الوصيت فلا ينافي نفاذه الموت لا يذهب عليك ان بقاء الملك للميت مما لا يعقل واما نفاذ الوصية فلان الوصية تصرف ثابتة حال الحيوة واثرها ان يمنع خلافة الورثة في الملك ويصير الموصى له خليفة في مقدار الوصيت الى الثلث وان لم يكن الموصى له معينا بل في القرب فقط كهذه الوصية فيظهر اثره في آخر الجزء من الحيوة ويمنع انتقاله الى الورثة فهذا الشرط بخصوصيته فيه لا يمنع السببية وترتب الجزاء قبل وقوع الشرط هذا التقرير كلامهم على طبق مرادهم ولعد بقى جنايا في الزوايا والله اعلم باحكامه فافهم انشاء الله تعالى

قالوا اولا يمنع نزول المعلق لا غير كما في تعليق التقبيل فانه يمنع نزوله لا اقتضاء نزوله والمعلق الحكم لان ملزوم دخول الدار وقوع الطلاق وهو الحكم لا الايقاع ضرورة وقالوا ثانيا لو لم يكن المعلق بالشرط سببا عند التعليق لم يكن سببا عند وجود الشرط فلم يقع الطلاق عنده وهو باطل والجواب عنهما مما دريت لا يخفى اما عن الاول فلان كون الحكم معلقا مسلم لكن الكلام في ان سببه موجود الآن ام لا بعد تحققه اقتضاء اذ ليس في التافي الفاع اصلا انما هو بعد وجود الشرط ولذلك تقول من قبلهم ان كان الكلام هو الجزاء والشرط قيدا له فهذا المقيد يقتضي الوقوع ففيه اقتضاء ان كان انشاء او سبقه شئ فيه اقتضاء هو المخبر عنه فوجد السبب وان كان الكلام مجموع الشرط والجزاء فهو يقتضي وقوع الطلاق عند الشرط ويفضي اليه هذا ان كان انشاء والا فلا بد من تحقق اللزوم وهو بالانشاء المتقدم عليه فقد تحقق السبب ولك ان تجيب بانا بينا سابقا ان الشرطية لا تفيد الا الملازمة بين الشيئين انشاء كان او اخبارا وهي لا يفضي الى وقوع الجزاء او ايقاعه فلا يصلح للسببية وكيف لا وقد يقصد منه عدم الوقوع فانه يكون للمنع وايضا وقوع الشرط مشكوك الوجود في نظر المتكلم فما حال ما علق به ولو تنزلنا نقول من ادعى سببية لمجموع فعليه الابانة فانا من المنع واما اذا كان الجزاء كلاما والشرط قيده فقد عرفت انه يكون قضية تقديرية مساوقة للشرطية فحكمها حكمها بخلاف المضاف فانه لا تقدير فيه بل انشاء بالتحقق الواقعي في وقت معين او اخبار عنه فتدبر واما عن الثاني فيمنع الملازمة وهو ظاهر وشيد اركان الاستدلال بان المتكلم لا صنع له عند وقوع الشرط واعتباره مطلقا عنده تقديرا مجرد اعتبار لا يصلح لابتناء الاحكام الشرعية كيف وقد يكون عند وجود الشرط غير اهل بل مجنونا لا يصلح مطلقا فلو لم يكن حال التكلم ايقاعا لم يكن ايقاعا عند الشرط ايضا فثبت الملازمة ولك ان تجيب عنه بانه لا يلزم الصنع عند الشرط بل الصنع السابق يكفي لانه وان لم يكن معتبرا شرعا ولا مفضيا الى شئ لكن جعله الشارع مفضيا عند الوجود وصار تطليقا عند وجود الشرط حقيقة والزوج مطلقا لا بمجرد الاعتبار فقط والجنون لا ينافي صيرورة الصنع السابق تطليقا انما ينافي اعتبار كلامه حال الجنون فافهم وقالوا ثالثا قال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لا نذر لابن آدم فيما لا يملك ولا عتق له فيما لا يملك ولا طلاق فيما لا يملك قال الترمذي هو احسن شئ روي في الباب وفي رواية الحاكم عن ام المؤمنين عن عائشة مرفوعا لا طلاق الا بعد نكاح ولا عتق الا بعد ملك ورواه الحاكم والبيهقي وعبد الرزاق عن معاذ بن جبل مرفوعا وفي رواية عبد الرزاق وابي داود والنسائي عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده مرفوعا لا طلاق فيما لا يملك ولا بيع فيما لا يملك ولا عتق فيما لا يملك ولا نذر الا فيما ابتغي به وجه الله ومن حلف على معصية فلا يمين له ومن حلف على قطيعة رحم فلا يمين له وفي رواية ابن ماجة عن المسور بن مخرمة مرفوعا لا طلاق قبل نكاح ولا عتق قبل ملك الروايات كلها في الدر المنثورة قلنا اولا

مفهومه بالعبارة عدم الوقوع في غير الملك واما الايقاع فمسكوت عنه والكلام فيه والاول متفق بيننا وبينكم ولو سلم ان المراد الايقاع فالمراد تنجيز
كيف وليس التعليق عندنا طلاقا ولا ايقاعا حالا فليس اختلافيه وهذا ظاهر واستند بان من حلف لا يطلق لا يحنث بالتعليق فعلق الطلاق بشرط لا يحنث ولو كان طلاقا
حنث فعلم انه لا يسمى طلاقا واعترض بان مبنى الايمان على العرف والعرف فيه ان لا يطلق تنجيزا وهذا ليس بشيء فانه قد مر ان العرف مخصص فتخصيص الحديث ولو سلم
شمول الطلاق له فافهم ثم هذا المحمل ماثور عن الزهري والشعبي فقد روى عبد الرزاق عن الزهري تاويل الحديث بهذا النمط وروى
ابن ابي شيبة عن سالم والقاسم بن محمد وعمر وابن حزم وعبد الله بن عبد الرحمن ومكحول مثل قولنا ونقل ايضا عن سعيد بن المسيب وعطا
وحماد وابن ابي سليمان وشريح كذا في فتح القدير وربما يعترض بما روى الدارقطني عن ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن رجل قال يوم اتزوج
فلانة فهي طالق قال طلق ما لا يملك وبما رواه هو ايضا عن ابي ثعلبة قال قال لي عم اعمل لي عملا حتى ازوجك ابنتي فقلت ان تزوجتها فهي طالق ثلثا
ثم بدا لي ان اتزوجها فاتيت رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فسألته فقال لي تزوجها فانه لا طلاق قبل النكاح وفي التلويح
نسب الى عبد الله ابن عمرو ابن العاص هذا اليمين لا يجري فيه هذا الجواب وقال فهو احاديث مفسرة لا تقبل التاويل قلنا الحديثان ضعيفان لا يصح
الاحتجاج بهما قال الشيخ ابن الهمام في فتح القدير قال صاحب تنقيح التحقيق انهما باطلان ففي الاول ابو خالد الواسطي وهو عمرو بن خالد وضاع وقال احمد
وابن معين كذاب وفي الاخير علي ابن قرين كذبه ابن معين وغيره وقال ابن عدي يسرق الحديث بل ضعف احمد وابو بكر بن العربي القاضي الشيخ السيلي جميع
الاحاديث وقال ليس لها اصل ولذا لم يعمل بها مالك وربيعة والاوزاعي بها وقالوا رابعا روى عبد الرزاق عن امير المؤمنين علي كرم الله وجهه
قال الحسن البصري سأل رجل عليا قال قلت ان تزوجت فلانة فهي طالق وقال علي ليس بشيء وهذا تمام تمسك منهم بطريق الجدل والا فقول الصحابي
ليس حجة عندهم قلنا معارض بما روى مالك في الموطا ان سعيد بن عمر بن سليم الزرقي سال قاسم ابن محمد عن رجل طلق امرأته ان هو تزوجها
فقال القاسم ان رجلا جعل امرأته كظهر امه ان هو تزوجها فامر عمر ان هو تزوجها لا يقربها حتى يكفر كفارة المظاهر كذا في فتح القدير واما الجواب بان الحسن
لم يلاق الحسن امير المؤمنين عليا كرم الله وجهه فلا يصح الاحتجاج به فليس بشيء فانهم شهدوا على النفي وقد اتفقوا على كونهما في المدينة مدة فعدم اللقاء
بعيد ثم اصحاب السلاسل قاطبة نقلوا السند متصلا الى [illegible] فهم لا يحتج عليه مسلم ويضحك من عقله الصبيان مع اتفاق الاعاظم
حد التواتر والرواة كلهم اولياء اصحاب الكرامات وبالجملة الشك فيه زندقة [illegible] المرسل حجة فليس [illegible] انه ليس حجة عند معارضة المسند
وما عن امير المؤمنين عمر مسند هذا وقالوا ثانيا قال الله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن روى عبد الرزاق عن ابن جريج
قال بلغ ابن عباس ان ابن مسعود يقول ان طلق ما لم ينكح فهو جائز فقال ابن عباس اخطأ في هذا ان الله يقول اذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن
من قبل ان تمسوهن ولم يقل اذا طلقتم المؤمنات ثم نكحتموهن قلنا ليس في الآية نفي عدم صحة التعليق بالملك بل فيه حكم اذا نكح ثم طلق قبل المس
وتاويل ابن عباس [illegible] العموم تحمل اللفظ والمعارضة بقول ابن مسعود [illegible] فالاحتياط الكلام في هذه المسئلة فانه مما زل فيه
اقدام الراسخين والله اعلم باحكامه ثم ظهر التعليق بل يبقى مع زوال المحلية [illegible] فرع القبول [illegible] يبقى فاذا قال ان دخلت فطالق فابانها
الثلث يبقى التعليق كما كان حتى لو تزوج بعد زوج آخر ودخلت طلقت قياسا على الملك يعني ان علق الطلاق بالملك يصح ويبقى هذا مثلا قول العلماء
الثلثة الامام ابو حنيفة وصاحباه قالوا لانه يبقى ان المعلق بالشرط ليس بسبب في الحال انما السبب [illegible] وجود الشرط وفي ذلك الوقت للمحل مع الملك
متحقق اقول هو اي قول ائمتنا الحق لان الشرط جزء اخير من الجملة التامة حتى لا يتم [illegible] العامل الابعد على الاخر وانما يكون الشرط جزءا اخير
ببقاء المحلية والا فتوقف على امر لا يصح فاذا انتفى المحلية انتفت الشرطية فلم يبق المعلق بشئ [illegible] وقوع الطلاق ثانيا وفيه نظر [illegible]

ان الشرط جعل غير الطلاق المعلق معلقا على امر آخر وههنا ايضا كذلك فائدة النكاح بعد التحلل اذا وجد الشرط فوجب الطلاق من غير توقف على امر آخر
واما توقفه قبل انعقاده بواسطة التنجيز فلا يضر كما انه توقف بعد الابانة بواحدة على الملك ثم اعترض صاحب مطلع الاسرار الالهية ابي قدس سره ان ارتفاع المحلية
راسا يمنع الشرطية كما في حرمة المصاهرة او غيرها لعدم الفائدة واما ارتفاع المحلية موقتا كما في الطلقات الثلث فلا يوجب انتفاء الشرطية فنقول اذا انتفت
المحلية انتفى الشرطية ممنوع ان اراد ما يشمل الارتفاع الموقت وان اراد الارتفاع راسا فمسلم لكن لا ينفع ثم اجاب بالبناء على مسئلة الهدم ان حل المحل
قد ارتفع راسا وهذا حل جديد حادث ابتداء فان الزوج الثاني محلل عنده ثم هذا التحقيق ههنا لكن لو صح وقيل ان ارتفاع المحلية بحيث لا يأتي محل
حل آخر لا ينافي الشرطية لم يبعد فالاولى في الاستدلال ان يقال الظاهر انه ما علق الا في ملكه وهو لم يملك حال التعليق الا الثلث وقد بطلت بالتنجيز فلم تبق
معلقا واما الطلقات الثلث المملوكة بعد التحلل فلم يكن داخلة في الطلاق المعلق فتدبر **ومنها** مفهوم الغاية قال به القاضي من الشافعية وكثير
من المعتزلة ايضا كما قال به كل من يقول بمفهوم الصفة والشرط والمشهور في تفسير مفهوم الغاية انه نفي الحكم فيما بعد الغاية فقالوا في الاستدلال لو لم يكن مفهوم
الغاية مفهوم ما لم يكن الغاية غاية اذ لو ثبت الحكم لما بعد ما لم يكن الحكم منتهيا اليها وقيل النزاع في نفس الغاية فالقائل بمفهومها يقول بانتفاء الحكم فيها ومن قطعها
لا فيما بعد وعلى هذا الملازمة ممنوعة كيف وقد مر الخلاف في ان الغاية هل تدخل في حكم المغيا وايضا غاية ما لزم منه انتهاء حكم المتكلم فينقطع اليه
الحكم النفسي وانقطاع الحكم النفسي بهذا الكلام مسلم لكن لا يحكم فانه انما يستلزم عدم التعرض فيها وفيما بعد ولا يلزم منه انقطاع الحكم في الواقع وايضا
تسلم انتفاء الحكم فيها وفيما بعد لكن لا يلزم المفهومية لجواز ان يكون هذا النفي اشارة كما هو قول مشائخنا الكرام من الامام فخر الاسلام وشمس الائمة
ومن تبعهما وتحقيقه ان مقصود المتكلم افادة الحكم منتهيا في الغاية ويلزم انتفاء الحكم فيما بعد فيفهم انفهام اللوازم الغير المقصودة والمفهوم انما يلزم
لو كان مقصود المتكلم ولو في الجملة فافهم **ومنها** مفهوم العدد وهو نفي الحكم الثابت لعدد معين عما زاد عليه كقوله تعالى والذين يرمون
المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة فيفهم منه عدم جلد ما زاد على ثمانين واختلف الحنفية فيه فمنهم منكر له كالامام
فخر الاسلام وشمس الائمة وغيرهما كالبيضاوي وامام الحرمين والقاضي ابي بكر منهم من الشافعية ونفي الزيادة على ثمانين لعدم الدليل
والاصل عدم الايجاع المسلم من غير حق كما يشهد به قوله عليه وعلى آله الصلوة والسلام المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده ويؤيده الزيادة
على الخمس الفواسق المذكورة في حديث خمس من الدواب ليس على المحرم في قتلهن [illegible] والفارة والكلب العقور والغراب والحداة
رواه الشيخان كالذئب فعلم ان حكم ما زاد مثله لا خلافه وهذا التاييد انما يتم لو لم يكن [illegible] بالكلب العقور الذئب اما جعل كالكلب العقور
فانه ليس من الصيد ومنهم قائل كالطحاوي وقال الشيخ ابو بكر الرازي قد كنت اسمع [illegible] يقول ان [illegible] المخصوص بالعدد
يدل على ان ما عداه حكمه بخلافه كذا في الحاشية وليس هذا في الهداية [illegible] في اباحة قتل الاسد وغيره من السباع
الموذية القياس على الفواسق ممتنع لما فيه من ابطال العدد وهذا انما يتم لو لم يكن [illegible] بل المراد غير تام لانه ثابت بدلالة النص
دون القياس والثابت بالدلالة ليس زيادة ايضا لو كان بالقياس فهو قاض على المفهوم فتدبر **ومنها** مفهوم اللقب هو ثبوت
الحكم المخالف للمنطوق فيما وراء اللقب والمراد ما يعم اسم الجنس قال به بعض الحنابلة والدقاق من الشافعية والمنادى من المالكية والجمهور
من الحنفية وغيرهم منكرون اياه للجمهور اولا انه طريق متعين لتعبير المحكوم عليه بالمنطوق لانه لولاه لاختل المنطوق وهو من اعظم الفوائد
ولازم في كل كلام ومن شرط المفهوم انتفاء الفوائد وهذا جار بعينه في الصفة والشرط كما عرفت وللجمهور ثانيا لزوم كفر من قال محمد رسول الله
صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم على تقدير ثبوت مفهوم اللقب فانه مفهومه ليس غيره رسول الله وهو كفر ولزوم كفر من قال زيد موجود

فان مفهومه ليس غيره موجود فالظاهر المعنى ان الكفر بحسب ظاهر العبارة قيل وقع الالزام به للمدقق بعيدا ولمجال فيه للمجال فان المفهوم لما ضعف من المنطوق لا سيما الحكم فيضمحل عنده معارضة المنطوق والمحكمات ولقد دلت على رسالة سائر الرسل سلام الله وصلواته عليهم والقاطع دل على وجود غيره من الله تعالى وانما كان هذا جد الا لانه يلزم ان يكون كفرا مع قطع النظر عن معارضه امر آخر والتزامه شنيع جدا وايضا قد خوطب بهذا القول المشركون او لا وامروا بتصديقه ولم يكن ح المحكمات فح يكون هذا الكلام تجهيلا فافهم واستدل لو كان المفهوم حقا لكان القياس باطلا لانه اثبات في حين حكم المنطوق فيضاده المفهوم واجيب شرطه عدم المساواة في الجامع الا نعدام الموافقة في الحكم فما يجامع المفهوم القياس فليس محل القياس محل المفهوم فلا يبطل القياس به اعترض اولا كما في شرح الشرح لو صح الجواب لكان كل قياس مفهوما موافقا والثابت به ثابتا بالنص وهو خلاف وثانيا كما قيل المعتبر في القياس مطلق المساواة والشركة والاينافي ذلك كون المنتفى اشد مناسبة للاصل ويكون في الفرع اقل مناسبة وهذا ليس دلالة النص في شيء لان ثبوت الحكم ح ليس جليا فهو قياس فح يجوز اجتماع القياس مع مفهوم المخالفة اقول التحقيق ان بناء مفهوم المخالفة على عدم الفائدة اصلا وذلك بانتفاء الموافقة جلية كانت وهي المفهوم الموافقة اصطلاحا او خفية وهو القياس فان مطلق الموافقة فائدة فلا بد من انتفائها حيث قالوا الشرط للمفهوم عدم الموافقة ارادوا اعم لغة او دلالة او قياسا فقد ظهر ان محل القياس ليس من محال مفهوم المخالفة ومع الاشكال لا يندفعان فافهم وهذا بعينه ما قال في التلويح ان شرط المفهوم انتفاء المشاركة في علة الحكم فيجب انتفاؤه فلا يبطل به القياس وهذا الجواب واهٍ لان انتفاء القياس لا يكون معلوما ولا مظنونا الا اذا غلب فحص المجتهد ولم يجد فالمفهوم لا يثبت الا عند المجتهد بعد نظر دقيق فلا يكون الدلالة لغوية وان قيل بانتفاء القياس بالمفهوم لكونه منصوصا بطل بالكلية وهذه الحجة تبطل سائر اقسام المفهوم وكنت قد وجدت هذا على ابي مطلع الاسرار الالهية قدس سره فافاد ان مذهبنا ان المفهوم مدلول الكلام لكن القياس دليل يعارضه وهو اقوى من المفهوم فيقدم عليه للتعارض كما يقدم على العام المخصوص وهذا الايضر كونه مدلولا للكلام فافهم فانه نهاية التوجيه وعبارات الاكثر معتبراتهم يابى عنه فانهم قالوا الشرط عدم الفوائد باسرها سوى المفهوم وعد من اخصها الدلالة والقياس فتدبر مثبتو المفهوم للقب وقالوا وقال لخصمه ليست امي زانية تبادر نسبته اي نسبة الزنا الى امه ولذا اوجب الحد حد القذف عند الامامين مالك واحمد قلنا هذا الافهام بالقرينة الجزئية في خصوص هذا التركيب لا باللغة حتى يلزم في كل لقب على ان هذا ليس من المفهوم فان مفهومه ثبوت الزنا لما سوى امه او ام كل احد وهو ليس منفهما البتة قالوا ثانيا فهم الانصار رضوان الله عليهم من قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم الماء من الماء عدم وجوب الغسل من الاكسال وهم من اجلة اهل لسان ففهمهم حجة قلنا فهمهم من العموم المستفاد من اللام لان المعنى كل غسل من المني فلم يبق غسلا خارجا عنه حتى يكون من الاكسال وهذا مثل ما فهم الامام ابو حنيفة من حديث اليمين على من انكر وانما اوجب الائمة الاربعة الغسل من الاكسال لقوله عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام اذا جلس الرجل بين شعبها الاربع وجهدها فقد وجب الغسل رواه الشيخان والحديث الاول مخصوص بالاحتلام على ما روى الترمذي عن ابن عباس **مسئلة** انما انفا انما كان وما كافة زائدة فليس فيه اثبات ونفي لقوله عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام انما الربوا في النسيئة وليس المقصود حصر الربوا فيها بل قد يكون في الفضل ايضا ونسبه في البديع الى الحنفية دون التحرير وفيه ونسب للحنفية عدم فانما زيد قائم كانه قائم وقد تكرر منهم نسبته وايضا لم يجب احد من الحنفية بمنع افادتها في الاستدلال بانما الاعمال بالنيات على شرطية النية في الوضوء بل تقدير الكمال والصحة هذا كلامه وهو يدل على ان النسبة اليهم غير صحيح لكن في التائيد نظر فانهم انما لم يجيبوا بمنع افادتها الحصر لان مدار الاستدلال لم يكن عليه بل على عموم الاعمال فتدبر وهو الصحيح عند النحويين كما في شرح المنهاج وقيل لتفيد الحصر اي حصر ما يلي انما في غيرها

فيما عداه وقيل يفيد النفي والاثبات فقيل هذا الحصر منطوق لما هو منصوص عليه وهو مختار التحرير وقيل مفهوم فليس موضوعا قالوا اي القائلون بالحصر اولا ان الا للاثبات وما للنفي فانما يدل على مجموع النفي والاثبات وهو الحصر وهو فاسد كما ترى فان ما زائدة زيدت لابطال عمل ان ولم يعهد في الاستعمال كلمة الاثبات مقارنة للنفي وقالوا ثانيا قوله عليه وآله الصلوة والسلام انما الولاء لمن اعتق يفيد نفي الولاء لغير معتق ايضا كما يكمل على ما يشهد به قصته نزوله قلنا لا نسلم افادته انما نفي الولاء عن غيره بل فهم من العموم لانه اذا كان كل افراد الولاء لمن اعتق لم يبق ولاء يكون لغيره فان قلت يجوز الاشتراك في الولاء كملكية الدار فيصح ان الولاء في الجملة قلت الظاهر من هذا الكلام الاستقلال اي استقلال مملوكية الولاء بالمعتق لا على ما يقال ملكية الدار لزيد باعتبار ملكيته لعمرو وظاهر انه لو اقر بجعل الدار لزيد لا يسمع اقراره بعده لعمرو وانما ذلك لفهم الاستقلال فافهم واما مثل العالم زيد اي ما اذا كان المسند اليه معرفة والخبر خبر بما من جزئياته ولا عهد ثمه فقيل لا يفيد الحصر اصلا لا مفهوما ولا منطوقا وقيل يفيده منطوق وهو لكنه اشارة فان معناه العالم عين زيد على طريق الحمل الاولي كما ذكر عبد القاهر فيما اذا كان الخبر معرفة او كل العالم زيد وعلى كل تقدير يلزم ان العالم غير زيد وقيل الحصر مفهوم لكن على هذا يكون مفهومه من قبيل مفهوم اللقب قيل هو الحق للقطع بانه لا نطق بالنفي اصلا اقول لا نسلم انه لا نطق بل يكفي للاشارة واللزوم عقلا وهو متحقق كما بينا الثالث لو لم يفد الحصر لكان كل عالم زيدا لا ترجيح للبعض دون البعض فلا يصح العهد فيتعين الاستغراق لتقدمه على ما سوى العهد وما في المختصر انه يلزم مثله في العكس اي في زيد العالم فما هو جوابكم فهو جوابنا فمندفع لان المدعي غير متخلف وان تم الدليل اذ ائمة المعاني مصرحون بالمساواة بينهما فانما يجب الفرق على الفارق بينهما لا علينا وقد يجاب بالفرق بانه يمكن فيه العهد لتقدم جزئي من جزئياته فبطل فيه وقد يقال في الجواب الوصف اذا وقع مسندا اليه يقصد به الذات الموصوفة به فيكون المعنى الذات الموصوفة به عين زيد فيلزم الحصر واذا وقع مسندا كما في التأخير يقصد به كونه ذاتا موصوفة وهو عارض للاول ولا ينافي تحققه في غيره فلا يفيد الحصر فاقتر قا كذا في شرح المختصر ورد بان الفرق المذكور انما هو في الجملة لا في المقصود انه خبرا دون المعرفة فيكون جواب الرد وقد تقرر في غير هذا الفن ان المحمول هو المفهوم دون الذات سواء كان معرفة او نكرة اقول المحقق ههنا ان مناط الحصر فيه هو حمل هو هو اي الاولي لا الشائع او حمله ثبوت شيء للموضوع ... فما يفيد الحصر والمعرفة الواقعة غير الظاهرة في الاول فالمراد بها الذات الموصوفة سواء وقع مسندا اليه او مسندا او هذا ايضا في ما تقرر فانما تقرر ان المحمول بالحمل المتعارف هو المفهوم لا في الحمل الاولي على ان المحقق ... من حيث الانطباق على الذات دون الذات وقد حقق في السلم ونحن ايضا فصلنا القول في شرحه ثم القصد ... على هذا القائل وان كان لا ينفع في هذا المقام ثم افادة تقديم ما حقه التأخير للحصر نحو اياك نعبد وتفصيل انواعها ... من الاختلاف مذكورة في علم المعاني فلا تذكره ههنا

تمت مقالات المبادي بفضل ... والمرجو من المفيض ان يوفقنا لشرح المقاصد ... شرح صدري ويسر لي امري واحلل عقدة من لساني واحشرني في محبي سيدي

وسيد الاولين والآخرين شفيع المذنبين والملتي ...

يوم الدين صلوة الله عليه

وآله واصحابه اجمعين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي بنى فروع الشريعة على الاصول القويمة واسأله ان يصلي على معدن العلم والحقيقة وعلى آله واصحابه نجوم الهداية الى الدين والملة الحنيفية وان يفيض علينا المعرفة بالجلية والخفية وان يهبنا القلب الخاشع واليقين الثابت بما انزل الله تعالى من الاحكام القديمة وها انا اشرع في المقاصد اما الاصول فاربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس لان الدليل الشرعي اما وحي اولا والوحي منحصر في الاثنين لان الوحي متلو اي واجب مراعاة نظمه وهو الكتاب اولا هو السنة وغيره اي غير الوحي اما قول كل الامة الكاملة من اهل الاجتهاد وهو الاجماع او الاعتبار بحكم آخر لاجل المشاركة في العلة وهو القياس ثم هو ليس اصلا مطلقا اي المستدل به يحتاج الى المقيس عليه في استنباط الاحكام بخلاف الثلثة الاول فالحكم المستخرج منه مستخرج من المقيس عليه ومضاف اليه والقياس انما هو للاظهار والمستخرج من الثلثة مضاف اليها والاجماع وان كان لابد فيه من السند على ما عليه الجمهور لكن لا يحتاج اليه المستدل به ولا يضاف الحكم اليه بعد دلالة الاجماع واشار الى هذا الامام فخر الاسلام رحمه الله تعالى بقوله اعلم ان اصول الشريعة ثلثة الكتاب والسنة والاجماع والاصل الرابع هو القياس بالمعنى المستنبط من هذه الاصول ثم القياس مظنون الافادة ولا يحصل به اليقين عند الجمهور فلا يثبت به العقايد وايضا لا يعتبر عند معارضة واحد من الثلثة اياه باتفاق الائمة الاربعة ولا يحتاج اليه عند وجود واحد من الثلثة فحجيته ضرورية عند فقدان الادلة الثلثة للعمل في النازلة وان كان هو ايضا منصوبة من قبل الشارع ولذا اسقط الشيخ الاكبر خاتم فص الولاية المحمدية الشيخ ابن العربي قدس الله تعالى سره واذاقنا ما اذاقه وقال اصول الشرع الكتاب والسنة والاجماع وقال القياس انما اعتبر اذا لم يوجد الحكم فيها ولا يفيد اليقين ومثله مثل خبر الواحد فان قلت الحصر في الاربعة مختل لان شرائع من قبلنا حجة عند الجمهور والاستحسان عند الحنفية والاستصحاب عند غيرهم قال فان شرائع من قبلنا والاستحسان والاستصحاب مندرجة فيها اما اندراج شرائع من قبلنا فلانه لا يعتد بها الا اذا قص في كتاب الله تعالى او سنة رسوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لعدم الثقة بنقل اصحابها المدعين اتباعها فهي مندرجة فيها لان المراد بها ما صدر باللسان الشريف ولو حكاية واما اندراج الاستحسان فظاهر لانه دليل تام من الكتاب او السنة او الاجماع او القياس الخفي المعارض بالقياس الجلي واما اندراج الاستصحاب عند قائليه فلانه ليس الا الاستدلال بالوجود على البقاء فالوجود ان كان ثابتا بالادلة الاربعة فهي والا فلا عبرة به فتامل فيه واما نحن فلا نحتاج الى الجواب لعدم كونه حجة عندنا ثم هذه الاصول الاربعة راجعة الى الكلام النفسي للباري عز وجل فانه هو الحاكم حقيقة بكلامه الازلي وهذه الدلائل كواشف عنه وفي شرح المختصر مطابق لما نقل عن الآمدي ان الكتاب راجع الى الكلام النفسي الى الباري الحق تعالى والسنة الى الكلام النفسي للرسول صلوات الله عليه وآله واصحابه والاجماع الى النفسي للمجمعين والقياس الى النفسي للمجتهد ولا يخفى بعده فان النفسي لما سوى الله تعالى لا حجية فيه اصلا ولو كانت فلاجل رجوعه الى كلام الله تعالى مع انه غير ظاهر في القياس لان المجتهد القائس كلامه ليس حجة عليه بل المساواة النفس الامرية والا كان هو حاكما على نفسه ومقلده ليس حجة قياسه بل قوله فقط ولذا ليس كلامه حجة على المجتهد الآخر اذ لا يجوز له التقليد فافهم وهو اي الكلام النفسي نسبة نفسية قائمة بالنفس وكيفية ذهنية كالعلم والارادة مجعولة معا مخلوطة بها ارادة افادة المخاطب تلك النسبة بالضرورة الوجدانية

فاما اذا رجع الى وجداننا نعلم ان في اذهاننا نسبة تتعلق ارادة افادتها وليس عند تصور النسبة المفادة بكلام الغير النسبة الملحوظة معها الارادة المذكورة
ثم الظاهر ان هذا تحقيق لمطلق الكلام النفسي الذي كلامه تعالى جزئي من جزئياته وفيه هذا اشارة الى ان الصفات الالهية مجهولة لكن المجهولية لا يكون
الا بالايجاب فما وقع من المصنف فيما سبق ان الصفات ذاتية بالاذات علية مجعولة ليس من مرضياته وانما وقع مماراة مع الخصم ويمكن ان يكون تحقيقا لكلام
الانسان النفسي ويقاس عليه كلامه والمراد بالجعل الجعل بالاختيار واذا ثبت بالوجدان اختلاط تلك النسبة بارادة الافادة دون الصورة العلمية فانها قد
يكون من غير تلك الارادة فحاوت النسبة المذكورة حقيقة غير الصورة العلمية وهذه النسبة كالكيفيات السارية في الكميات واذا ثبت المغايرة فاندفع ما قيل
في حواشي ميرزاجان تحقق نسبة في زيد قايم مغايرة لمفهوم الاخبار وهي الحكاية وللنسبة الواقعية التي منها وهي المحكي عنه وللصورة العلمية القائمة بالنفس
مما يكذبه الوجدان فانه لا يوجد نسبة اذا رجع الى الوجدان وقيل فيها ايضا الحق انها هي الصورة العلمية للنسبة الخارجية من حيث افادة الكلام فهي من
حيث انها في الواقع نسبة خارجية ومن حيث انها صورة مطابقة لها علم ومن حيث انها مفادة بالكلام كلام نفسي هذا ويحوم حوله ما نقله العلامة القاري رحمه الله
في شرح الفقه الاكبر عن الامام حجة الاسلام قدس سره ان الكلام النفسي حقيقة من العلم ومعنى تكلمه تعالى من اصطفاه وجعله مطلعا على علومه تعالى هذا ثم ان ما
ادعوا كونها حقيقة بسيطة غير العلم والارادة عسير اثباته بالوجدان فانه اما كونها حقيقة بسيطة فلا يكاد يصح اصلا فان هذه النسبة مدلول الكلام اللفظي على ما
في كلمات متاخري الاشعرية وهي قد يكون انشائية طلبية وغيرها وقد يكون اخبارية وكلها متخالفة الحقيقة فاين البساطة وهل هذا الا كما يقال ان الماء
واحد بسيط لكنه قد يكون فرسا وقد يكون انسانا باختلاف الصفات ثم ان وجود النسبة وحدها من غير ان يكون معها المنتسبان غير معقول واذا كان فيها
بين المنتسبين فلا يصح البساطة اصلا الا الذي يعقل على تقدير كون الكلام النفسي عبارة عن مدلول اللفظي هو المعاني الملحوظة بينها النسب الانشائية
او الاخبارية المرتبة حسب ترتيب الالفاظ القائمة بالنفس او بذات الباري عز وجل وهي مغايرة للعلم بل هو متعلق لا غير وكذا الارادة بل هي متعلقة بافادتها واما عين معرفته مغايرة اياها
فلا اختلاط فاتفقت لا يصح ايضا مغايرته للعلم ولا يتجاوز الحق عما قال هذا القائل فان هذه المعاني او [illegible] هو البسيط مدلول اللفظي على ما ينادي ظواهر
العبارات في صورة قائمة بذات الباري او النفس والعلم هو حصول صورة المعلوم للعالم قلت هذا هو الذي شجع هذا القائل على ما قال لكنك سيت
ان لا ترتاب في ان هذا من هذيانات الفلاسفة ولا اساس عليه النسبة بل هو باطل محض على ما برهنا عليه في تعليقاتنا المتعلقة بشرح المواقف كيف لم
ترهم كيف يسيرون في هذه المسئلة اتحاد العلم بالمعلوم كالسائر في الصحاري لا كالمواظب عليها ولزمهم بالزامهم من عدم كون العلم حقيقة واحدة و
كون شئ واحد جوهرا وكيفا وتصورا وتصديقا وغير ذلك من المفاسد وهم بنوا حصون انفسهم في تبيان هذه المسئلة فافهم قيل في تلك الحواشي ايضا
العلماء اختلفوا في ان الالفاظ موضوعة للامر الخارجي او الصورة الذهنية كما مر في صدر المبادي اللغوية فالنفسي اذا كان مفاد اللفظي كما اشتهر وجاز
انه لا يكون امرا خارجيا وهو ظاهر لم يكن الا الصورة العلمية لا غير اقول هذا منقوض بالانشائي من الكلام فان الطلب غير تصور النسبة الطلبية
ضرورة كيف من تصور النسبة الطلبية في اضرب لا يسمى طالبا له وانما يسمى به من قام الطلب به واذا كان مغايرا للتصور كان غير العلم قطعا هذا كلام
متين لا شك فيه لكن كلام هذا القائل بظاهره يدل على ان قوله مخصوص بالاخبار اللهم الا ان يقال النسبة القائمة بنفس من في صدد الاخبار غير
تصور النسبة الاخبارية بل الواضح في دفعه ان غاية ما لزم ما ذكر ان النفسي هو الصورة القائمة بالذهن ولا يلزم منه ان يكون عين العلم وانما يلزم
لو كان عبارة عن الصورة من المعلوم وليس كما علمت لا يقال ان كون الصورة القائمة بالنفس مدلول الكلام اللفظي ينافي ما قدم ان الالفاظ
موضوعة للمعاني من حيث هي لان المراد من كون هذا القائم مدلول اللفظي كونه مدلولا مع قطع النظر عن القيام فتدبر فيه ثم استدل في المختصر على انها
نسبة ذهنية بانها متوقفة على تعقل المفردين بخلاف النسبة الخارجية قيل في تلك الحواشي القدر الضروري ادراك المفردين ولا يلزم منه ان يكون معقولها

في الذهن بصورها العقلية حتى يلزم التعقل اي كونه تعقلا بل يجوز ان يكون هذا الادراك علما حضوريا فلا يلزم التعقل لانه عبارة عن الحصولي وهذا انما يرد لو اريد بالتعقل هذا اما لو اريد مطلق الادراك فلا وهذا الارادة شائعة في امثال هذه الفنون اقول انها نسبة حاكية والحكاية انما يكون بحصول صورة المحكي لا بوجوده بنفسه كما في العلم الحضوري فلا يصح كونه حضوريا فافهم ادراك النفس وصفاتها حضوري ولا بعد في ايقاع الرابط بينها قلت لا بد من مغايرة الحكاية للمحكي ولا يصلح لذلك معلوم الحضوري كما لا يخفى على ذي كياسة فافهم الليس عند جميع من الفلاسفة والمتاخرين من اهل الاسلام ان علمه تعالى حضوري مع انه عالم بالنسب والحكايات ايضا قلت تلك الراي باطل كما بينا في حواشينا المتعلقة بشرح المواقف فلا اعتداد به ثم هذا ايضا يكون اشكالا على هولاء القائلين فافهم فتعقلت هذا القائل لم يورد على المختصر وانما اورد على تحرير شارح الشرح بان افتقار النسبة الى الطرفين ضروري ولا يجوز قيامها بها فيها ما خارجيا بل القيام بصورها العقلية وهو التعقل انه غاية الزم منه وجود الطرفين في الذهن ولا يلزم منه التعقل قلت لا عاينة على المعلم فانه قرر كلام المختصر على ما قرر شارح الشرح ثم نقل ايراد هذا القائل ثم اجاب عنه فليس فيه تحريف اصلا فافهم فتعلت لعل مقصوده ان وجود الطرفين في النفس وجودا اصليا لان قيام الكلام قيام خارجي فلا يكون تعقلا بل امرا مصاحبا للتعقل فلا يتم تقرير شرح الشرح من ابتناء كلامه على التعقل قلت ان النسبة حاكية النسبة فلا بد للحكاية من تعقلها وتعقل طرفيها بالضرورة وان لم يكن هذا الوجود تعقلا وكيف يكون فان صاحب المختصر وشارح الشرح لا يريان الاتحاد فانهما من حزب المتكلمين فتعقل الطرفين حين الحكاية لا يكون الا بحصولها في الذهن فتدبر فيه هذا كله في الاخبارات واما الانشاءات فلا خارج لها النسبة فحصولها لا يكون الا في الذهن ولذا حصول طرفيها لان الانشاء بدون تعقل الطرفين غير معقول فتدبر ثم ههنا كلام صعب هو ان كلام النفسي الذي هو مدلول هذه الالفاظ معان مؤلفة من جواهر واعراض وقيامها بذات الباري عز وجل اوبانفسنا قيام بحيث يترتب عليها الاثار وهو باطل كالالزم ان يكون المتكلم بالسواد اسود وبالعدم معدوما او قيام بحيث لا يترتب عليها الاثار وهو قول بالوجود الذهني وقد منعوه وظنوه شيئا فريا الا ان يقال ان انكار الوجود الذهني لم يقع من قدماء المشائخ الكرام بل انما انكروا كون العلم عبارة عن الوجود الذهني كما قال الامام فخر الدين الرازي في شرح الاشارات انا وان سلمنا الوجود الذهني لكن لا نسلم الا انه ليس علما لكن المتاخرين لم يتفقوا على مرادهم ثم والذيل لانكار الوجود الذهني ثم ان كون تلك المعاني موجودا ذهنيا ايضا باطل لانها كلام ومن قام به تلك متكلم فلا بد من القيام الخارجي وقد مر انه لا يصح البساطة فيها وقد صرح به حتى اذا جرح بعضهم في العقائد العضدية وايضا ان اطلاق الكلام على النفسي مجاز وعلى اللفظي حقيقة او بالعكس وحقيقة فيهما وعلى الاول يلزم ان يكون ما هو كلام الله تعالى حقيقة مخلوقا حادثا وما هو غير مخلوق ليس كلام الله تعالى حقيقة لما قالوا ان اللفظي حادث والنفسي قديم وعلى الثاني ان لا يكون هذا المقروء كلام الله حقيقة هذا وان التزم لكن لا يجترئ عليه المسلم وعلى الثالث يلزم ان لا يؤاخذ من قال ان القران غير منزل من الرب تعالى لانه صادق ان اراد النفسي والارتداد لا يثبت بالشبهة مع انه تواتر عن الصحابة والتابعين المؤاخذة بهذا القول وحكمهم بالقتل فاذن الحق الصراح الذي يفترض ان يعتقد ما نقل عن صاحب المواقف ان هذا المقروء كلام الله تعالى حقيقة وهو صفة بسيطة قائمة بذاته تعالى وله تعلقات بالاخبارات والانشاءات وبحسبها يكون انشاء وخبرا وهي صفة قديمة غير مخلوقة كما في سائر الصفات وهي المنزل على الرسول صلى الله عليه وسلم واذا صدر على اللسان بالحركة صارت ذات اجزاء لعدم مساعدة اللسان بالتكلم بالكلام البسيط والظاهر يختلف باختلاف المظاهر ولا استبعاد فيه واذا صارت ذات اجزاء وكل جزء منه متعلق بمعنى فيدل ويتمثل عليه لذلك مثلا فان الكيفية صفة بسيطة قارة في حد ذاتها فاذا وجدت بالحركة صارت غير قارة وذات اجزاء غير مجتمعة واذا وجدت في موضوع وقعه صارت قارة واذا وجدت في محل صغير صارت صغيرة وفي كبيرة كبيرة فكذلك صفة الكلام في ذاته بسيطة لها تعلقات لمعان مختلفة كثيرة فاذا اراد المتكلم التكلم باللسان فيصير متعلقه بمعنى ملفوظة او لا مع هيئة فصارت لفظا ثم هي متعلقة بمعنى آخر بتعين تعينا آخر وهيئة هي اخرى فيكون ملفوظة ثانيا فصار

نقطة اخرى و بهذا ان الكلام الالهى صفة واحدة قائمة بذاته تجلت تعيناته بالمحال و هي في حد ذاتها قديمة فاذا انزل على لسان جبرئيل كسا لها تعينات بها صارت مرتبة ثانية فاذا قرء جبرئيل غير قارة فسمعه الرسول فانحفظت في صدره كما سمع مرتبة ثالثة لكن على صفة القرآن [illegible] واحدة وظهورها متخالفة فطورا يظهر بكسوة وتارة باخرى باخرى وظهور شئ واحد بتعينات شتى غير منكر عقلا و شرعا فالقرآن المقروء ان صدر بلسان الرسول لكن من قال لم يقل الله تعالى وليس كلامه فهو كافر البتة هذا هو الذي رامه الامام الهمام اعظم الائمة حيث قال في فقه الاكبر القرآن في المصاحف مكتوب و في القلوب محفوظ و على الالسن مقروء و على النبي صلى الله عليه وسلم منزل لفظنا بالقرآن مخلوق و كتابتنا له وقراءتنا له مخلوقة والقرآن غير مخلوق و اراد باللفظ التلفظ و هو فعلنا مخلوق البتة او اراد به كسوة التعين الذي اكتساه القرآن على اللسان وهو ايضا مخلوق لاشك فيه واللام في قوله القرآن غير مخلوق للعهد اي القرآن الذي صفته انه مكتوب ومحفوظ ومنزل ومقروء غير مخلوق في حد نفسه وان كان تعيناته التي في الكتابة والقراءة والحفظ والنزول مخلوقة ثم قال ذلك الامام ايضا فيه بعد تلك العبارة الشريفة و سمع موسى كلامه قال الله تعالى وكلم الله موسى تكليما و قد كان الله متكلما ولم يكن كلم موسى كلامه الذي هو له صفة في الازل و هذا الكلام منه رضي الله عنه نص في ان الكلام القديم المنزل واحد و قال ايضا و يتكلم لا ككلامنا و نحن نتكلم بالالات والحروف والله تعالى متكلم بلا آلة ولا حرف والحروف مخلوقة و كلام الله تعالى غير مخلوق و هذا لان الحروف انما هي نحو من انحاء التعينات التي اكتسبها الكلام عند التلفظ ولاشك انها مخلوقة و قال ذلك الامام في الوصايا رضي الله عنه و نقر بان القرآن كلام الله تعالى و وحيه وتنزيله وصفته لاهو ولا غيره بل هو صفته على التحقيق مكتوب في المصاحف مقروء بالالسن محفوظ في الصدور غير حال فيها والحروف والكاغذ والكتابة كلها مخلوقة لانها افعال العباد و كلام الله سبحانه و تعالى غير مخلوق لان الكتابة والحروف والكلمات والايات كلها آلة القرآن لحاجة العباد اليها و كلام الله تعالى قائم بذاته ومعناه مفهوم بهذه الاشياء فمن قال بان كلام الله تعالى مخلوق فهو كافر بالله العظيم الله تعالى معبود ولا يزال عما كان و كلامه مقروء و مكتوب محفوظ من غير مزايلة عنه انتهى كلماته الشريفة ومثلها من غيره من الائمة ايضا وما قال محقق الحنابلة و نقلوه عن الحبر الهمام الامام احمد ابن حنبل رضي الله تعالى عنه ان القرآن الذي هو غير مخلوق هو هذه الالفاظ المقروءة مراده بها ما ذكرنا والذين جاؤا منهم من بعدهم لم يتعمقوا في تحصيل معناه ظنوا ان هذه الحروف بهذا الترتيب قديمة حتى توجه الطعن اليهم و في تمهيد الشيخ عبد الشكور السالمي ايضا ما يقرب به هذا ما اعطيناك اجمالا لما لا يحصل لتقصير عن اباءة الحق في مثل هذا المطلب العظيم فانه قد اختار ذلك الامام الهمام احمد بن حنبل بذل نفسه فيه و قال ذلك العارف بالله الامام الهمام داؤد الطائي لقد قام احمد مقام الانبياء واما تفصيل القول فيقتضي بسطا في الكلام واذا الفن غريب اعرضنا عنه

الاصل الاول الكتاب القرآن

لفظان مترادفان الثاني اشهر من الاول عرف القرآن بالمنزل على محمد صلى الله عليه وآله واصحابه صلوة تامة دائمة وافرة يوازي منزله ومنزلتهم وسلم تسليما كثيرا للاعجاز بسورة منه اي بسورة هي بعضه ان كان التعريف للمجموع او بسورة هي من جنسه في الفصاحة والبلاغة والمنزلة ان كان للمفهوم الكلي ورد هذا التعريف بانه ليس تحديدا لعدم اشتماله على الذاتيات ولا يفيد تميزا له عن الاغيار عند العقل فلا يكون ترسيما ايضا لان كونه للاعجاز ليس لازما بينا بل اخفى منه حتى لا يعرفه الا الاحاد من العلماء والاخفى لا يميز ما هو اجلى منه كذا في شرح المختصر اقول في الجواب كونه للاعجاز وان كان كذلك اي لازما غير بين اخفى لكن الانزال له اي للاعجاز لازم بين له والماخوذ في التعريف هذا دون ذلك نفيا اي لان فيه قوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله ان كنتم صادقين و هذا نص على ان انزاله للاعجاز فهو لازم بين لمتدبر فانه احق بالاتباع و لو سلم ان الترسيم بالاعجاز لكن كونه معجزا امر ضروري ديني وكل احد يعلم انه لا يقدر احد على اتيان مثله فان له حلاوة ليس لغيره ويعلمها كل احد وان كان تفصيل جهة اعجاز كل آية آية واشتمالها على

انواع البلاغات لا يعرفه الا الآحاد من العلماء فافهم ثم بقي انه يحتمل ان الانزال للاعجاز والاعجاز نفسهما من اللوازم لكنهما ليسا اجلى من المعرف حتى يدرك اولا ثم يدرك به المعرف فلا يصح الترسيم ولا التحديد فافهم والمشهور في التعريف لاسيما في كتب مشائخنا الكرام ما نقل بين دفتي المصاحف

تواتراً وفيه دور ظاهر لان المصحف ما كتب فيه القرآن وكذا في التعريف الاول لان السورة قطعة من القرآن وقد صرح في التلويح بان السورة قطعة من الكلام الالهي مترجم توقيفا ويمكن هذا التمحل في هذا فيقال المصحف ما كتب فيه الكلام الالهي المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم والحق ان السورة بهذا المعنى وكذا المصحف اخفى من القرآن فلا يصلح توطئة في التعريف الحقيقي ثم دفع الدور بقوله الحق انه ليس تحديدا اي تعريفا حقيقيا لان القرآن يعرفه كل احد من الخاصة والعامة بل تعيين الاسم للمسمى فان الكتاب لما كان يطلق على غيره ككتاب سيبويه وكذا القرآن قد يطلق على الكلام الازلي وعلى معنى المقروء واشتبه المراد فعرف تعريفا لفظيا لتعيين المراد من بين المسميات فلا دور اقول هذا التعريف اي تعريف القرآن باي وجه من الوجهين كان يتناول الكل وكل بعض منه فان الكل وكل بعض قد نقل في المصاحف نقلا متواترا وانزل للاعجاز بسورة من جنسه في الرتبة فاللفظ الواحد الذي قرآن وهو الانسب لغرض الاصول فان استخراج الاحكام لا يتعلق بالمجموع فقط بل هو وكل جزء دليل فليس باسم علم شخصي لصدقه على الكثير الذي هو كل بعض كما زعم شارح المختصر وعلى هذا اندفع شبهة الدور لان توقف المصحف والسورة ليس الا على المجموع لا الامر العام منه ومن كل بعض المعرف بهذا فافهم على ان الكل البعض كلي له افراد كثيرة في صدور الحفاظ وعلى السنة القراء فلا شخصية اصلا فليس علم شخص على تقدير ارادة الكل ايضا فافهم والبعض ظاهر جدا اللهم الا ان يقال ان المعتبر في التشخص التشخص العرفي الذي يظن به في بادي الرأي شخصا لكن يرد على اصحاب العلمية الشخصية عدم انصرافه لوجود الالف والنون الزائدتين وبه يظهر عدم كونه علم الجنس بل اسم جنس كما مر في المقدمة اعلم ان القرآن عندنا وعند سائر الائمة اسم للكل من النظم المعجز والمعنى المستفاد اي المجموع منهما الغرض من هذا انه اسم للنظم الدال على المعنى لانه هو الموصوف بالانزال والاعجاز وبالعربية وغيرها من الاوصاف المنصوصة نصا جليا بحيث لا تطرق للشبهة اليه واما المعنى المستفاد فقط فليس بقرآن حقيقة وبهذا يؤيد ما قلنا في تحقيق الكلام القديم وان كان كلمات بعض اتباع الاشعري يشعر بظاهرها ان القرآن حقيقة هو المعنى حقيقة والنظم يطلق عليه مجازا وهذا مما لا يجترئ عليه مسلم فان قلت فلم جوز الامام الهمام السابق في الاصول والفروع ذو اليد الطولى في العلوم جواز الصلوة بقراءة الفارسية بل بجميع اللغات خلافا للبرذعي مع ان القاري بها لم يقرأ القرآن قال وقد صح رجوع الامام ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه عن القول بجواز الصلوة بالفارسية بغير عذر فلا اشكال وقد روى الرجوع نوح ابن مريم وفي الكشف ذكر الامام فخر الاسلام في شرح المبسوط واختاره القاضي الامام ابو زيد وعامة المحققين وعليه الفتوى وفيه اشارة الى انه يجوز القراءة بالفارسية للعذر وهو عدم العلم بالعربية وعدم انطلاق اللسان بها وهو الصحيح وعليه الصاحبان اقامة للمعنى مقام النظم لاجل العذر وقد سمعت من بعض الثقات ان تاج الوفاء والاولياء صاحب السلاسل الحبيب العجمي صاحب تاج المحدثين امام المجتهدين الحسن البصري قدس سرهما ووفقنا الله بايرضاهما بيمن بركتهما كان يقرأ القرآن في الصلوة بالفارسية لعدم انطلاق لسانه باللغة العربية والمشهور في الجواب ان هذا التجويز ليس لاجل كون القرآن المعنى فقط بل لان النظم ركن زائد فيجوز سقوطه وجوبه فاشار المصنف اليه مع ما فيه وله بقوله وقوامهم النظم ركن زائد تناقض لان الركنية هي الجزئية والزيادة الخروج وقد يوجه بان معناه اي معنى الركن الزائد ما قد يسقط وجوبه شرعا مع تقرر وجوب الركن الآخر كالاقرار بالنسبة الى الايمان فانه يسقط حالة الاكراه فالنظم ركن زائد سقط افتراضه في الصلوة خاصة لاجل دليل لاح له ولعله لاجل من التبعيضية في قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن وكون المعنى اصلا مقصودا وما في الهداية الاستدلال بقوله تعالى وانه لفي زبر الاولين وفيها المعنى دون اللفظ فلعل مراده ان الركن المقصود هو المعنى حتى جعل كانه القرآن ووصف بكونه في زبر الاولين والا فلا يصح هذا الاستدلال في مقابلة النصوص القطعية والاجماع القاطع فافهم ثم القراءة الشاذة مع انها ليست من

القرآن اتفاقا بل تفسد الصلوٰة بقرائتها اذا لم يكتف بها واما اذا اكتفى بها فيفسد قطعا فيه اختلاف فعند البعض لفسد وعند الآخرين لا وفي الهداية
هو الصحيح وفي الحاشية قال شمس الائمة قالت الائمة لو صلى بكلمات يقرؤ بها ابن مسعود لم يجز صلوٰته لانه كتلاوة خبر وفي الدراية الاصح انه لا تفسد
وفي المحيط تاويل ما روي عن علمائنا انه تفسد صلوٰته اذا قرء هذا ولم يقرء شيئا آخر لان القرءة الشاذة لا تفسد الصلوٰة وقالت الشافعية يجوز
القراءة الشاذة اذا لم يكن فيها تغير معنى ولا زيادة حرف ولا نقصان حرف والا يبطل الصلوٰة اذا تعمد وان كان ناسيا سجد للسهو انتهى مسئلة

قالوا لا اتفاقا ما نقل احادا فليس بقرآن ولم يعرف فيه خلاف لواحد من اهل المذاهب استدل بان القرآن مما يتوفر الدواعي على نقله لتضمنه التحدي
ولانه اصل الاحكام باعتبار المعنى والنظم جميعا حتى تعلق بنظمه احكام كثيرة ولانه يتبرك به في كل عصر بالقراءة والكتابة ولذا علم جهد الصحابة في حفظه
بالتواتر القاطع وكلما يتوفر دواعي نقله ينقل متواترا عادة فوجوده ملزوم للتواتر عند الكل عادة فاذا انتفى اللازم وهو التواتر انتفى الملزوم
قطعا والمنقول احادا ليس متواترا فليس قرآنا فان قلت قد نقل عن عبد الله بن مسعود انكار كون المعوذتين والفاتحة من القرآن وهو مقطوع

التدين والعدالة باخبار الرسول صلوات الله عليه وآله واصحابه فكيف يسوغ له انكار المتواتر فلزم كونه غير متواتر عنده قال وما نقل عن ابن مسعود
من انكار المعوذتين والفاتحة فلم يصح قال في الاتقان الاغلب على الظن ان نقل هذا المذهب عن ابن مسعود نقل باطل وفيه نقل عن القاضي
ابي بكر انه لم يصح هذا النقل عنه ولا حفظ عنه ونقل عن النووي في شرح المهذب اجمع المسلمون على ان المعوذتين والفاتحة من القرآن وان من
جحد شيئا منها كفر وما نقل عن ابن مسعود باطل غير صحيح وفيه ايضا قال ابن حزم هذا كذب على ابن مسعود موضوع وانما صح عنه قراءة عاصم عن زر
وفيها المعوذتان والفاتحة ثم قال الشيخ ابن الحجر في شرح صحيح البخاري انه قد صح عن ابن مسعود انكار ذلك باطل لا يلتفت اليه والذي صح عنه ما روى
احمد وابن حبان انه كان لا يكتب المعوذتين في مصحفه كما قال المصنف وانما صح خلو مصحف عنهما قيل يرده انه روى عبد الله بن احمد انه كان يحك
المعوذتين من المصاحف ويقول انهما ليسا من كتاب الله قال ابن الحجر صحيح اسناده وهذا ليس بشيء فانه قد تقدم النقل عن الائمة لعدم صحة الرواية
عسى وهم في نسبة النفي والانقطاع الباطل ايضا يؤيده ثم انه كان يقتدي في كل شهر رمضان في مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم في
صلوٰة التراويح والامام يقرء بها ولم ينكر عليه قط فنسبة الانكار غلط وهذا شاهد قوي على عدم الصحة وقول ابن الحجر قول من قال انه كذب لا يقبل بغير مستند
لا يقبل مع انه قد بين ابن حزم انه صح قراءة عاصم عن زر عنه سند عاصم هكذا انه قرء على عبد الرحمن عبد الله ابن حبيب قرء على ابي مريم زر ابن حبيش الاسدي
وعلى سعيد ابن عياش الشيباني وقرء هؤلاء على عبد الله بن مسعود وقرء هو على رسول الله صلى الله عليه وسلم ولعاصم سند آخر ايضا هو انه قرء
سعيد وزر على امير المؤمنين عثمان وعلى امير المؤمنين علي وعلى ابي ابن كعب هم قرؤا على رسول الله صلى الله عليه وسلم فقد ظهر بهذا السند الصحيح
الذي اتفق على صحة الائمة ان ابن مسعود اقرء اصحابه المذكورين قرء عاصم فيها المعوذتان والفاتحة ثم اعلم ان سند عشرة ايضا ينتهي الى ابن مسعود في قراءة
ايضا المعوذتان والفاتحة وسنده انه قرء على الاعمش ابو محمد سليمان ابن مهران واخذ الاعمش عن يحيى ابن وثاب اخذ يحيى عن علقمة والاسود وعبيد
ابن نضلة الخزاعي وزر ابن حبيش وابي عبد الرحمن السلمي وهم اخذوا عن ابن مسعود عن النبي صلعم سند آخر قرء حمزة على ابي اسحق السبيعي وعلى محمد عبد الرحمن
ابن ابي ليلى وعلى الامام جعفر الصادق عليه وعلى آبائه الكرام الصلوٰة والسلام وهؤلاء قرؤا على علقمة ابن قيس وعلى زر ابن حبيش
و على زيد ابن وهب على مسروق وهم قرؤا على المنهال وغيرهم وهم على ابن مسعود وامير المؤمنين علي كرم الله وجههما واعلم ايضا سند
الكسائي ينتهي الى ابن مسعود لانه قرء على حمزة ومثله ينتهي سند ثلث الذين من العشرة على ابن مسعود فانه قرء على سليم وهو على حمزة واسناد
القراء العشرة اصح الاسانيد باجماع الامة وتلقى الامة بقبولها وقد ثبت بالاسانيد الصحاح ان قراءة عاصم وقراءة حمزة وقراءة الكسائي وقراءة

خلافت كلها ينتهي الى ابن مسعود وفي هذه القراءات المعوذتان والفاتحة جزء من القرآن وداخل فيه فنسبة انكار كونهما من القرآن غلط فاحش ومن
اسند الانكار الى ابن مسعود فلا يعبأ بسنده عند معارضته هذه الاسانيد الصحيحة بالاجماع والمتلقاة بالقبول عند العلماء الكرام بل الامة كلها كافة فظهر
ان نسبة الانكار الى ابن مسعود باطل ايضا وظهر من هذا ان الترتيب الذي يقرء عليه القرآن ثابت من رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم فان القراء
العشرة باسانيدهم الصحاح المجمع على صحتها نقلوا عن رسول الله صلعم قراءاتهم وقرءوا على هذا الترتيب ونقلوا ان شيوخهم اقرءوه وهكذا شيوخ شيوخهم اقرءوهم
هكذا الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وظهر ايضا مما ذكرنا ان نسبة القراءات الشاذة نحو متتابعات الى ابن مسعود غير صحيح لانه لم ينقله قرآنا الا انه لو كان
عنده من القرآن لكان مقروا في هذه القراءات لانها ينتهي اليه ايضا وان ابن مسعود قرء متتابعات او كتب في مصحفه على وجه التفسير فوهم
الراوي لعدم تعمقه انه من القرآن عنده او كان قرآنا فكتبه ثم نسخ تلاوته فلم تقرء اصحابه ثم خلو مصحفه عنهما قيل وجه ان هذه السورة كانت
من اوراده رضي الله عنه فاكتفى بالحفظ من الكتابة او كان ملتويا عنده قرطاس مفرد فاستغنى عن الكتابة في المصحف وقيل لانه لم يؤمر بها
بالكتابة وكان من دابه الشريف كتابة ما امره رسول الله صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله واصحابه وقيل لظهور قرآنيته وقيل هذا وجه
ويرد عليه اولا كما اقول وجود النقلة مبلغ التواتر في كل حين لكل احد ليس بلازم وانما توفر الدواعي يقتضي علم كل احد لا نقلهم كما
في القراءة المشهورة توجد مع التوفر ليس علة مستلزمة لا اي للنقل المتواتر وهذا الايراد في غاية السقوط لان النقلة اكثر من عدد يبطل
حرصهم على التعليم والتعلم في كل حين ما قد علم بالتواتر القاطع والعادة قاضية بتعليم ما تعلق بنظمه فوايد كثيرة وكذا ابعاضه لا ينكره الا مكابر
فافهم ويرد ثانيا حال كونه لبعض المعاصر انه منقوض بخبر الرسول الله صلى الله عليه وعلى اصحابه وسلم لانه اصل الاحكام ايضا اقول في الجواب ثم الاصالة
الموجودة في الخبر واحدة من الدواعي على النقل العامة للنقل المتواتر التوفر لها وما بين وجوده فيها على ان الاصالة ههنا متحققة وثابت الاصالة
في القرآن باعتبار النظم والمعنى جميعا فان قراءة النظم توجب ثوابا جزيلا ليس في لغت السنة ووعد للحفاظ من الاجر ما لا يخفى ووعد لمن
مسه او قرءه جنبا وغير ذلك من الاحكام والفوايد وما يكون نظمه ومعناه بهذه المثابة وجب تواتره واما السنة فلم يتعلق بنظمها حكم وانما تعلق
بمعناه فان كان المعنى مما يتوفر الدواعي على نقله كحديث الشفاعة والمغفرة وعذاب القبر وافتراض اركان الدين وحديث الرؤية والسمع ووزن
الاعمال وغيرها مما يقصد الاعتقاد وجب التواتر معناه ولم يقبل الآحاد ولذا يقطع بكذب نقل لم يوافق من النص الجلي على امامة امير المؤمنين
علي كرم الله وجهه ووجوه اولاده الكرام وان لم يكن المعنى مما توفر الدواعي على النقل او كان لكن استغنى بوقوع الاجماع فليس مما نحن فيه
فقد بان لك سر الامر بالتمام وجه فافهم ولا تخبط ويرد ثالثا كما قيل عليه التوفر من التحدي والاصالة لا يجري في الجميع كالبسملة على رأي
وهو رأي من يجعله من القرآن وهو مدفوع بان العادة يقتضي بالتواتر في تفاصيل ما يكون منشأ للاحكام الكثيرة المتعلقة بالنظم والمعنى
جميعا ولو كان منشأ لها باعتبار بعض الاجزاء اقول على ان من الاحكام ما يتعلق بنظمه مطلقا جميعا كجواز الصلوة في شموله للتسمية كلام ومنع اقره
جنبا ومسه محدثا ونيل الثواب العظيم بالتلاوة والحفظ وغير ذلك مع ان التسمية يمكن ان يؤخذ عنها الحكم باعتبار معناه ايضا بناء على ان
اسمائه تعالى التي من قبيل الصفات توقيفية ومن البسملة توقف على الاسامي كالرحمن والرحيم فيجوز الاطلاق في كون الاسماء توقيفية خلاف
مذكور في علم الكلام انتهت فاحتج اليه ويرد عليه بالمعارضة بانه لو وجب تواتره اي تواتر القرآن لوقع التكفير في بسم الله الرحمن الرحيم من الطرفين
بقرآنيته يكفر منكرها ومن لا يقول بها يكفر مثبتها لانه اي الانكار انكار للضروري فانه انكار لما هو متواتر قطعا عند قايل القرآنية وعند المنكر
انكار لعدم قرآنية ما ليس بقرآن قطعا اقول اي انه انكار لضروري كونه من الدين البتة وان لم يكن كونه قرآنا بديهيا في نفسه كحشر الاجساد

فانه مع قطعيته ضروري كونه من الدين فاندفع ما قيل كون غير المتواتر غير قرآن ليس ضروريا فلا يكون عدم كون البسملة قرآنا ضروريا فاذا لم تتواتر البسملة لا يلزم
اثبات ما كان خلافه ضروريا اي بديهيا حتى يلزم الكفر وجه الدفع ان كون غير المتواتر غير قرآن ضروري بناء اي ثبت بديهة انه مسلم في الدين لكن حتى انه لم يكن
في نفسه ضروريا فانكاره يوجب الكفر ولعل هذا التغير واقف فان منكر واحد من قرآنية البسملة لم ينكره والكون غير المتواتر غير قرآن وانما انكره لانه راجحه عنده ولم يكن هذا
الا انه رابح من الضروريات الدينية ونقض عليهما حال منكري القرآنية ثم انما ياتي هذا الجواب والسؤال لو اريد بالضرورة البديهة ولو اريد القطعية
سقط قول هذا القائل عن اصله كما لا يخفى على المتامل والجواب انه قد خفي التواتر فيه وقوي الشبهة حتى ادى اسم الاشكال قبل لتوغل في النظر
وقوة الشبهة المودية الى حد الاشكال مانع من التكفير لان صاحبها يعد معذورا لانه ماول والحاصل ان انكار الضروري المقطوع بالتاويل مجانبا
عن هوى النفس ليس كفرا ولذا لم يكفر امير المؤمنين علي رضي الله عنه الخوارج حتى لم يمنع عن الصلوة معه كما رواه الامام محمد فافهم تتمة اجمع اهل الحق
اعني اهل السنة والجماعة القامعين للبدعة على ان ترتيب آي كل سورة توقيفي بامر الله وبامر الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وعلى
هذا انعقد الاجماع لا شبهة وتواتر بلا شبهة عنه صلوات الله عليه وعلى آله واصحابه وفي الاتقان هذا الاجماع نقله غير واحد منهم الزركشي في البرهان
وابو جعفر ابن الزبير وقال وعبارته هكذا ترتيب الآيات في سورها واقع بتوقيفه صلى الله عليه وآله واصحابه من غير خلاف في هذا بين المسلمين و
ما روي عن امير المؤمنين علي كرم الله وجهه ووجوه آله الكرام انه جمع آيات القرآن على ترتيب النزول لا على هذا الترتيب وقد روي عن الزهري قال
لو وجد لكان انفع واكثر علما فلم يصح عنه والذي روي عنه قال لما مات رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم آليت ان لا آخذ علي ردائي
الا لصلوة جمعة حتى اجمع القرآن فجمعه وقال الشيخ ابن الحجر هذا الاثر ضعيف ثم كيف يصح جمع الآيات على ترتيب النزول وهو شاك في آية عدة
الوفاة بالاشهر وآية عدة ذوات الحمل ايهما مقدم نزولا وقد صح هذا منه ومثله صح في آيات اخرى وقد قال عكرمة عند سؤال محمد بن سيرين الفوه
كما انزل الاول فالاول لو اجتمعت الانس والجن على ان يولفوه ذلك التاليف ما استطاعوا ولو سلم هذه الرواية فانه جمع الصدر لا جمع المصحف
وحفظا تنزل الآية لا الجمع للقراءة بقي امر ترتيب السور فالمحققون على انه من امر الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وقيل هذا الترتيب باجتهاد
من الصحابة واستدل عليه ابن الفارس باختلاف المصاحف في ترتيب السور فمصحف امير المؤمنين علي كان على ترتيب النزول ومصحف ابن
مسعود على غير هذا الذي الآن والحق هو الاول وهذه الروايات مزخرفة موهومة ولم يوجد في الكتب المعتبرة ولا يعبأ بها في مقابلة التوارث الذي
جرى من لدن رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم الى الآن وفي الاتقان ناقلا عن الزركشي الخلاف لفظي ومن قال انه ليس توقيفيا فمراده
لم يقع توقيفا قوليا مصرحا علمه برمزه صلوات الله وسلامه عليه وآله واصحابه والقرائن الاخرى الدالة لكن هذه الدلالة قطعية من غير ريبة والذي
يدل على الارادة قول مالك انما الفوا القرآن على ما كانوا يسمعونه من النبي صلى الله عليه وسلم مع قوله بان ترتيب السور عن اجتهاد وقد نص البيهقي
على ان القرآن كان على عهد رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم مرتبا سوره وآياته على هذا الترتيب الا انه استثنى الانفال والبراءة ويستدل
بما روى احمد وابو داود والترمذي والنسائي وابن حبان والحاكم عن ابن عباس قال قلت لعثمان ما حملكم على ان عمدتم الى الانفال وهي من المثاني و
الى براءة وهي من المئين فقرنتم بينهما ولم تكتبوا بينهما سطر بسم الله الرحمن الرحيم ووضعتموها في السبع الطوال فقال عثمان كان رسول الله صلى الله
عليه وسلم ينزل عليه السور ذوات العدد وكان اذا نزل عليه الشيء دعا بعض من كان يكتب فيقول ضعوا هؤلاء الآيات في السورة التي يذكر فيها كذا وكذا
وكانت الانفال من اوائل ما نزل بالمدينة وكانت براءة من آخر القرآن نزولا وكانت قصتها شبيهة بقصتها فظننت انها منها فقبض رسول الله
صلى الله عليه وسلم ولم يبين انها منها فمن اجل ذلك قرنت بينهما ولم اكتب بينهما سطر بسم الله الرحمن الرحيم ووضعتها في السبع الطوال كذا في الاتقان

ولا يخفى على من له ادنى تدبر و حذاقة بالعلوم الدينية ان استقراء البيهقي غير صحيح كيف وجميع السور منقولة بالتواتر في المواضع التي كتب فيها الآن فالقول بان البعض كذا والبعض كذا تحكم ظاهر والذي رووا عن امير المؤمنين عثمان رضي الله تعالى عنه ليدل على هذا اصلا ومعنى قوله فقبض آه انه قبض رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ولم يبين ان براءة من الانفال ام لا لانه لم يبين موضعه الذي الآن فيه هذا كناية عن انه لم يامر بكتابة بسم الله الرحمن الرحيم والمقصود تبيين هذا والذي يدل على ما قلنا ما في الدر المنثورة من رواية النحاس في ناسخه عن امير المؤمنين عثمان بن عفان قال كانت الانفال و البراءة تدعيان في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم بالقرينتين فلذلك جعلتها في السبع الطوال فقد وضح بان لكان هذا الترتيب المتوارث المتواتر بلا شبهة فيما بين الآيات والسور من عند الله تعالى قطعا وعلمت ان براءة موضعها هذا الذي وضعت فيه من عند الله تعالى قطعا الا انه لم يومر بكتابة بسم الله الرحمن الرحيم فلها نوع التصاق بالانفال شبها بالاجزاء لا انها جزء منه حقيقة وقال الكرماني كان النبي صلى الله عليه وسلم يعرض القرآن على جبرئيل في كل سنة على هذا الترتيب وفي السنة الآخرة عرض مرتين وقد سمعت عن مطلع الاسرار الالهية ابي قدس سره الاكثيرا ان الترتيب الذي بين السور في المصاحف هو من الله تعالى وكان يشدد حتى يرى مراعاته واجبا في الصلوة ويقول مرتا بقراءة القرآن على هذا الترتيب وكنت متعجبا عن الحكم بالوجوب حتى رأيت في البحر الرائق ان مراعات الترتيب بين السور واجبة من واجبات القراءة في الصلوة وكان ابي قدس سره يعيد الصلوة اذا فاتت الترتيب لسهو ويامر بالاعادة كما وقع مرة عن رجل تقديم سورة التين على الم نشرح في العشاء وكان هو مقتديا فاعاد وامرهم بالاعادة وكنت عرضت عليه انه لم تفت الصلوة قال نعم لم تفسد الصلوة لكن الاعادة الزم ثم سمعت في مجلس آخر بناءه على هذا واعلم ايضا انه كما يجب تواتر كل جزء من اجزاء القرآن كذلك يجب تواتر عدد السور ومبادئها واواخرها لان العادة قاضية بتعدي معرفته بكل سورة وكل جزء من اجزائها في قراءتها اجر عظيم وكذا كتابته وكذا حفظه ويتعلق الاحكام بالفاظه ومعناه ومثل هذا يتواتر عادة مع ما لا بد منه كذا في الاتقان وهو الصحيح المختار فايدة قال العلماء جمع القرآن ثلث مرات احدها بحضرة النبي صلى الله عليه وسلم وروي فيه حديثا عن زيد بن ثابت كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم نؤلف القرآن من الرقاع الرقاع جمع رقعة وهي قد يكون من الجلد قال البيهقي اشبه ان يكون المراد به جمع الآيات المتفرقة في سورها وهذا الجمع هو الاصل و هو الذي من عند الله والآن يوجد في المصاحف ويقرء القرآن عليه المرة الثانية الجمع بحضرة خليفة رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ابي بكر الصديق الاكبر وهذا الجمع كان لاجل ان لا يذهب شيء من القرآن بموت الحفظة وكان سببه على ما في صحيح البخاري انه قد استشهد القراء الحفاظ كثير اليوم اليمامة فراى الصديق ان يكتب خشية ان يضيع وكان فيه الآيات مرتبة في كل سورة على هذا النمط كما كان في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه المرة الثالثة ترتيب امير المؤمنين عثمان وهذا الجمع كان لاجل ان لا يختلط القراء ولا يتركوا القراءة كما كان هذا الجمع مترتب الآيات والسور كما هو في اللوح المحفوظ ونزل منه الى السماء الدنيا على ما كان يقرء عليه في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وقصه على ما في صحيح البخاري انه لما جاء حذيفة بن اليمان عن بعض الغزوات اخبر امير المؤمنين عثمان ان الناس يختلطون في القراءة وفي بعض الروايات كانت الغلمان يقتتلون عليها وكذا المعلمون لاجل اختلافهم في القراءة وقال حذيفة ادرك الامة قبل ان يختلفوا كما اختلف اليهود والنصارى فامر امير المؤمنين لزيد بن ثابت وعبد الله بن الزبير وسعد بن ابي وقاص وعبد الرحمن بن الحارث ان ينسخوا المصاحف من المصحف الذي كتب في عهد خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم الصديق الاكبر فنسخت عدة مصاحف فارسلت في البلاد وقد ثبت في رواية ابي داؤد و بسند صحيح على ما في الاتقان عن امير المؤمنين علي رضي الله عنه لا تقولوا في عثمان الا خيرا فو الله ما فعل الذي فعل في المصاحف الا عن ملا منا وهذا يدل دلالة واضحة على ان الامر لم يكن مقصورا على هؤلاء الكاتبين حتى يتوهم انه مخل بالتواتر فافهم واثبت على ما قلنا فانه واجب الايقان

والقول بتكملة البسملة من القرآن آية واحدة فيقرأ في الختم مرة فمن نذران يختم القرآن يجب قراءة البسملة مرة واحدة ولا يخلص الذمة بدون
قراءتها وان لم يقرأ القرآن وفرعوا عليه انه ينبغي ان يقرأها في التراويح بالجهر مرة لا تتأدى سنة الختم بدونها وليست جزءًا من السورة وقيل ليست
جزءًا منه اي القرآن اصلا وعليه اصحاب مالك وقيل هي جزء منها اي من السورة الا من سورة براءة ومحل الخلاف البسملة التي في اوائل
السور لا التي في سورة النمل في قصة كتاب سليمان على نبينا وآله واصحابه وعليه الصلوة والسلام لنا الاجماع على ان ما نقل بين دفتي المصاحف
بخط القرآن كلام الله تعالى كيف وان الصحابة اثبتوها مع المبالغة في التجريد عن غيره فهو من القرآن قطعا ولم يتواتر انها جزء منها فلا يثبت
الجزئية اذ قد سبق ان تواتر الجزئية شرط لاثباتها فان قلت نعم لم يتواتر الجزئية لكن اثباتها في هذا المحل الثابت تواترا يوجب الجزئية فيكون جزءًا قال
وتواترها في المحل لا يستلزم ذلك لانها انزلت للفصل بين السور لما عن ابن عباس كان النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لا يعرف فصل السورة
حتى ينزل عليه بسم الله الرحمن الرحيم نقله في الاتقان برواية ابو داؤد والحاكم والبيهقي والبزار واذا كان فائدة التكرر ذلك فيجوز ان يكون هو
فقط لا الجزئية ولا التكرر كتكرر فباي آلاء ربكما تكذبان والقرانية والجزئية لا يثبت مع قيام الشبهة والشك وبما قررنا اندفع انه يلزم ان التواتر
في المحل لا يستلزم الجزئية لاحتمال الفصل لكن لم لا يجوز ان يكون آية مفردة في كل محل كما يقتضيه ظاهر الاجماع المذكور حتى يكون القرآن مائة واربع
عشر سورة ومائة وثلث عشر آية والجواب انه خلاف الاجماع فانه مما لم يقل به احد ولم ينقل اصلا من السلف واقتضاء الاجماع المذكور كونها آية مفردة
في كل محل ممنوع ولنا ايضا تركها نصف القراء وهم ابن عامر ونافع برواية الورش وحمزة وابو عمرو قال مطلع الاسرار الالهية قدس سره في تفسير الفاتحة
ولو تواتر انه صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم قرأها عند قرأة السور لان قراءة القراء متواترة ولا معنى عند قصد قراءة سورة ان يترك اولها
فيجب ان لا يكون جزءًا ويشهد عليه ما روي في الخبر الصحيح عدم الجهر بها في الصلوة فان قلت قد قرأها الباقون من القراء فتواتر قراءته عليه وعلى آله
واصحابه الصلوة والسلام فيجب ان يكون جزءًا قال وتواتر قراءتها عنه صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم بقراءة القراء الآخرين لا يستلزم كونها جزءًا منها
لجواز ان يكون للتبرك كالاستعاذة فان قلت اذا كانت قرآنا ينبغي ان تجوز بها الصلوة اذا اكتفى به عند من يرى افتراض آية وبها مع الآيتين الأخريين
عند من يرى افتراض الثلث قال ثم عدم جواز الصلوة بها لانها لم يتواتر انها آية تامة فوقع الشبهة عند الاكتفاء او الاتيان بها مع آخريين في اداء
الفرض فلا يصح احتياطا وفيه نظر ظاهر فانه اذ قد تواتر انه من القرآن ولم يثبت كونها جزءًا من السورة والا لتواتر كما سبق وجب ان يكون آية تامة
قطعا اذ ليس جزء آية فتواتر قرانيته مع عدم تواتر الجزئية حكم تواتر كونها آية تامة وقد يقرر بانه قد خولف في كونها آية
تامة فعند الشافعي هي مع الحمد لله رب العالمين آية تامة فلم يجز به احتياطا وتعقب عليه الشيخ الهداد في شرح الاصول للامام البزدوي انه
ح قد ينبغي ان لا يجزي بقراءة الحمد لله رب العالمين اذ قد خولف في كونه آية تامة ثم قرر اصل الكلام بانه قد خولف في قرانية البسملة مع كون القراءة
فرضا بالاجماع فلم يجز بها احتياطا وعلى هذا ينبغي ان لا يجزي في كل مختلف فيه فلا تصح من غير قراءة الفاتحة اذ لا فرق عند التحقيق ثم انه لا معنى
للاحتياط عند من يقطع بالقرانية وكونها آية تامة لان برق الحقيقة قاطع للشبهات فافهم اصحاب الامام مالك قالوا لم يتواتر البسملة حال كونها في
اوائل السور لا التي في سورة النمل انها من القرآن وما لم يتواتر قرآنيته ليس منه قطعا قلنا تواتره يلزم دمه ان لم يتواتر لفنسه وهو اثباتهم كلهم في
المصاحف مع المبالغة في التجريد عن الزوائد فيستدل به اي بهذا الملزوم على وجود اللازم وهو القرآنية فافهم الشافعية قالوا روي عن ابن عباس
من تركها ترك مائة وثلث عشر آية والسوى سوى براءة بهذا العدد ولم يعرف هذه الرواية عنه والذي في الدر المنثور والاتقان برواية البيهقي استرق
الشيطان من اهل العراق اعظم آية من القرآن بسم الله الرحمن وقال في الاتقان اخرج البيهقي بسند صحيح وفي الدر المنثور برواية ابن

اعشة قال بسم الله الرحمن الرحيم آية وهذان الاثران لا يدلان على المطلوب والذي صح عن ابن عباس السبع المثاني فاتحة الكتاب قيل فاين
السابعة قال بسم الله الرحمن الرحيم في الاتقان اخرجه ابن خزيمة والبيهقي بسند صحيح وفيه اخرج الدارقطني بسند صحيح بسم الله الرحمن الرحيم
اول آياتها وبهذين الاثرين يتوهم الجزئية في الفاتحة فقط قلنا عارضه القاطع وهو عدم تواتر الجزئية الدال على عدمها في الواقع فيضمحل المظنون
وهذا هو الجواب عن اخبار الآحاد التي يوهم الجزئية بل يجب ان يكون هذه الاخبار مقطوع السهو والا لتواترت ولذا لم يوجد في المعتبرات كالصحيحين فافهم

مسئلة القراءات السبع المنسوبة الى الائمة السبعة نافع وابن كثير وابي عمرو وابن عامر وعاصم وحمزة والكسائي متواترة وعليه الجمهور من المسلمين
وقيل هذه القراءة مشهورة ولا يعبأ بهذا القائل لا يعتد به ثم المحققون من المسلمين على ان الثلث المنسوبة الى الائمة الثلثة يعقوب وابي جعفر وخلف ايضا
متواترة وحكمها حكم السبعة صرح به محي السنة البغوي في معالم التنزيل بل نقل على البغوي دعوى الاتفاق وقيل التواتر مختص بالسبع لا في غيره وفي الاتقان قال
البغوي القول بان القراءة الثلث غير متواترة في غاية السقوط ولا يصح القول به وقد سمعت ابي شدد النكير على بعض الفقهاء حين منع عن القراءة بها وبعض على ان تلك
السبع وهذه الثلث كلها متواترة معلومة من الدين ضرورة انها نزل على رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ومحل الخلاف ما هو من جوهر اللفظ كملك ومالك في
مالك يوم الدين فمالك في قراءة عاصم والكسائي ويعقوب وخلف وملك لغيرهم وروى في المدارك ان الامام الهمام كان يقرء ملك يوم الدين دون ما هو من قبيل
الهيئات كالحركات والادغام والاشمام والروم والتفخيم والامالة واضدادها ونحوها فان تواترها غير واجب بهذا قال ابن الحاجب وفي الاتقان قال غيره الحق ان اصل المد
والامالة متواتر ولكن التقدير غير متواتر لاختلاف الناس في كيفية الاداء كذا قال الزركشي قال ايضا اما انواع تخفيف الهمزة فكلها متواترة وفي الاتقان ايضا
قال ابن الجوزي لا اعلم من تقدم ابن الحاجب في ذلك وقد نص على تواتر ذلك ائمة الاصول كالقاضي ابي بكر وغيره وقال هو الصواب استدل بما اشار اليه بقوله
قيل في حواشي ميرزاجان مطابقا للاتقان الهيئة من لوازم الجوهر لان جوهر اللفظ لا يوجد بدونها فاذا تواتر الجوهر لتوفر الدواعي على النقل كما عرفت تواترت الهيئة
قطعا اقول المراد بقبيل الهيئة ما لا يختلف خطوط المصاحف باختلافها ولا يختلف المعنى باختلاف القراءة فيه وهي ليست من اللوازم ولا توفر الدواعي الى نقل تفاصيل
مثله فلا يجب تواتره وهذا ليس بشيء لانه لم يكن التواتر بالكتابة في المصاحف ولا لاجل الدواعي الى المعنى بل توفر الدواعي اوجبت ان يحفظ جمع لا تعد ولا تحصى وينقله
بالحفظ فيه الجوهر والهيئة متساويان الا ان الاختلاف كيفية اداءه فلا يجب تواتر واحد منها كتقديرات المد فالحق المتلقى بالقبول ان التواتر وهذا التخصيص من خطاء ابن الحاجب ومن ههنا
ظهر لك ان نكير بعض اهل الحديث على القراء في امتناعهم عن الوقف في بعض المواضع نحو قوله تعالى يا ايها الكافرون لا انه مخالف لما روي في قراءته عليه وعلى آله الصلاة والسلام عند اهل الحديث
وسموا الوقف عليه قراءة النبي ليس في محله فان الامتناع الذي عليه القراء تلقوه من النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فلا وجه للنكير بل هذا الامتناع متواتر وما نقلوا اخبار احاد فافهم
ثم هذا المدعى ضروري لا يحتاج فيه الى الدليل ومن كان في ريب فعليه بملاحظة القرون فان النقلة للقراءة السبعة بل العشرة من لدن رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم الى هذا
الآن في كل قرن كان جما زيد من عدد التواتر لكن المص تنبيها للغافلين اورد الحجة وقال لنا لو لم يكن تواتر القراءة المذكورة لكان بعض القرآن غير متواتر وهو خلف والملازمة لان التخصيص
اي تخصيص بعض القراءة بكونها قرآنا دون غيرها تحكم فان الكل نقلت على السواء واجمع الائمة بجواز الصلاة بها فكلها قرآن المنكرون قالوا القراء سبعة او عشرة وهذا العدد لا ينعقد به
التواتر فلا يكون ما اتفقوا عليه متواترا فما ظنك بما اختلفوا فيه قلنا هذا انما يتم لو كانوا هم النقلة وهو ممنوع بل النقلة ازيد من عدد التواتر ونسبتها اليهم انما هي لاختصاصهم بالتصدي
بها وافناء العمر في اكتسابها لا لانهم هم النقلة فقط فتدبر فانه حق واضح واجيب في التحرير بمنع عدم النقل للتواتر بهذا العدد فان العدد ليس شرطا في التواتر وتعقب عليه المص
بان لو احد ينفرد بقراءة والواحد لا يصلح لانعقاد التواتر ولعل مقصوده القدح في الدليل فقط بانه لا يثبت عدم سهم لانه اذا اتحد النقلة يمكن ان ينعقد التواتر وعدم اشتراط العدد
فيه تامل فتامل مسئلة القراءة الشاذة هي ما عدا العشرة التي نقلها عن الرسول صلى الله عليه وسلم من لم يبلغ عدد التواتر وان اشتهر عنهم في القرن الثاني وهو المراد ههنا
وقد يطلق على ما نقل باخبار واحد عن واحد حجة ظنية عندنا واجب العمل ومن العلم خلافا للشافعي رحمه الله تعالى على ما حكى امام الحرمين جزم به ابن الحاجب قال او جب التتابع

في صيام كفارة اليمين بقراءة ابن مسعود فصيام ثلثة ايام متتابعات ذكره الرافعي من كبار اصحابه والقاضي ابو الطيب الحسين ان مذهبه العمل كخبر الواحد وصححه السبكي في جمع الجوامع وشرح المختصر وقد احتج بعض اصحابه على قطع يمين السارق بقراءة ابن مسعود مع انها من الشواذ كذا في الاتقان وقال فيه وانما لم يحتج اصحابنا بقراءة متتابعات لانه عارضهم النسخ لنا انه مسموع من النبي عليه واصحابه وعلى آله الصلوة والسلام لانه روى عدل جازم وكلما كان مسموعا عنه صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فهو حجة لما انه لا ينطق عن الهوى واما الظنية فلانه بعد من الاحاد ولنا ايضا انه اما قرآن او خبر لان نقل العدل لا سيما مقطوع العدالة كاصحاب بدر وبيعة الرضوان ان لا يكون عن اختراع بل سماع فهو اما قرآن قد نسخ تلاوته او خبر وقع تفسيرا فهو قرآن او خبر وكل منهما يجب العمل به فان قلت الخصم لا يسلم الانحصار بل يجوز كونه مذهبا للراوي فنقله قرآنا قال وتجويز كونه مذهبا له فنقله قرآنا عجب ليس للمسلم ان يجترئ عليه لان الصحابي العادل بل مقطوع العدالة كيف يفعل هذا الامر الشنيع وفي حواشي ميرزاجان ان العجب ثم العجب لو كان مراد الخصم ان مدلوله كان مذهبا له فنقله قرآنا للترويج فانه لا اشكال انه لا يتاتى من احاد العدول فضلا عن الصحابة بل مراده لعله كان قرآنية مذهبا له بالاجتهاد فنقل على ما كان مذهبا له ومذهب الراوي غير حجة سيما اذا ظهر خطاؤه بيقين وهذا احتمال عجيب وجوابه ان القرآنية مما لا يهتدي اليها الراي ولا مدخل له فاستحالة اتخاذ الصحابي العادل مذهبا الا بدليل من سماع فاما كان قرآنا فنسخت تلاوته ولم يطلع هو عليه كما هو الاولى او وقع تفسيرا فظنه حين السماع قرآنا وعلى كل تقدير فهو حجة هذا معنى الترديد المذكور الشافعية قالوا انه ليس بقرآن اذ لا تواتر وما ليس بمتواتر ليس قرآنا ولا خبر ليصح العمل به اذ لم ينقل خبرا وهو شرط صحة العمل فلا يصح العمل به ونحن قلنا كون النقل خبرا شرط صحة العمل ممنوع بل الشرط السماع عنه صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم مطلقا والاجماع انما هو على ان الخبر الذي لم ينسب الى رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لا يجب العمل به وهذا قد نسب اليه لانه نقل قرآنا هذا لكن لقائل ان يقول ان النسبة التي نسب بها خطاء قطعا فلم يبق وليس ههنا نسبة اخرى فبقي الخبر من غير نسبة بالسماع ويستعان لدفعه بما سبق من ان اصل السماع مقطوع والتوصيف بالقرآنية وان كان مقطوع الخطاء لكن بطلانه لا يبطل نفس السماع

مسئلة لا يشتمل القرآن على المهمل هو الذي لم يدل على معنى لا حقيقة ولا مجازا ولا على الحشو وهو الزيادة من غير فائدة خلافا للحشوية لنا التكلم به نقص مستحيل عليه تعالى فلا يصح الوقوع اصلا الحشوية قالوا فيه الحروف المقطعة ولم يقصد مدلولاتها اللغوية والا غير بالضرورة مهملة وفيه نحو الهين اثنين والثاني تكرار لا فائدة فيه قلنا الاول من الالفاظ المتشابهة فانه معنى خفي يرجى الوقوف لاحد او لغير الراسخين فليست مهملا والثاني من التاكيد اي من قبيله وتقريرا قبله لا التاكيد النحوي ولا يخفى ان فيه من الفوائد فلا حشو تاما

مسئلة فيه ما لا يفهم لاحد مستاثرة الله تعالى بعلمه والامامان فخر الاسلام وشمس الائمة خصصا المسئلة بما عدا رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم وهو الاليق والاصوب كيف لا والخطاب بما لا يفهمه المخاطب لا يليق بجنابه تعالى وهو مذهب السلف من اهل السنة والجماعة وقيل من متاخريهم كله مفهوم لبعض من العلماء ويعزى الى الامام الشافعي وروى ابن جرير عن ابن عباس انا ممن يعلم تاويله اي المتشابه كذا في الدر المنثور وروى ابن جرير وابن ابي حاتم عن ام المؤمنين عائشة الصديقة كان رسوخهم في العلم ان آمنوا بمحكمه ومتشابهه ولم يعلموا تاويله وروى عبد بن حميد وابن جرير عن عمر بن عبد العزيز انتهى علم الراسخين في العلم بتاويل القرآن الى ان قالوا آمنا به كل من عند ربنا ومثله عن ابي الشعثاء وابي نهيك الآثار كلها في الدر المنثور لنا الوقف على قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله فلا يحتمل عطف قوله تعالى والراسخون في العلم عليه لان الوقف على المعطوف عليه قبل ذكر المعطوف في موضع الاشتباه ممتنع كما عليه القراء كافة باجماعهم الا زمان يقولون وقفا لازما منزل من اعترض عليه بان الوقف على بعض الجملة صحيح كما صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه وقف على الحمد لله رب العالمين فقد غفل وخلط الموضع الذي هو محل الامتناع بغيره الذي هو محل الجواز ولنا ثانيا قوله تعالى والراسخون في العلم استيناف فلا يرتبط مع ما قبله لقراءة ابن مسعود ان تاويله الا عند الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به رواه ابن ابي داود عن الاعمش عنه رضي الله تعالى عنه كذا في الدر المنثور

والاستيناف ههنا متعين لان لفظ الله مجرور والراسخون مرفوع وقراءة ابي وابن عباس رضي الله عنهم ويقول الراسخون في العلم آمنا به رواه عبد الرزاق و
الحاكم وصححه عن طاؤس عنه رضي الله عنه كذا في الدر المنثور ايضا وضعف في التيسير رواية ابي رضي الله عنه وفي هذه الرواية الاستيناف
متعين اليه والقراءة الشاذة حجة كما سبق ولا اقل من انه يرجح احد محتملي المتواتر هذا وفيه كلام فان المسألة ليست مما يتعلق بالعمليات وانما هي
من الاعتقاديات فلا بد من حجة مفيدة لليقين والقراءة الشاذة لا تفيده الا ان يقال المقصود حرمة الجزم على التاويل على ولسياق الآية الكريمة
وهي قوله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه
ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر الا اولوا الالباب فان الزائغين الذين
خطؤهم ابتغاء تاويل المتشابه لا بد لهم من عديل فان الله تعالى لما ذكر حكم جماعة الاولى قرن حكم عديلهم والراسخون هم الصالحون للعديلية فيجب ان
يكون خطؤهم عدم التاويل بل الايمان بها فقط فيكون الراسخون آه استينافا فالبيان خطئهم وما في التلويح انه لا بد على هذا من كلمة اما فليس بشيء
فان من تتبع كتاب الله يجد هذا النحو من الاستعمال من غير اما ثم بقي فيه كلام فان خطأ الزائغين ابتغاء التاويل مع ابتغاء الفتنة فيكون خطأ
الراسخين عدم الابتغاء لا عدم العلم فيجوز ان يكون الراسخون داخلين تحت الاستثناء مع كونهم عدلاء فيكون المعنى والله اعلم ان الزائغين يبتغون
الفتنة ويبتغون تاويله مع ان التاويل لا يعلمه الا الله والراسخون في العلم فليس علم التاويل لاحد الا الراسخين ولا يبتغون الفتنة بل يؤمنون
بالكل ولزوم تخصيص الحال معطوف على مجرور قوله لسياق الآية فهذا دليل آخر للاستيناف اي وللزوم تخصيص الحال بالمعطوف من غير ان يتعلق
بالمعطوف عليه فانه لو كان قوله تعالى والراسخون في العلم معطوفا على لفظ الله ويكون داخلا تحت الاستثناء كان قوله تعالى يقولون حالا حينئذ من
المعطوف دون المعطوف عليه مع ان الاصل الاشتراك في المتعلقات فلا يصح العطف ومع ركاكة تقييد العلم بالقول هذا انما يتجه لو كان الحال منتقلة
واما لو كانت مؤكدة فلا ثم فيه كلام هو ان الانسب ان قوله تعالى يقولون آه حال على هذا التقدير بل هو استيناف لان الجملة الفعلية مما يصح الابتداء
به ثم انه قد نقل عن الاولياء الكرام اصحاب الكرامات انهم يعلمون تاويل المتشابهات عند رياضاتهم الشديدة والمجاهدات القوية وخلعهم ابدانهم
وانخراطهم في اعلى العليين فانه يفاض عليهم عند هذه الحالة علوم وشيء من غير قصد وطلب وكسب وما لا عين رأت ولا اذن سمعت فعند طلوع
شمس هذا اليقين لا يغني الظنون المذكورة من الحق شيئا فالحق ما ذكرنا في تاويل الآية والسلف انما ارادوا بعدم مفهومية المتشابهات عدم المفهومية
بالكسب والنظر كيف وان الصحابة رضوان الله عليهم كانوا يمنعون عن تاويل المتشابهة لعدم الوصول كذا وقع في الحديث المرفوع وهذا يشير الى
ان المستحيل العلم به بالرأي كيف والنبي لا يكون الا عن فعل اختياري فمعنى ما روي عن ام المومنين وقطب زمانه عمر بن عبد العزيز ان علم الراسخين
انتهى الى هذا اي الى انهم علموا وقالوا آمنا به ولم يتكلموا فيه اصلا اي سكتوا عن التعبير والبيان واعترفوا بالعجز كما هو شان العارف الكامل بالله فافهم
القائلون بمعرفة جميع القرآن قالوا اولا لو لم يكن بعضه مفهوما لزم الخطاب بما لا يفهم والخطاب بما لا يفهم بعيد منه تعالى قلنا اولا لعل المخاطب
رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام وهو فاهم والنزاع انما هو فيمن سواه عليه وعلى آله الصلوة والسلام وثانيا ذلك
البعد اذا لم يكن المقصود الابتلاء بايجاب اعتقاد الحقيقة مجملا وكبح عنان الذهن عن التاويل قالوا ثانيا نقل التاويل عن الصحابة والتابعين
للمتشابهات وخبرا فيكون اجماعا على صحة حصول العلم قلنا لو سلم صحة النقل فلا نسلم انهم اولوا يقينا والكلام في العلم حقيقة كما في المحكمات
وانما تكلموا تخمينا لا على انه تاويل عندهم فافهم واعلم ان دلائل الفريقين منطبقة على العلم بالكسب وعدمه كما في المحكمات فلا يبعد ان يكون النزاع
فيه لا في العلم الكشفي الذي ينال من غير اختيار من العبد فافهم تنبيهات قالت الحنفية في التقسيم الناظر ان ظهر معناه فان لم يسق له

بالذات لا يكون مقصودا اصليا فهو الظاهر وان سيق له بالذات فان احتمل مع ذلك كالسوق التخصيص والتاويل فهو النص ويقال ايضا النص لكل
سمعي كتابا او سنة او اجماعا وقد يخص بالاولين وان لم يحتمل التخصيص والتاويل مع كونه مسبوقا بالذات فان احتمل النسخ فهو المفسر فهو ما لا شبهة
فيه ولهذا يحرم التفسير بالراي لان الراي لا يفيد القطع دون التاويل اي لا يحرم التاويل به ويقال المفسر ايضا لكل مبين قطعي وهذا يشمل المجمل
المبين به وبه اي بهذا الاصطلاح المبين بظني خبر واحد كان او قياسا او غيرهما من المظنونات مأول ذكره الامام فخر الاسلام فسر المأول بالمشترك
الذي يرجح احد معانيه بغالب الراي والظاهر انه اصطلاح آخر وقيل مراده رحمه الله تعالى المأول من المشترك وقيل بغالب الراي ما يفيد الظن ولو
خبرا والا يحتمل النسخ مع كونه مسوقا للمعنى غير محتمل التاويل فهو المحكم والمراد باحتمال النسخ المعتبر وجودا في المفسر وعدما في المحكم احتماله في زمن النبي صلى الله
عليه وسلم وبعده الكل محكم لغيره لان الناسخ لا يكون الا وحيا وقد انقطع احتماله بانقطاعه بعد خاتم المرسلين فالاقسام على ما ذكر متباينة لا يصدق احدها
على الآخر لكن لا يمتنع الاجتماع وجودا الا ان كل ظاهر معه نص اذ لا بد من المعنى المقصود بالذات ولا عكس كليا اي ليس كل نص معه ظاهر لاحتمال ان
لا يكون له معنى غير مقصود هذا ما عليه المتاخرون واما القدماء فلم يعتبروا التباين بل اخذوا في الظاهر مطلق الظهور سواء كان مع السوق ام لا وفي
النص مطلق السوق سواء يحتمل التاويل اولا وفي المفسر عدم احتمال التاويل والسكوت عن احتمال النسخ ثم حكم الكل وجوب العمل قطعا ويقينا لكن في
الاولين مع احتمال التاويل مرجوحا اشد المرجوحية او دونها وفي الاخيرين مع عدم احتمال الانصراف اصلا ولو مرجوحا وهو اليقين بالمعنى الاخص
وهو المراد في الاعتقاديات وما وقع من عبارات بعض المشايخ رحمهم الله تعالى ان النص والظاهر ظنيان في الدلالة والمفسر والمحكم قطعيان فمرادهم
الظن بالمعنى الاعم والقطع بالمعنى الاخص ثم المتأخر اي المتاخر اقوى من المتقدم وهو ظاهر من مفهوماتها فيقدم عند التعارض للاصل المجمع عليه من تقديم
الاقوى في العمل على الاضعف مثاله قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم فانه ظاهر في حل الزائد على الاربع لانها داخلة فيما وراء ذلكم اي المحرمات المذكورة سابقا ومسوق
لبيان حل ما وراء المحرمات المذكورة لا لحل العدد وبما قررنا اندفع ما قيل انه سيق لبيان الحل وليس ههنا غيره فصلح للسوق له وذلك لان المفهوم من الآية
امران حل كل واحدة واحدة من وراء المحرمات في الجملة وهو المقصود بالسوق وحل كل واحدة على كل حال مجتمعة كانت مع الاخرى او منفردة وهذا
مفهوم من الآية وليس السوق له فالآية ظاهرة فيه فقد يرد قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث ورباع سيق لبيان العدد وحرمة ما فوقه
وقد تعارضا فقدم الثاني الذي هو النص على الاول الذي هو ظاهر كذا قالوا وارد عليه ان الثاني لا يدل على حرمة الزائد على الاربع اذ لا
مفهوم للعدد عندنا فضلا عن كونه مسوقا له ولو سلم مفهوم العدد فالمنطوق قاض عليه والحق ان يقال ان الحكم الذي يكون مباحا اذا قيد بقيد
وامر به يكون مراعاة القيد واجبة فيحرم ذلك الفعل مع ترك القيد وقد صرح به صاحب الهداية في مواضع غير عديدة منها في باب الربوا والسرقة
ان حقيقة الامر للوجوب والفعل المتعلق به الامر لما كان مباحا انصرف الى قيد فيكون اتيان الفعل مع القيد واجبا وترك القيد اتيانه مجردا عن
القيد بل في ضمن قيد آخر حراما قطعا وههنا قد امر بنكاح مقيد بالعدد فيكون مراعاته واجبة ويحرم الزيادة عليه والنص سيق لهذا الايجاب لان
نفس الحل لكونه ظاهرا في الدين لا يصلح للمقصودية وايضا انه عدول من الحقيقة من غير قرينة وباعث مع ان شان النزول ايضا يقتضي ان سوقها لايجاب
العدد كما لا يخفى على متتبع كتب التفسير وهو مراد من قال ان بيان العدد لا يتم الا بان يكون الزيادة منفية فافهم وان خفي مراده معطوف على قوله
ان ظهر فما يكون خفاؤه لعارض غير الصيغة فهو الخفي وهو اقل خفاء كالظاهر اقل ظهورا وقد يجتمعان فيما اذا كان المدلول ظاهرا ويكون الخفاء
في بعض افراده كالسارق ظاهر في مفهومه الشرعي بل اللغوي فان السرقة لغة وشرعا اخذ مال الغير خفية من حرز خفي في الطرار والنباش للاختصاص
اي لاختصاص كل باسم غير اسم السارق فيهما فيختفي الحكم لكن بتأمل ما يظهر ان في الاول زيادة في السرقة لانه يأخذ مع حضور المالك

نحوا شد فيجب الحد وهو القطع وليظهر ان في الثاني نقصانا في السرقة لان الاختفاء لا يكون من الميت فلا يجب الحد واعترض ولا بان اختصاص بعض الانواع
بالاسم لا يورث اختفاء في اطلاق الجنس فان اختصاص الحجر والشجر باسم لا يورث اختفاء في اطلاق الجسم وهذا ثانيا بانه هل هما من افراد السارق ام لا على الاول يجب الحد قطعيا كان ام لا
وعلى الثاني لا يجب الحد والاختفاء والحق في تحقيق المقام ان يقال ان معنى السرقة معلوم ويزعم في بادي الراي ان الطرار والنباش من افراد
حقيقة ثم اختصاص كل منهما باسم خاص يورث الشبهة فيه بل يوجب ان يكونا غير السارق فاذا تامل علم ان الطرار من الافراد الكاملة للسارق لوجود
السرقة فيه على الكمال واختصاصه كاختصاص بعض انواع الجنس بالاسم فوجب الحد لعموم السارق اياه عبارة او النباش لما علم عدم وجود معنى
السرقة فيه لعدم الحرز وعدم وجود الخفية وعدم الملك التام لان المالك للكفن الميت وملكه ضعيف لا اعتداد به فلم يدخل في عموم السارق فلا يجب
الحد لعدم الدليل والمراد بالخفاء في التعريف هو الخفاء في بعض الافراد لعروض عارض فالحاصل انه انما حد الطرار لكونه سارقا حقيقة ولم يحد النباش
لكونه غير سارق حقيقة فلم تتناوله الآية الا انه لم يتامل واعلم ان الامام فخر الاسلام بعدما تبين ان النباش لا ياخذ من مال حافظ ولا مالك خطر قال
وهذا الذي دل عليه اسم النباش في غاية القصور والهوان والتعدية بمثله في الحدود خاصة باطلة وقال بعدما تبين فضل الخيانة في الطرار
وهذه المسارقة في الكمال لتعدية الحدود في مثله في نهاية الصحة والاستقامة فقال صاحب الكشف لم يرد بالتعدية ما هو المتبادر وهو اطراد حكم الاصل
في الفرع بالقياس بل اراد بالتعدية اطراد الحكم بالدلالة فان ثبوت الحكم في الطرار بالدلالة ولا يستقيم هذه الدلالة في النباش لضعف المناط وتبعه
صاحب التحرير وليس الامر كما ظنه هذا الحبر فانه قد اثبت هذا الامام وجود مفهوم السرقة في الطرار على الكمال وهذا يوجب تناول الصيغة عبارة فلا وجه للدلالة
مع ان ضعف المناط ايضا لا يوجب انتفاء الدلالة في النباش بل الحق ان مراد هذا الامام بالتعدية المعنى اللغوي وهو اطراد الحكم ومقصوده انه لما وجد
الاخذ خفية في الطرار على الكمال اطرد حكم السارق وتعدى اليه وثبت فيه عبارة وهذا في غاية الحسن والاستقامة واما النباش فلما لم يوجد فيه على
الكمال بجميع قيوداته من الحرز وكون الماخوذ ذا خطر لم يتناوله اسم السارق فالتعدية اي سراية الحكم اليه في غاية الضعف لعدم ولالة العبارة دليل عليه
الا كما تعدى حكم الانسان في الفرس لوجود الحيوانية فافهم والجواب عن الاول انه فرق بين الاختصاص الذي فيهما واختصاص انواع جنس واحد
فان الاختصاص فيهما بحيث يطلق كل منهما في مقابلة السارق حتى يقال هذا طرار وهذا سارق او نباش فعلم بالتامل ان معنى المثال المضروب انه
ليس سارق ضعيفا بل قويا وانه من افراده بخلاف انواع الجنس فانه لا يطلق في مقابلة الجنس اصلا والمورث للشبهة هو الاختصاص الاول وليت
هذا هذا غاية الكلام في هذا المقام احفظه فانه دقيق هذا اي عدم وجوب الحد على النباش عند الامام ابي حنيفة والامام محمد خلافا لابي يوسف والائمة
الثلاثة مالك والشافعي واحمد رضوان الله تعالى عليهم وهم ظنوا ان النباش داخل في عموم السارق واعتبروا القبر حرزا وقول ابي حنيفة رحمه الله
قول ابن عباس وفي فتح القدير روى ابن ابي شيبة عن الزهري قال اخذ نباش في زمن معاوية وكان مروان على المدينة فسال من بحضرته
من الصحابة والفقهاء فاجمع رايهم على ان يضرب ويطاف وعلم من هذا ان غير ابن عباس ايضا من الصحابة الكثيرين مذهبهم كمذهبنا والثوري
والاوزاعي ومكحول والزهري كلهم من التابعين وقولهم مذهب امير المومنين عمر رضوان الله تعالى عليهم عبد الله بن مسعود وام المومنين عائشة رضوان الله تعالى عليهم
والحسن من التابعين وابي ثور من تبع التابعين كذا في التيسير واما الصيغة عطف على قوله العام جزئي مادان يكون خفاء لا لاجل الصيغة بان يكون الصيغة محتملة لمعان كثيرة فان
ان يدرك المراد بالعقل بملاحظة السياق والسياق وغير ذلك من القرائن فهو المشكل كما في شيتم في قوله تعالى نساؤكم حرث لكم فاتوا حرثكم انى
شئتم لاستعماله كاين تارة فلو حمل عليه كان المعنى فاتوا في اي موضع شئتم من نسائكم فيتناول الموضع المكروه ايضا واستعماله لكيف تارة
اخرى فيكون المعنى فاتوهن باي كيفية شئتم من القعود والقيام والاضطجاع وغير ذلك لكن الملتصق به هو الفعل المعتاد فيظهر ان ترتيبه الحرث الحرث

في السياق وتحريم الاذى المذكور في آية المحيض ان المراد الثاني اما دلالة القرينة الاولى فلان الموضع المكروه لا يطلب منه الولد واما دلالة الثانية فلان الاذى يوجد في الموضع المكروه ايضا فان قلت الاذى هو النجاسة كما انه يوجد في الموضع المكروه يوجد في الموضع المعتاد ايضا فلا يراد مطلقه بل اذى مخصوص بالحيض وهو لا يوجد في الموضع المكروه فلا دلالة للاذى قلت المراد بالاذى النجاسة التي تتنفر عنها الطبائع السليمة كالدم والغائط ولا شك ان كليهما مما تتقذره الطبائع السليمة هذا او لا يدرك المراد بالعقل بل بالنقل عن المجمل فهو المجمل كالمشترك تعذر ترجيحه لعدم قرينة معينة للمراد كالوصية لمواليه وله موال اعلون وهم المعتقون بالكسر واسفلون وهم المعتقون بالفتح ولا يتبين المراد الا ببيان الموصي ولذا يبطل لو مات من غير بيان ومنه الاسماء الشرعية كالصلوة فانا نعلم قطعا ان لغويها وهو الدعاء غير مراد فلا بد من معنى آخر شرعي وهو غير مدرك الا ببيان من الشارع والربوا هي لغة الزيادة ولا شك ان ليس كل زيادة محرمة بل زيادة مخصوصة في الشرع وهي غير معلومة الا ببيان منه او لا يدرك المراد اصلا لا بالعقل ولا بالنقل بل ان علم علم بمشاهدة موهوبة منه تعالى كالحروف في اوائل السورة واليد المذكور في قوله تعالى يد الله فوق ايديهم والعين في قوله تعالى ولتصنع على عيني والنزول كما ورد في السنة الصحيحة ينزل ربنا كل ليلة الى السماء الدنيا الى غير ذلك نحو الرحمن على العرش استوى واعلم ان مذهب السلف في امثال هذه الآيات والاحاديث ان يؤمن بها ولا يسأل عن كيفيتها ولذا قال الامام مالك الايمان بها واجب والسؤال عنها حرام وليس قط لهم ان الحكم المقصود منها مجمل فمن الضروريات ان المقصود من يد الله فوق ايديهم الغلبة وكذا من الاستواء ومن النزول الرحمة لكن الاجمال انما هو في اثبات هذه الصفات والمتأخرون اولوا تلك النصوص كلهم ونسبهم بعض الصوفية الى انهم ممن آمن ببعض وكفر ببعض هذا وقالت الشافعية الظاهر الدال على المعنى ظنا اي دلالة ظنية والنص الدال عليه قطعا اي دلالة قطعية والمأول المصروف عن الظاهر من المتبادر والمفسر الذي فسر لاجل الاحتمال والمستغنى عن التفسير وبالجملة ما كان قطعي المراد بنفس الدلالة او بالتفسير والمحكم المتضح المعنى نصا كان او ظاهرا ايضا فيتناول الاقسام الاربعة المذكورة في تقسيمنا والمتشابه غيره فيتناول اقسام الخفاء والمبين والمجمل يراد فهما المبين للمحكم والمجمل للمتشابه كذا قيل ولبعضهم اصطلاحات اخر وبابه الاصطلاح هو البيان وهذا الاصطلاح متفق فيما بيننا وبينهم وههنا فصول ثلثة للتأويل والاجمال والبيان

الفصل الاول التأويل منه قريب الى الفهم فيترجح المرجوح بمرجح ما وهو القرينة ومنه بعيد عن الفهم فلا يصار اليه الا بباعث قوي فيترجح به فينساق الى الذهن قوله الشافعية مثلثو القسمة وقالوا التأويل قريب وبعيد ومتعذر لا يقبل والخفي ما فيه من هذه الاقسام والانسان الى الدليل المراد كالنقش المنقوش على اللوح ثم ذكر الشافعية منه تأويلات للحنفية منها قولهم في قوله عليه وعلى آله الصلوة والسلام واصحابه في كتاب عمرو بن حزم في اربعين شاة شاة اي قيمتها مقولة للقول فاما بارادة القيمة من لفظ الشاة او التقدير في نظم الكلام وهذا التأويل بعيد اذ يلزم ان لا يجب الشاة بل القيمة فيجب ان لا يكون مجزية لو اداها وما قالوا في التعليل ان الزكوة لدفع حاجة المحتاج ودفع الحاجة في القيمة اشد فغير صحيح لانه معنى مستنبط من اصل يبطل اياه وكل معنى استنبط من اصل فابطله باطل كذا في الشرح المختصر والحق انه ليس تأويلا وان مرادهم ان وجوب الشاة يتضمن جواز بدلها في الاداء لان المنظور في الزكوة المالية دون الصورة لانها لرفع حاجات الفقراء والقيمة ادفى به وقد دل على ذلك اي على جواز الاتيان باداء القيمة بدلا عنها وان المنظور في ايجابها المالية نص معاذ رضي الله عنه كما علقه البخاري وتعليقاته صحيحة مسندة وفي بعض شروح التحرير وصله يحيى بن آدم ائتوني بخميس وهو ثوب طوله خمسة اذرع او لبيس وهو الثوب الملبوس مكان الذرة والشعير الواجبين فهذا اهون عليكم وخير لاصحاب رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم بالمدينة لان الثياب في ديارهم كثيرة وفي المدينة اقل والاشتغال للصحابة رضوان الله عليهم بالعبادة والاعراض عن اعراض الدنيا

فلا يجدون ثيابا وهم كانوا في رخوة ومتمولين فاعطاء الثياب اهون عليهم بايقع ورد في كتاب خليفة رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم
الصديق الاكبر رضوان الله تعالى على ما رواه البخاري من بلغت عنده صدقة الجذعة وليس عنده جذعة وعنده حقة فانها يؤخذ منه الحقة ويؤخذ
معها شاتين ان استيسرتا او عشرين درهما ومن بلغت عنده صدقة الحقة وليس عنده الحقة وعنده الجذعة فانها تقبل منه الجذعة فيعطيه المصدق
عشرين درهما ومن بلغت عنده صدقة بنت لبون وليست عنده بنت لبون وعنده بنت مخاض فانها تقبل منه بنت مخاض ويعطي معها عشرين درهما او شاتان
وفي مبدء هذا الكتاب هذه فريضة الصدقة التي فرضها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فاذن ظهر من هذا ان ذكر الشاة لتعيين مالية الواجب فلا
لان الواجب صورة الشاة فلاح ان هذا استنباط للمناط وليس بتاويل فان الشاة على معناه وذكرها لانها معيار معرفة الواجب فعده منه خروج
عن المقام بل الايراد لا يتوجه الا اذا كره ان استنباط العلة المبطلة للنص لا يجوز والعذر عنه ما بينا ان تغيير المنصوص ليس لاستنباط بل بدلائل اخر
ومن تامل فيها فلنا علم انه خارج عما يورد انه التي لفظ الشاة على معناه في الواجب ولا يجزي القيمة وان اريد به القيمة فهو تاويل نعم انه تاويل لكن
فليس ببعيد وذلك لان الشاة على معناها ولا يلزم منه عدم اجزاء القيمة فانها لم يذكر لكونها هي الواجب بل لكونها معيار الواجب والتقدير فالواجب
حقيقة هذا القدر من المالية وهو المجزي فافهم واورد في شرح الشرح ان عدم وجوب الشاة بعينها لا يستلزم عدم اجزائها فان الواجب يتأدى عند
الاتيان بها وهو ظاهر كما ان عدم وجوب هذا الشاة لا يوجب عدم اجزائها وما قيل في حواشي ميرزاجان ان هذا ليس بشيء لانه اذا كان قيمة الشاة
واجبة فالاصل ان لا يجزي بدله الا بدليل من خارج ولا يهتدي الى الابدال الراي ولم يوجد نص البدلية في زعمه والا فالنص قد تقدم فاقول منه
مندفع لان المراد في تاويل الحنفية بالقيمة المالية اي مالية الشاة وهي امر موجودة فيها فاعطاؤها اعطاء المالية فيجزي تامل واحفظ فانه حق
صراح ظاهر جدا ومشايخنا الكرام ذكروا وجها آخر هو ان الله تعالى وعد ارزاق العبيد كلهم ثم اعطى الاغنياء من المال ولم يجز في حق الفقراء ثم
اوجب في اموالهم حقا لنفسه ثم احال رزقهم عليهم من ماله فقد انجز الوعد والرزق انواع مختلفة من الاكل والشرب واللبس وغيرها ولا يفيها نوع واحد
من المال فعلم انه يجوز الاستبدال فليس التغيير بالتعليل بل بهذه الاشارة والتعليل مصاحب معه كذا قالوا وفيه نظر اما اولا فلانا لا نسلم ان ايجاب الزكوة
انجاز للوعد بايصال الرزق بل انجز الوعد بانحاء اخرى كالاهتداء الى التجارة والمزارعة وغيرها والقاءه في قلب الاغنياء ان يعطوه ما يكفيه بل اكثر
وغير ذلك واما ثانيا فلانا سلمنا ان الايجاب انجاز الوعد لكن اوجب الزكوة من اموال كثيرة كالحيوانات والذهب والفضة والحبوب والثمار
والكل واف بانواع الرزق فلا يكون اذن بالاستبدال ولا يدل على ان الصورة غير مراعى في نظر الشارع واما ثالثا فلانا سلمنا ذلك لكن يجوز ان
يكون الواجب هو الشاة صورة وهي كافية لانواع الرزق بان يتجر فيها فيبيع ويشتري طعاما او كسوة او غيرهما فلا يكون الانجاز بهذا الايجاب
اذنا للمزكي بالاستبدال بل للفقير ولا نزاع فيه وغاية ما يقال ان الله تعالى قد وعد ايصال الرزق والله تعالى منجز وعده فالرزق من اي
موضع يحصل فهو منه تعالى انجازا للوعد ولما اوجب للفقير من مال نفسه واوصله اليه علم ان هذا من جملة انجاز الوعد لان الانجاز منحصر فيه فاندفع
الاول والصورة غير كافية في الرزق الموجود لان من جملته الثياب ولم يوجب صريحا في الاصل لزم جواز الاستبدال بالثياب ونحوها وح اندفع
الثاني ثم ان المتبادر من الحوالة على احد من خزانته الحيل لصرفها الى حوائجه شيئا منه قضاء تلك الحوائج بذلك القدر من المال سواء كان باداء
تلك ذلك بصورته او باداء مال آخر بقدره فعلم ان المقصود من ايجاب الزكوة ايجاب هذا القدر وتخصيص الشاة والحبوب والثمار والحجرين بالذكر انما
هو لكونها اهون على اصحابها وح اندفع الثالث وهذا غاية ما يقال في هذا المقام وتامل فيه ثم ههنا اشكال رابع هو ان دلالة آية الرزق على
كون الايجاب انجازا ثم على جواز الاستبدال بعلاقة اللزوم بعد تسليمهما من قبيل الالتزامية البتة ودلالة الحديث على وجوب الشاة عبارة والاشا

لا تصلح مغيرة للعبارة كيف وفيه صرف الاقوى الاجل الاضعف وذلك مما لا يجوز اصلا والثانية في الجواب ان الصرف لاجل ان هذا قرينة على جواز الاستبدال
عرفا فالمغير هو المرشد الاجل دفع التعارض بين الاشارة والعبارة حتى يقال العبارة متقدمة على الاشارة عند التعارض كما مر وفرق بين التغيرين فليحفظ
بالتامل ليصادق هذا غاية الكلام وتامل فيه ثم بعد في الكلام كلام لان التقرير المذكور في المتن وهذا يفيد ان ان المقصود من الحديث ايجاب مالية الشاة
فلا ينبغي للتعليل بدفع الحاجة لان استنباط العلة عند تلك ليس الا للقياس ولا يجوز التعليل بالعلة القاصرة وح لا يتجه الجواب بان فائدة التعليل غير منحصرة في
القياس وفصله مطلع الاسرار الالهية ان المراد في الحديث اما ايجاب الشاة بصورتها او ماليتها فاما ان تكون الشاة مجازا عن ماليتها او على الحقيقة ويكون
ذكرها التقدير الواجب وعلى الاول يلزم انتساخ هذا الحديث بهذه الاشارة او باثر معاذ ويا روى في كتاب الخليفة الحق الصديق الاكبر رضي الله
تعالى عنه فلا يصح تعليله كما سيجيء ان تعليل المنسوخ لا يجوز وايضا ان العلماء سلفا وخلفا استدلوا بهذا الحديث فلا نسخ وعلى الاخيرين فلا فائدة في التعليل
بل لا يصح والذي يظهر لهذا العبد في التفصي عنه ان الشاة على الحقيقة وقد علم جواز الاستبدال بهذه الاشارة وبالحجج السابقة فعلم ان الحكم معلل بدفع الحاجة
ليظهر ان الواجب ما يكفي لدفع الحاجة وهو مالية الشاة مثلا وذكرها ليكون معيار المعرفة الواجب ففائدة التعليل تعدية الحكم الى نظائرها في المالية و
تعيين الواجب لا جواز الاستبدال فقط الذي يفيده هذه الاشارة وغيرها من الحجج ولو تنزلنا قلنا قد علم من حديث معاذ ان المقصود دفع الحاجة فانه
قال ائتوني بخميس او لبيس ... خير لاصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم والعلة المنصوصة لا يجب فيه التعدية فافهم ومنها قولهم في قوله تعالى في كفارة الظهار فمن لم
يستطع فاطعام ستين مسكينا اطعام طعام ستين تقوله للقول اذ حاجة واحد في ستين يوما كحاجة ستين مسكينا والمقصود في الكفارة المالية دفع حاجة هذا
المبلغ كما في سائر العبادات المالية فيجزي اطعام مسكين واحد في ستين يوما كما يجزي اطعام ستين مسكينا في يوم فالمقصود من الاية اطعام هذا القدر
من الطعام ووجه البعد ان هذا صرف عن الظاهر من غير حجة فان ما ذكر لا يصلح مغير النص مع امكان قصد اطعام الستين لفضل الجماعة وبركتهم
وتظافر قلوبهم يعني مع ان هذا القياس غير صحيح في نفسه لوجود الفارق او لمنع العلة مستندا بان بركة الجماعة ونشاط قلوبهم علة للكفارة الذنب
او شرط فيها فلا يلزم كفاية الواحد في ستين يوما والحق ان هذا ليس من التاويل لان لفظ ستين مسكينا على معناه بل انه قياس الواحد في ستين
من الايام على الستين من المساكين لظهور ان المناط دفع هذا المبلغ من الحاجات كما قررنا وما قالوا ان في الاصل فضل الجماعة فجوابه ان غاية ما يلزم
منه ... ان مناط الاصل قوي ووجود الاولوية بوجه ما في الاصل لا يمنع التعدي للحكم الى الفرع كما سيجيء ان شاء الله تعالى فذكر ستين مسكينا لكون
دفع حاجتهم ... الواجب وهو القدر الصالح لهذا كما مر في الشاة فعد هذا من التاويلات خروج عن المقام ثم يبقى ههنا ايرادان الاول ان فضل الجماعة
... علة عندهم كما قررنا فلا يتوجه الجواب بعدم منع الاولوية القياس والثاني ان ظاهر الاية وجوب اطعام
ستين مسكينا وهذا التعليل مغير له وسيجيء في بحث القياس ان تغيير النص لا يناقض الاصل مما لا يجوز بالتعليل وان قيل بالتاويل بارادة
... او كما فهو اذن من المقام لانه من غير دليل فتامل ومنها حمل قوله صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم ايما امراة نكحت نفسها
من غير اذن وليها فنكاحها باطل على الصغيرة والامة والمكاتبة والمعتوهة وهذا التاويل في الامة فقط غير صحيح لان نكاح الامة ليس باطلا
بل ... موقوف على اجازة الولي او يؤول الى البطلان غالبا لاعتراض الولي ولعل المراد بالاول الى البطلان اعم من البطلان في نفسه في الحال والمال
... المعتوهة مبطل في الحال ثم ان اعتراض الولي انما يصح اذا زوجت غير كفو مطلقا ولذا قيد بقوله غالبا يعني ان المراة ناقصة العقل لا تهتدي
الى مصالحها فيقع تزوجها غالبا من غير كفو رغبة في المال فيبطل باعتراض الولي والحق في التاويل ان يقال المراد من الولي من له ولاية الانكاح على
الكمال من غير انتظار الى رضاء المراة فالمعنى اي امراة ذات ولي نكحت من غير اذن فنكاحها باطل لعدم الاذن فخرجت البالغة اذ ليس لها ولي

كذلك عندنا وان زعم الخصم ونكاح الصغيرة والامة ايضا باطلان لعدم الاذن فانه موقوف عليه ونكاح المعتوهة لا اعتداد به من دون اذن
الولى وبعل هذا هو المراد المخصص وهذا غير بعيد عن الفهم فان المتبادر فى العرف من هذه العبارة المراة التى هى ذات ولى قطعا والافاذن اى معتبر والارادة
الكامل من المطلق شايعة والحكم المعلق بوصف يشعر علية ذلك الوصف فالعد من التاويلات البعيدة خروج عن المقام نعم بقى النزاع فى ان البكر البالغة
هل هى ذات ولى كامل ام لا وهو شئ آخر والقياس الذى يذكر لاثبات انها ليست منها ثم الشافعية ايضا يلزم التخصيص بالبكر لان الثيبة يجوز نكاحها اذا زوجها
وكيلها اذ نهاها من دون اذن الولى فافهم وانما التزموا التاويل لانها مالكة لبضعها فلها التصرف كيف شاءت فكان نكاحها كبيع سلعة فانه يجوز لها فان قلت
اذا كان النكاح كبيع سلعة فينبغى ان لا يكون للولى الاعتراض قال واعتراض الولى ليس لقصور ملكها للبضع بل لدفع نقيصة لو كانت و النقيصة فيما
اذا زوجت بغير الكفو مع ان منع استقلالها مطلقا سواء كان كفوا او غير كفو ما يليق بمحاسن العادات فان الاليق ان لا تدخى عند هن فى هذا الامر فالتاويل
فى النص اخراج له عما هو الاولى والجواب ان الحديث ضعيف فلا يصح الاحتجاج به فالتاويل تنزل اذ لا حاجة اليه فذلك الضعف لما صح من انكار الزهرى
روايته كذا فى التحرير اعلم ان ههنا حديثين مرويين احدهما ما ذكر والثانى لا نكاح الا بولى وشاهدى عدل فالحديث الاول رواه ابن جريج عن سليمان
ابن موسى عن الزهرى عن عروة عن ام المؤمنين عائشة الصديقة قال ابن عدى فى الكامل فى ترجمة سليمان بن موسى حيث قال قال ابن
جريج فلقيت الزهرى فسألته عن هذا الحديث فلم يعرفه فقلت له ان سليمان ابن موسى حدثنا به عنك فاثنى الزهرى على سليمان خيرا فقال اخشى
ان يكون وهم على وهذا اللفظ فى عرف اهل هذا الفن يستعمل فى التكذيب والانكار كذا فى فتح القدير والحديث الثانى رواه ابو داؤد والترمذى وابن
ماجة وقال الترمذى اسرائيل وشريك وجماعة اخرى سماهم رووه عن ابى اسحاق عن ابى بردة عن ابى موسى الاشعرى عن النبى صلى الله عليه
وآله واصحابه وسلم وروى شعبة وسفيان الثورى عن يونس بن ابى اسحاق عن ابى اسحاق عن ابى بردة عن النبى صلى الله عليه وسلم كذا فى
فتح القدير ايضا فليس فى الحديث الثانى سقم الا الاضطراب فى الارسال والاسناد وهو ليس سقما عندنا وفى التحرير قال بعدما بين سقم الرواية الاولى
المذكورة فى الاعتراض وايداء معارض اقوى منه قال واما الحمل على الامة وما ذكر فانما هو فى لا نكاح الا بولى يعنى ان الحنفية لم يأولوا ولم يخصصوا الحديث
المذكور فى الاعتراض لكونه سقيما ومعارضا بالاقوى دائما اولوا هذا الحديث واذا تاملت فيما تلونا علمت ما فى نسبة التنزل الى التحرير اعطاء والله اعلم
ولو سلم عدم ضعفه فعلوا بما هو اصح منه وقد جاء من رواية مسلم الايم احق بنفسها من وليها وهى اى الايم من لا زوج لها بكرا كانت او ثيبا وليس
للولى فى نفسها حق سوى التزويج فهى احق به منه اى من الولى فينفذ نكاحها من غير اذن الولى هذا وقد يقال الحق الذى فيه المراة احق
يجوز ان يكون الرضا بالتزوج وهذا ينافى قول الشافعية فانهم يرون الاجبار على البكر البالغة فى التزوج وبعض الشافعية يخصصونه بغير
البكر فيرد عليهم اعتراض التاويل البعيد فتقرى ويؤيد ذلك بقوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره لاسناد النكاح الى المراة والقول بان جهة الاسناد
وجود الاذن منه والرضا به ارتكاب للتجوز من غير دليل وارتكابه ليس اولى من ارتكابه فى الحديث المذكور فاذا صحت مباشرتها للتزوج بحديث
مسلم واشارة قوله تعالى فلابد اما التخصيص بالامة والصغيرة ونظائرها وتخصيص العام ليس من الاحتمالات البعيدة فانه شائع ذائع وقد عرفت
ان هذا التخصيص فقط غير واف واما التاويل بالاول الى البطلان وهو ايضا شائع والحق التاويل الذى ذكرنا وقال مطلع الاسرار الالهية قدس
سره ان معنى الحديث الثانى ان لا نكاح لمن عليه الولاية الا بولى للنكاح وهو اعم من المراة الناكحة ووليها ولا تاويل ثم انه لابد للشافعية
من تخصيصه بنكاح المراة ثم البكر منها فيلزم المحذور فتقرى على ان مفهوم المخالف صحة نكاحها باذن وليها وانتم لا تقولون به فان النكاح عندكم
لا ينعقد بعبارات النساء وقد يقال ان قيد من غير اذن لولى خرج مخرج العادة فان العادة ان لا تنكح المراة نفسها الا اذا لم يأذن الولى ولك ان تقول ان

سنطوق الاستثناء في حديث لا نكاح الا بولي جواز نكاح المرأة عند حضرة الولي وانه مع انهم لا يقولون به ولو تنزلنا وسلمنا ان الحديث صحيح فهما
خاليان عن المعارض فمن اين يثبتون النكاح بعبارات النساء وانما اللازم منه الاذن فقط به ومنها حملهم قوله صلى الله عليه وآله وسلم لا صيام لمن لم يبيت
الصيام من الليل رواه الترمذي وابو داود والتبييت النية من الليل على القضاء والنذر المطلق والكفارة فلا يجوزون فيه النية الا من الليل
بخلاف صيام شهر رمضان والنفل فانه يجوز فيها النية الى نصف النهار فجعلوا الحديث كاللغز الذي لا يفهم الا بصعوبة شديدة وان كان التاويل
لا بد لينبغي نفي الفضيلة تاويلا لانه اقرب ويفهم في العرف ايضا وهذا بعد عدم الاطلاع يقينا فان مشائخنا يأولون نفي الصيام بنفي الكمال او لانهم يتنزلون
عنه فيتأولون بالتخصيص في العام والجواب ان المعارض صح في النفل عن ام المؤمنين عائشة رضي الله عنها قالت دخل على النبي صلى الله عليه وسلم
ذات يوم فقال هل عندكم شيء فقلنا لا فقال فاني اذا صائم ثم اتانا يوما آخر فقلنا يا رسول الله اهدي الينا حيس فقال ارنيه فلقد اصبحت صائما فاكل
رواه مسلم فهذا صريح في النية في النهار في النفل وهذا انما يتم لو كان الصوم غير متجزئ ولم يكن صوم بعض النهار عبادة كما نقل صاحب الهداية عن
الامام الشافعي رحمه الله ان صوم بعض النهار صوم لكن شرطه الامساك من الفجر ففيه للمناقشة مجال فان المتادي في النفل بالنهار صائم بعض اليوم
من حين وجود النية لا من الابتداء فيكون تقدم النية على الصوم شرطا في كل صيام لكن الامر غير خفي على من له ادنى دراية فانه نصب الشرع
ولا بد له من دليل فافهم وان المعارض صح في شهر رمضان حيث قال بعد الشهادة بالرؤية للهلال وفي يوم عاشوراء حين كان صومه واجبا
قبل افتراض صيام شهر رمضان ومن لم يكن اكل فليصم اما الاول فقد ذكر في الهداية ان بعدما شهد الاعرابي برؤية الهلال قال صلى الله
عليه وآله وسلم الا من اكل فلا يأكلن بقية يومه ومن لم يأكل فليصم وهو نص في جواز النية بالنهار لكن قال في فتح القدير هذا مستغرب وما في
سنن الدارقطني فهو انه شهد الاعرابي بالليل فامرنا بالصوم في الغد وهذه واقعة اخرى لا يصلح دليلا لما نحن في صدده واما الثاني فقد روى
الشيخان عن سلمة بن الاكوع انه صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم امر رجلا من اسلم ان اذن في الناس ان من اكل فليصم بقية يومه ومن
لم يأكل فليصم فان اليوم يوم عاشوراء وهذا يدل دلالة واضحة على ان صوم عاشوراء كان واجبا لان الامر للوجوب وان الصوم الواجب يتادى
بنية في النهار ولا يلزم منه توقف الامساك من الفجر فان نوى يقع عبادة وصوما والاول الذي هو نص على كون هذا الصوم واجبا ما روى الشيخان
عن ام المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله عنها قالت كان يوم عاشوراء يصومه قريش في الجاهلية وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم
يصومه فلما قدم المدينة صامه وامر بصيامه فلما فرض رمضان قال من شاء صامه ومن شاء تركه واذا وعيت ما تلونا عليك ظهر لك ان منع
ابن الجوزي وجوب هذا الصوم ليس في محله واذا ثبت صحة النية في النهار في صوم عاشوراء او شهر رمضان لزم في النذر المعين لانه واجب
معين والواجبات المعينة لا فرق فيها فلم يبق الا غير المعين من الواجب كالنذر المطلق والكفارة والقضاء فان اليوم لم يتعين لهذه الصيام
فلا يتوقف الامساك في اول اليوم الا على نية ما عين له وهو النفل فقلنا بالادلة جميعا بقدر الامكان فاولوه بان لا فضيلة لمن لم يبيت الصيام
من الليل بان لا صيام لمن لم ينو ان يكون صوما من الليل وان كان النية بالنهار وخصصوا بعد التنزل العام بهذه الصيام والتخصيص ليس
من التاويلات البعيدة وهو اولى من اهدار البعض مطلقا كما فعل هؤلاء ثم حديث لا صوم لمن لم يبيت الصيام ويروى لمن لم يجمع الصيام
ويروى لمن لم يفرض الصيام من الليل مختلف في الرفع والوصل والصحة والضعف اما الاول فلانه روي موقوفا على كلام ابن عمر وام المؤمنين
عائشة الصديقة وحفصة رضي الله عنهما ورفعه عبد الله بن ابي بكر عن الزهري رفعه عن ام المؤمنين حفصة رضي الله عنها واما الثاني فلانه قال
الدارقطني تفرد به عبد الله بن عباد عن المفضل بهذا الاسناد كلهم ثقات ونظر فيه البيهقي بان عبد الله بن عباد غير مشهور ويحيى بن ايوب

ليس بالقوي وهو من رجاله وقال عبد الله بن عباد البصري يقلب الاخبار وقال روى عنه روح بن الفرج نسخة موضوعة فالله ومشائخنا
الكرام حيث قدموا حديث صوم عاشوراء الصحيح المتفق على الصحة وعملوا بعبارته ودلالته وعملوا بهذا المختلف فيه فافهم القياس ههنا ينبغي ان ينظر فيهم
وههنا تحمل قوله تعالى ولذي القربى في كريمة واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل
على الفقراء منهم لان المقصود سد خلة المحتاج ودليل الحال مع ان القرابة ربما تجعل سببا للاستحقاق مع الغنى تشريفا للنبي صلى الله عليه وآله وصحبه
وسلم فهذه العلة ملائمة بعموم الحكم وقد تركوا هذا ولو العلة محتملة واجيب بان ذلك ليس لما ذكرتم من العلة بل بقوله صلى الله عليه وعلى آله وصحبه
وسلم يا بني هاشم ان الله كره لكم اوساخ الناس وهي الزكوة وعوضكم عنها خمس الخمس والمعوض عنه للفقير فكذا العوض فوجب التخصيص قال الشيخ
ابن الهمام في فتح القدير لم يوجد لفظ العوض في كتب الحديث لكن الامر سهل لان ابن ابي حاتم رواه عن ابن عباس قال رغبت لكم عن غسالة
الايدي لان لكم من خمس الخمس ما يغنيكم او يكفيكم وفيه اشارة الى العوضية وقد ورد نص من امير المؤمنين على رضي الله عنه موقوفا في العوضية لكن
يرد عليه ان العوضية ان دل فانما يدل على الاختصاص بالفقراء بالاشارة دون العبارة فلا يكون معارضا للنص القرآني فلا يصلح مخصصا
مع ان هذا خبر الواحد وقد اصررتم على عدم جواز تخصيص عام الكتاب به فان هذا لم يخص بقاطع اصلا ولا يبعد ان يقال في دفع الثاني ان ذوي
القربى عام مخصوص لانه اخرج منه بنو نوفل وبنو عبد شمس مع دخول بني المطلب وهم وهؤلاء في القرابة سواء ثم فيه اشكال آخر ذكره الشيخ ابن
الهمام في فتح القدير هو ان هذا لو تم لدل على ان استحقاق خمس الخمس للفقراء منهم مع ان رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم
كان يعطي العباس ابن عبد المطلب وهو لم يكن هو فقيرا قط وقد صح عن الخلفاء الراشدين رضوان الله تعالى عليهم انهم لم يعطوا ذوي القربى
من الصدقات اي الاخماس لا الزكوة سماها صدقة لانه من مال الله تعالى لانهم صاروا اغنياء فلذلك لم يبقوا مصارف روى الامام ابو يوسف عن
الكلبي عن ابي صالح عن ابن عباس ان الخمس كان يقسم على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم على خمسة اسهم لله وللرسول سهم ولذي
القربى سهم ولليتامى سهم وللمساكين سهم ولابن السبيل سهم ثم قسم ابو بكر وعمر وعثمان وعلى على ثلثة اسهم سهم لليتامى وسهم للمساكين وسهم لابن السبيل
لكن الكلبي ضعيف عند اهل الحديث لكن الامر سهل لانه اعتضد بما رواه الطحاوي رحمه الله عن محمد بن اسحاق قال سالت ابا جعفر يعني محمد بن علي
فقلت ارايت على ابن ابي طالب حين ولي العراق وما ولي من امر الناس كيف صنع في سهم ذوي القربى فقال سلك به والله سبيل ابي بكر
وعمر قلت كيف وانتم تقولون ما تقولون فقال والله ما كان اهله يصدرون الا عن رايه فقلت فما منعه قال كره والله ان يدعى بغير سيرة
ابي بكر وعمر قال الشيخ ابن الهمام في فتح القدير فعلم من هذا ان الخلفاء الراشدين لم يعطوا والصحابة كلهم حاضرون ولم ينكر عليهم احد فصار
اجماعا قال وانما قال الشافعي ما قال لانه يزعم ان اهل البيت لم يوافقوه فلم يكن اجماعا واجاب عنه بان امير المؤمنين عليا ابعد من ان
يحكم بما يراه باطلا كيف وفيه منع المستحق عن حقه وهو برئ عن هذا ولو كان السبب هذا لم يخالف في بيع امهات الاولاد فعلم ان هذا من رايه هذا
وفيه نظر ظاهر اذ يجوز ان يكون عدم انكار الصحابة لانه كان بعد تقرر رايهم عليه ولا انكار على الحاكم بعد تقرر الراي والسكوت انما يكون دليلا
على الموافقة قبل تقرر المذاهب او لانه انما عمل بهذا الحل باجازة صاحب الحق كما روى ابن المنذر عن امير المؤمنين عمر كان يدفعه الى الميسر
على فقال مرة لهذا نصيبكم اهل البيت من الخمس فقد اخل ببعض المسلمين واشتدت حاجتهم فقلت نعم واما ما ذكره ان امير المؤمنين عليا ابعد من
الحكم بخلاف رايه فصحيح مسلم ولكن هذا ابدل على ضعف هذه الرواية والانقطاع الباطل فيه لانه يوجب ان يكون رايه عدم الاعطاء ثم اورد
الشيخ عليه ان الآية لبيان المصارف فيجوز اعطاء صنف دون صنف فيجوز ان يكون عدم اعطاء الخلفاء من هذا القبيل بشدة حاجة غيرهم

وهذا النسخ انما كان بالاجماع والاتفاق ثم بعد زمان نسخ ما كان ويرد عليه ايضا ان هذا النحو من الاجماع ظني فلما ظنيا فكيف يعارض الآية القاطعة
ثم انه يدل هذا الحديث ان هذا البيان لو تم لدل على انتساخ الآية لا التخصيص بالفقراء وهكذا ترى فقال فيه والذي عندنا هذا العبد ان يستدل
بما روى عبد الرزاق وابن ابي شيبة وابن ابي حاتم عن قيس بن مسلم الجدلي قال سألت الحسن ابن محمد ابن علي بن ابي طالب ابن الحنفية
عن قول الله تعالى واعلموا انما غنمتم من شئ فان لله خمسه قال هذا مفتاح كلام الله الدنيا والآخرة وللرسول ولذي القربى فاختلفوا بعد وفاة
رسول الله صلى الله عليه وسلم في هذين السهمين فقال قائل سهم ذوي القربى لقرابة رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال قائل سهم ذوي القربى
لقرابة الخليفة وقال قائل سهم النبي للخليفة من بعده فاجتمع رأي اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يجعلوا هذين السهمين في الخيل والعدة
في سبيل الله فكان كذلك من خلافة ابي بكر وعمر وهذا صحيح في الاجماع ولا يرد عليه ايراد فتح القدير فانه نص في انهم لم يبقوا مصارف وليس
هذا الاجماع سكوتيا حتى يكون ظنيا واما ايراد اللزوم انتساخ الآية فمندفع بان السهم كان لذوي القربى لنصرة النبي صلى الله عليه وسلم لما روى
ابن ابي شيبة عن جبير ابن مطعم قال قسم رسول الله صلى الله عليه وسلم وآله واصحابه تسليما سهم ذوي القربى على بني هاشم وبني المطلب فمشيت
انا وعثمان ابن عفان حتى دخلنا عليه فقلنا يا رسول الله هؤلاء اخواننا من بني هاشم لا ننكر فضلهم لمكانك الذي وضعك الله به فيهم ارايت اخواننا
من بني المطلب اعطيتهم ودفعتنا وانما نحن وهم بمنزلة واحدة في النسب فقال انهم لم يفارقونا في الجاهلية والاسلام واذا كان هذا السهم للنصرة فبعد
وفات الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لم يبق نصرته فانتفى الحكم فانتفاء العلة وهذا ليس من النسخ في شئ كما في سهم المؤلفة من الزكوة
ثم هذا لا يكفي للمطلوب من غير معاونة حديث الاجماع كما وقع عن بعض مشايخنا بانه لا يلزم من انتفاء علة مشرع الحكم انتفاؤه كما في الرمل في الطواف
واما اذا ولي الاجماع على السقوط فلا مرد له فعلم ان تلك العلة كانت مبقية للحكم ايضا فانتفلت فمن اين يعطون للفقراء منهم مع انهم لم يبقوا مصارف
بهذا الاجماع وقد اختار الشيخ ابو الحسن الكرخي اعطائهم وهو المختار للفتوى لا لما اختاره الطحاوي من عدم الاعطاء اصلا قلت لعل ذلك لدخولهم
في الفقراء وانما يقدمون تكريما وتشريفا لا للسهم الذي حده الله تعالى لهم على الاستقلال ومن ههنا اندفع القدح في الاجماع باعطاء الامير المؤمنين
عمر امير المؤمنين عليا من الخمس وذلك لان هذا الاعطاء لعله كان للفقر لان امير المؤمنين عليا لم يكن له غنى فارغا عن الحوائج الضرورية هذا غاية
الكلام في هذا المقام لكن بعد بقي فيه كلام لان هذا الاجماع احادي فلا يعارض الآية القاطعة على اصلنا من قطعية العام فلا يبطل الحكم المتقرر
بها بخلاف سهم المؤلفة فان في نفس الكتاب اشارة الى علية التألف حتى تبادر الى الفهم ان الاعطاء للحاجة الى التاليف ونقل الاجماع بالتواتر
المعنوي فلا مرد له الا ان يقال ان هذا العام مخصوص كما مر فصار ظنيا فافهم والاشبه ان هذا السهم غير ساقط لكنهم غير مستحقين اياه بل مصارف والخيار
الى الامام في العمل بالاصلح والاليق كما عليه الامام مالك والله تعالى اعلم باحكامه ومنها حملهم كالمالكية والحنابلة اي حمل الحنفية كحمل المالكية والحنابلة
قوله تعالى انما الصدقات للفقراء الآية على بيان المصرف حتى يجوز الصرف الى صنف واحد من تلك الاصناف مع ان اللام ظاهر في الملك فالحمل
على بيان المصرف عدول عن الحقيقة من غير باعث والشافعية يحملون على الملك فيكون الاصناف كلهم ملاكا فلا يجوز الصرف الى واحد وايضا عندهم
الفقراء وامثالها باقية على معنى الجمعية فلا يصرف الى اقل من ثلثة ودفع ابن الحاجب ذلك بان السياق وهو ورد لمزهم في المعطين ورضاهم
اياهم اذا اعطوهم وسخطهم اياهم اذا منعوا يقتضي بيان المصارف قال تعالى قبل هذه الآية ومنهم من يلمزك في الصدقات فان اعطوا منها
رضوا وان لم يعطوا منها اذا هم يسخطون نزلت في المنافقين حيث قالوا عند شيء اعطيتهم ان صاحبكم لا يعدل في القسمة ونحو ذلك وقال
ذو الخويصرة منهم في المجلس الشريف كما في صحيح البخاري فانزل الله تعالى هذه الآية لئلا يتوهم انهم مختارون في المنع والعطاء فهذا يدل

على ان الغرض بيان المصرف ورد فى شرح المختصر بان ذلك يحصل ببيان الاستحقاق ايضا فانهم اذا كانوا مستحقين ملكا فالعدول عنهم ليس فى
يد القاسمين المعطين فلا يصلح صارفا عن الظاهر فان قلت يبقى اللزوم فى اعطاء الواحد من الاصناف قلت لا يجوز عندهم ذلك فليس ذلك
اللزوم باطلا لكن ورد فى بعض الروايات من كتب الحديث ان رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اعطى ابا سفيان وكما وتية ويزيد بن
ابى سفيان من غنائم حنين فقيل ما قيل فانزل الله تعالى هذه الآية فالمعنى بسبب اعطاء البعض وتركهم ودفع هذا اللزوم لا يكون الا ببيان
المصارف لا ببيان الاستحقاق وهذا وجه وجيه لكن ظاهر عبارة ابن الحاجب ينبو عنه فتدبر اقول فى الجواب سطا يقا لما افاد صدر الشريعة
العموم مناف للتمليك فان تملك كل فقير كل صدقة غير معقول لا للمصرف فان كل فقير يصلح مصرفا فلا بد من صرف اما للعموم واما اللام وصرف
العموم يستلزم التمليك بغير معين فانه اذا انصرف اللفظ عن العموم فاما ان يراد الجنس ويكون المعنى جنس الصدقة مملوك لجنس الفقير
فمع كونه خلاف مذهبهم من وجوب الاعطاء للثلثة من كل صنف تمليك لغير معين او يكون الجمعية مقصودة كما فى النكارة ومع كونه صرفا للام
عن الحقيقة ايضا تمليك لغير معين وهو اى التمليك لغير المعين لم يعهد فى الشرع فصرف اللام الى المصرف هو الوجه لا غير فلا يكون تاويلا بعيدا
واجاب فى فتح القدير بوجه آخر هو ان كون اللام ظاهرا فى الملك وموضوعا له ممنوع وانما اللام للاختصاص اعم من ان يكون على سبيل
الملك او غيره فالحمل على خصوص الملك حمل على غير الظاهر من غير دليل فرجح المجد ورد تقرير هذا وقال فى التحرير لا ريب فى فعل رسول الله
صلى الله عليه على آله واصحابه وسلم بخلاف قول الشافعية وهو الصرف الى ثلثة من كل صنف حيث قسم الذهيبة التى بعث بها معاذ من وعلى
اليمن فى المؤلفة فقط كما نقل الشيخ ابن الهمام فى فتح القدير عن ابى عبيدة فى كتاب الاموال ثم اتاه مال آخر فجعله فى صنف الغارمين وفى فتح القدير
قال لقبيصة ابن المخارق حين اتاه وقد تحمل حمالة اقم حتى تاتينا الصدقة فامر لك بها وفى حديث سلمة بن صخر البياضى انه امر له بصدقة قومه
وذكر فى فتح القدير آثار الكثيرة عن كبار الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين واذا ثبت عمل رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم
وعمل اصحابه على هذا النمط علم ان المراد بيان المصرف فليس من التاويلات البعيدة فى شئ فافهم ومنها قولهم فى قوله صلى الله عليه وآله واصحابه
لغيلان بفتح الغين المعجمة وسكون التحتانية ابن سلمة بفتح السين واللام وابن غيلان خطاء من ابن الحاجب والحال انه قد اسلم على عشر من
النساء واسلمن معه مقولة قوله صلى الله عليه امسك اربعا وفارق سائرهن ومقولة قولهم اى امسك اربعا بتجديد النكاح ان كان تزوجهن
معا او امسك الاوائل منهن فى صورة التعاقب والحديث رواه الترمذى وابن ماجة وابن حبان وصححه ووجه البعد قوله فانه يبعد ان يخاطب
بمثله صلى الله عليه وآله وسلم فى ابانة الاحكام بكلام خال عن الاغلاق بمثله اى مثل غيلان متجدد الاسلام الجاهل بالاحكام بمثله اى مثل هذا
الكلام الدقيق المغلق مع انه لم ينقل تجديد النكاح لا منه ولا من غيره ولو وقع لنقل وهذا وجه آخر للبعد اقول فى دفع البعد الاخير التجديد للنكاح
فرع المعية فى تزوج الزائدة على الاربع ولعلها لم تقع الا نادرا ولا يجب نقل النادر ولو سلم فليس فيه توفر الدواعى على نقله فانقلت فانتم تاولون
الحديث بالنادر قلت لا بل نقول ان كان الواقع هناك هذا النادر فالتاويل كذا والا فكذا وغايته لو تيقنا الشق الاول وقد يقال لا بد لكم
من حمل المعية فى الاسلام على المعية الآنية وحمل المعية فيه على المعية الآنية كما ذهب اليه الشافعى رحمه الله تعالى لان التعاقب فى الاسلام
كالارتداد وعنده فى التفرق فينفسخ نكاح الزوجة ان اسلمت بعده ولو باقل من ساعة وكذا النكاح زوجة اسلمت بعد اسلام اخرى بعيد
مخلص ايضا فرجع التشنيع بالبعد فتعرى ثم يشبه ذلك التاويل تاويلهم فى قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لفيروز الديلمى والحال انه اسلم على اختين
امسك ايتهما شئت رواه الترمذى لكن بلفظ آخر اى امسك ايتهما شئت بتجديد النكاح بناء على عدمه صلى الله عليه وآله وسلم تزوجهما معا او

في المختصر التأويل هنا ابعد بوجود ابيها فانه عام وقرينة نافية لان العموم الا انيا في تعيين الواحدة في صورة الترتيب لا المعية فالبعد فلذلك
البعد الاخير وقال صاحب المختصر زعم انهم يأولون ذينك التأويلين على البدل فلا شبهة في كونه ابعد وليس الامر كما ظن بل انما يأولون على المعية
فالبعد بعيد واحد واعلم ان لاجل هذا البعد ذهب الامام محمد الى التخيير في الامساك بالنكاح السابق ولاجل الترتيب في الاسلام متفرقا كالارتداد
حتى يلزمه البعد الذي يلزم الشافعي والعبد المسكين ان النص كتاب الله ودلت على ايجاب مراعاة عدد الاربع في التزوج وحرمة التجاوز عن هذا
العدد فالمفسد هو التجاوز وليس الا من الاخيرة في صورة الترتيب ومن الكل في المعية وكذا الجمع بين الاختين ليس الا من الاخيرة في الاولى
والكل في الثانية فالنص القرآني ناطق بفساد نكاح الاخيرة في الترتيب والكل في المعية وقت الانعقاد والحديثان من اخبار الآحاد معارضان
لهذا الحكم فلا يقبلان فالتأويل تنزل ويحصل انهما انما اولا لمعارضته فيتعملان عند معارضته فان قلت ليس الممنوع الا الجمع ولا يلزم الا بابقائهما
فلا بد من تفريق واحدة منهما اما على التعيين واما تفريق واحدة بعينها او الكل فكلا قلت اولا على هذا يلزم ان ينعقد نكاح المسلم خمسة او اختين و
يكون الخيار الى الزوج وثانيا الكلام وقت الانعقاد فان انكحة الاربع او نكاح اخت واحدة صحيحة قطعا للخلو عن المفسد فاذا الحق نكاح الخامسة المفسد
للعدد الواجب او الاخت الاخرى الموجب للجمع فسد بوجود المفسد واذا فسد من الاصل صارت الاخيرة اجنبية عند الله تعالى في نفسه اي شيء يكون الخيار
اليه في صورة المعية نكاح ملازم للمفسد فسد وقت الانعقاد فصارت الكل اجنبيات فلم يبق الخيار الا في التزوج تجديدا وبما قررنا سقط ان الذي في
المشكوة منقولا عن شرح السنة عن نوفل قال اسلمت وتحتي خمس نسوة فسألت النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فقال فارق واحدة وامسك
اربعا فعمدت الى اقدمهن صحبة عاقر عندي ستين سنة ففارقتها مفسر لا يقبل التأويل بالاوائل وجه السقوط ان التأويل كان تنزلا فان قبل التأويل
او لا يترك العمل لمعارضته الكتاب القاطع ولقائل ان يقول الكفار ليسوا مخاطبين بالفروع عند الامام فخر الاسلام وغيره فغيلان ونوفل لم يكونوا
مخاطبين بالاقتصار على الاربع فالانكحة كلها كانت صحيحة وبعد الاسلام اذ قد توجه خطاب الاقتصار وعدم الجمع لا بد من مفارقة واحدة والتعيين تحكم فلزم
الخيار فلا معارضة لكتاب الله تعالى ولك ان تقول ان هذا غاية الكلام من قبل المشائخ التابعين الامام محمد رحمهما الله لكن الامر غير خفي عن الفطن
فانه قد تقدم ان توجه الخطاب بالنهي متفق عليه ومع ذلك فبعد الاسلام قد توجه النهي عن الاجتماع وهو مسبب من كل من الانكحة كل فيفسد الكل لمقارنة
كل المفسد كما اذا نكح المسلم خمسا بعقد ولا وجه للتخيير ثم انهم اذا لم يكونوا مخاطبين بالخطابات الشرعية فلا صحة لانكحتهم من قبل في نظر الشارع فالزوجات كلهن اجنبيات في نظر
الشارع فيجب تجديد النكاح لا التخيير فالحق انهم مخاطبون بالعقوبات والمعاملات ونكاح الاوائل منهن صحيحة في نظر الشارع لكونها خالية عن المفسد فما دونا لقوله فانكحوا
ما طاب ونكاح الزائدة فاسد بوجود المفسد بالنص القاطع فلا يقبل المعارضة خبر الواحد هذا غاية الكلام فتأمل فيه

الفصل الثاني في المجمل ... بنفسه محتمل المعاني فان قلت الاجمال لا يكون الا عند الاستعمال لا فائدة فيه فكيف يكون في مفرد قلت
مقصوده ان الاجمال ... المفرد ... نفسه كالعين المختار في الشامل اشارة الى انه قد يكون بالاعلال وقد يكون لغيره او في مركب بان يكون المعاني
لكل من المفرد ... لكن المراد من المركب ... مجهولا محوجا الى البيان نحو قوله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن
فريضة فنصف ما فرضتم الا ان يعفون او يعفو الذي بيده عقدة النكاح فانه اي الذي بيده عقدة النكاح يحتمل الزوج كما هو مذهبنا ومذهب
الامام الشافعي في الجديد فالمعنى على هذا يجب على الزوج اعطاء نصف المهر المسمى عند الطلاق قبل المسيس الا عند عفو الزوجة واسقاط حقهن
فانه يسقط او الا عند عفو الزوج بما اعطى من الزيادة على النصف فيما يسبب الزيادة ولا يكون للزوج حق المطالبة والولي كمالك اي الذي
بيده عقدة النكاح هو الولي كما ذهب اليه الامام مالك والمعنى سقوط وجوب النصف عند عفو الزوجة او عفو الولي وقال الشيخ الاجل

في تزوجيها البالغة والثاني في الصغيرة لكن يتعين الولي حقا ويؤيد قولنا ما روى الدارقطني عن عمرو ابن شعيب عن ابيه عن جده قال قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ولي الله العقد الزوج او الاجمال في المفرد حال كونه مع الغير بان يكون لمقارنة الغير محتملا لمتعينين وان لم يكن في نفسه كذلك كضمير تقدمه صالحان للمرجعية فيحتمل العود اليهما كما حكي انه سئل من خليفة رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم امير المؤمنين لابي بكر وعلى رضي الله عنهما ايهما افضل فاجيب من بنته في بيته فيحتمل رجوع الاول الى من والثاني الى النبي صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ويكون المعنى من بنته في بيت النبي صلى الله عليه وسلم في بيته فيكون امير المؤمنين عليا والراجح الاول للدلائل القطعية الدالة عليه وكصفة لمرجعيان نحو زيد طبيب ماهر لترددها بين المهارة مطلقا او في الطب فهذا التردد نشأ من ماهر لاقترانه بالطبيب فيكون في مفرد مع الغير وقد يكون قد يأتي في المثال الى فذلك في الثاني في تعين ولتعدد والمجاز عند تساويها بعد امتناع الحقيقة المفرق فيكون التردد فيه لاجلها وكل تخصيص مجهول فانه يورث جهالة الباقي في انعام بخلاف الامامين فخر الاسلام وشمس الائمة وكرام عشيرتهما وقد مر ثم قيل قد يكون الفعل مجملا ايضا كما اذا اقام النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم من الركعة الثانية فانه يحتمل التعمد فيدل على جواز ترك التشهد الاول ويحتمل السهو فلا يدل وكالسلام على راس الركعتين في الرباعية يحتملهما فيدل على الانتساخ اولا ولذا سأل ذو اليدين اقصرت الصلوة ام نسيت كما في الصحيحين لكن التقرير عليه يرجح العمدية فانه صلوة الله وسلامه عليه وعلى آله واصحابه وسلم غير مقر على السهو والخطاء فهذا قرينة مبينة مثل البيان **مسئلة** لا اجمال في التحريم المضاف الى العين نحو حرمت عليكم امهاتكم وحرمت الخمر ونحوها وفي التحليل المضاف اليه نحو احل لكم بهيمة الانعام خلافا للكرخي منا ولابي عبد الله البصري من المعتزلة ثم نسبة الاجمال الى الكرخي مخالفة لما في الكشف فانه قال وذهب بعض اصحابنا ومنهم الشيخ ابو الحسن الكرخي ومن تابعه الى ان المراد تحريم الفعل وذهب قوم من القدرية كابي عبد الله البصري وابي هاشم الى انه مجمل لنا افادة الاستقراء ارادة منع الفعل المقصود منها اي من الاعيان فتعين المراد فلا اجمال حتى فهم في حرام الخنزير والخمر والحرير والام الاكل في الاول والشرب في الثاني واللبس في الثالث والوطي او النكاح في الرابع قيل في حواشي ميرزا جان ارادة منع الفعل المقصود لا ينفي الاجمال بل قد يكون المقصود من الاعيان افعال كثيرة لا يحتمل ضمار الكل فان تقدير الكل لا يجوز كما مر والبعض متعين وهو مجهول فيلزم الاجمال واجاب هذا القائل بتجويز اضمار الكل وهو كما ترى وتخصيص الدعوى فيما اذا كان المقصود واحدا والاولى ان يقال لا يدعى نفس اضافة التحريم الى العين لا يوجب الاجمال للعرف الشائع فيه يفهم المنع عن الفعل المقصود ولا ينافي عروض الاجمال بعارض آخر كتعدد المقاصد وعدم القرينة على بعض معين فقائل قول في دفعه المتبادر لا يكون الا واحدا بالا في الامثلة الجزئية الواردة في الشرع فهو المضمر فلا اجمال فتامل فان هذا انما يصح في الشرعيات كما اشرنا وظاهر كلامهم ان الدعوى عامة وان ادعي الاستقراء على العموم فيمنع دلالته على تبادر واحد فتدبر في المحاورات واستدل عبد القاهر البغدادي بالتعامل والاجماع قبل ظهور هذه الطائفة القائلة بالاجمال فان السلف باجمعهم كانوا يستدلون بهذه الآيات على التحريم ويكفرون من اولها ويقولون يكفر بانكار ظواهر هذه الآيات المقطوعة فالاجمال بمراحل المجملون قالوا لابد من تقدير فعل اذ الاعيان لا يوصف بالاحكام الشرعية من التحريم والتحليل والايجاب ونحوها والافعال متعددة فاما ان يضمر الكل والمعين والجميع اي اضمارة زائدة على الضرورة فلا يقدر وقد مر عدم جواز اضمار الكل والمعين غير راجح حتى يضمر هو دون آخر فوجب الاجمال قلنا لا نسلم ان المعين غير راجح بل راجح بالعرف وهو الفعل المقصود ثم ان اهل الحق بعد اتفاقهم على نفي الاجمال وان المقصود تحريم الفعل المقصود اختلفوا فذهب الشافعية وبعض اصحابنا ان فيه مجازا في العين المضاف او اضافة التحريم او اضمارا وذهب

محققوا الحنفية الى انه حقيقة لا مجاز ولا اضمار اصلا قال الامام فخر الاسلام ومن الناس من ظن ان التحريم المضاف الى الاعيان مثل المحارم والخمر مجاز لما هو من صفات الفعل تيصير وصف العين مجازا وهذا غلط عظيم لان التحريم اذا اضيف الى العين كان ذلك امارة لزومه وتحققه فكيف يكون مجازا لكن التحريم نوعان تحريم يلاقي نفس الفعل مع كون المحل قابلا كالاكل مال الغير والنوع الثاني ان يخرج المحل في الشرع من ان يكون قابلا لذلك الفعل فينعدم الفعل من قبل عدم محله فيكون نسخا فيكون الفعل تابعا من هذا الوجه فيقام المحل مقام الفعل فينسب التحريم اليه ليعلم ان المحل لم يجعل صالحا له وهذا في غاية التحقيق من الوجه الذي يتصور في جانب المحل لتوكيد النفي فاما ان يجعل مجاز اليصير مشروعا باصله فغلط فاحش والله اعلم انتهى كلماته الشريفة فتحير الاذكياء حتى اوردوا عليه بعض من له الكعب العليا في العلوم ان هذا لا ينفي المجازية بل هو بيان لسبب العدول من الحقيقة الى المجاز وفائدته فهو يؤكد المجازية وصاحب التحرير وجه كلامه رحمه الله تعالى بان مثل هذا التركيب في العرف لاخراج المحل عن محلية الفعل فصار حقيقة عرفية واليه اشار المص بقوله ثم قول الحنفية ان التركيب حقيقة عرفية لاخراج المحل عن محلية الفعل المقصود منه فلا تقدير ولا تجوز ليس ببعيد وقلم يجزم به بل ابقى في دائرة الاحتمال لان هذا الدعوى دعوى من غير بينة مع ان النقل خلاف الاصل لا يصار اليه الا بدليل ثم ان كلما تهم ان التركيب حقيقة شرعية وهذا لا يصح فان الامام فخر الاسلام لا يرى الحقيقة الشرعية فقد بان لك ان هولاء العالمين في بحر كلامه قد قنعوا عن اللآلي بالاصداف وهلك من هلك فيه والذي يشفي العليل ويروي الغليل ما قرره الامام الهمام صاحب الكشف ان التحريم لغة المنع لقوله تعالى ان الله حرمها على الكافرين اي منعهما وانها محرمة عليهم اربعين سنة اي ممنوعة ومنه حرم مكة وبالجملة كون التحريم للمنع لغة وعرفا مما اشتهر فيه ومن البين ان اطلاقات الشرع على حسب اطلاقات اللغة فمعنى حرم مال الغير منع ومعنى حرمت الخمر منعت لكن المنع نوعان منع عن الفعل مع صلوح المحل ومنع المحل عن الفعل والثاني لاخراج المحل عن محلية الفعل واللفظ حقيقة فيه ويلزمه منع الفعل بطريق اللزوم وجوز مطلع الاسرار الالهية والدي قدس سره ان يكون هذا التحريم كناية عن تحريم الفعل على ابلغ وجه واوكد طريق وهذا مما لا تجوز فيه بل هو الحق الصراح الواجب القبول ثم يبقى ههنا ايرادات الاول ان قوله ان التحريم المضاف الى الاعيان مجاز يفيد ان يجوز في التحريم وليس هولاء يقولون به بل انما يقولون بالتجوز في الاعيان او الاضافة والثاني قوله فاما ان يجعل مجازا ليصير مشروعا باصله منظور فيه فان المجازية انما يستلزم كون الفعل محرما واما كونه مشروعا باصله فكلا وهذان الايرادان مذكوران في شرح الشيخ الهداد قدس سره الثالث ان ظاهر القول مشعر بان هولاء الظانين قائلون بكون المشروعية بالنظر الى الاصل وليس كذا فلا بد من تقرير كلامه قدس سره ليظهر لك حقيقة الحال فنقول قد علمت ان التحريم لغة المنع ومن لوازم منع الشارع استحقاق العذاب بالفعل واطلق في عرف اهل الشرع من المسلمين على هذا وشاع لكنه مجاز في الاصل قد شاع لعدم المنقول الشرعي عنده قدس سره فحاصل كلامه ان من الناس من ظن ان التحريم المضاف الى الاعيان هو بمعنى كون الفعل بحيث يستحق فاعله العقاب وعبر عنه بانه مجاز عما هو صفة الفعل لكونه مجازا عنده واذا كان التحريم هو هذا صار وصف العين به مجازا ايضا لان العين لا يوصف به فانه فح الاول هذا غلط لان هذه العبارة للزوم تحريم العين فلا يصح نفي التحريم عن تحريم العين فح لا يصح ان يقال العين ليس محرما وعدم صحة النفي من امارة الحقيقة بل العين محرم وممنوع عن الفعل بمعنى انه ليس قابلا لوقوع الفعل فيه شرعا فيلزمه منع الفعل فاقيم منع العين مقام منع الفعل ليفيد منعه على الوجه المؤكد باعتبار اللزوم كما هو الظاهر او بطريق الكناية كما قال الشيخ الهداد واما جعله مجازا عن تحريم الفعل وكونه مستحقا به للعقاب فيوجب ان يكون مشروعا باصله دون وصفه ولو في بعض الصور كما اذا كان الفعل المتعلق في المحل مشروعا لما مر ان التحريم المتعلق بالشرعيات يفيد المشروعية باصله مع فساده بوصفه وليس المقصود انهم قائلون به بل انه يلزم عليهم فاندفع الثاني والثالث او يقال لو كان مجازا عن حرمة الفعل يبقى احتمال كون المحل قابلا للفعل شرعا مع حرمة ايقاع الفعل فيه فيكون الفساد لاجل الوصف مع المشروعية باصله هو المراد الا انه تسامح في العبارة وح اندفع ايضا فقد تم كلامه من غير كلفة وقد ظهر ان من للعبد الطولى في العلوم لا يبلغ رتبته مع الامعان ما يرى يلحظ حينه والغوص في بحار كلامه من فضل الله سبحانه يؤتيه من يشاء والله

ولفضل التعظيم ثم اورد عليه النقض بقوله تعالى والمحصنات من النساء فان التحريم باعتبار العطف عليها قبالي مع انه لم يخرج عن المحلية حتى تبقى صالحة للنكاح واجيب بان المحصنات وصف مشتق فاضافت التحريم يكون حال قيام المأخذ كما هو المتعارف في العرف فيفيد خروج المحصنات حال كونها محصنات عن محلية النكاح فافهم على ان التخلف في بعض مواد لمانع لا يقدح فافهم مسئلة لا اجمال في نحو قوله تعالى وامسحوا برؤسكم اي في المسح المتعدي بالباء وليس في كل فعل نسب الى المحل بالباء كما توهم خلافا للبعض الحنفية ومنهم صاحب الهداية لنا اولا كما اقول لو كان القول المذكور مجملا لوقع التوقف في الصحابة ولو وقع لنقل التوقف لانه مما تتوفر الدواعي لان كل احد يحتاج اليه لان امر الوضوء امر يبتلى به كل احد وفيه نظر ظاهر فان حكم الوضوء كان يعرفه كل احد قبل نزول هذه الآية وانما هي مقررة لان الوضوء فرضت بمكة والآية مدنية فان كانت مجملة لتعيين المراد بالعلم السابق ولا يلزم التوقف فضلا عن ان ينقل ولو قرر بان الآية لو كانت مجملة لوقع التوقف ونقل وجعل هذه من امثلة الحكم الشرعي والامور المناقضة بعدم توفر الدواعي في غير الوضوء فتدبر وثانيا ان لم يطرأ عرف يصحح اطلاقه على البعض فالمسح الكل لان الاصل في الفعل المنسوب الى المتعلق افادة تعلقه لكله واذا افاد الكل فلا اجمال قوله الملازمة ممنوعة للبائي يعني لا نسلم ان عدم طريان العرف افاد مسح الكل وانما يلزم لو كان التعدية بنفسها اما اذا كان بحرف الباء فلا بل هي قدر كان وهذا الا ليس الاصل المعقول فان الآية مطلقة لا مجملة الا ان يقال فاد قدرا مخصوصا مجهولا عند تعدية المسح بالباء عند الخصم فافادة الاستيعاب والاطلاق كلاهما ممنوعان ثم هذا انما يتم لو كان الباء للصلة واما اذا كان للالصاق وهو يصدق بمسح اي جزء كان من اجزاء الرأس فلا يفيد الكل وربما يمنع افادة الكل عند التعدية بنفسه فان الكل تعلق الفعل بالمفعول به انما يقتضي تعلق الفعل سواء استوعبه ام لا نعم خصوص بعض الافعال يقتضي الاستيعاب لكن هذا خلاف متصورات الجماهير ثم هو ايضا لا يفيد المقصود اصله فتأمل وان طرأ عرف كذلك افاد البعض اي مسحه مطلقا اي بعض كان فلا اجمال ايضا فانتفت اذا احتمل الشقان من غير ترجيح لزم الاجمال قلت هذان الشقان مذهبان يعني ان اصل وضع التركيب للكل فيتبادر وهو الا ان يطرأ عرف فمن زعم انه لم يطرأ يفهم موضوعه ومن زعم انه طرأ فيفهم بحسب العرف فلا اجمال وانما الشك في طريان العرف وهو يندفع بالاستقراء كما ان الاجمال بالحقيقة لا يوجب الاجمال بل يندفع بالنظر في الامارات ولو استدل بان الباء حقيقة في الالصاق فيحمل عليه فالمعنى الصاق المسح وهو يصدق بمسح الكل والبعض وهو الاطلاق فلا اجمال لكان اولى واخفى ولا يحتاج الى هذا التطويل ثم المراد ان يبين ان الحق في الشقين ما هو فقال ثم ادعى الامام مالك والقاضي ابو بكر وابن جني من النحاة عدم العرف واوجبوا مسح الكل في الوضوء وادعى الامام الشافعي وعبد الجبار وابو الحسين المعتزليان ثبوته في مسحت يدي بالمنديل فانه يفيد مسح اليد ببعض المنديل عرفا فاوجبوا مسح بعض الرأس او شعرة ولا يخفى ما في نمط الادعاء من الاشارة الى ان الدليل في كلا الطرفين ضعيف ثم تسليم فهم المسح ببعض المنديل بل المنديل مطلقا واما انفهام البعض فمن خارج هو ان لا يمسح بالكل عادة لكن لما كان هذا غير صار كثير الم يذكره المصنف فقال لو سلم الانفهام فلانه اي المنديل آلة للمسح فلا يلزم تبعيضها بخلاف مسحت بوجهي يعني ما لو دخل الباء المحل لا يفهم البعضية فالبعضية انما يفهم في خصوص المدخول فانقلبت الباء للتبعيض فيفهم البعضية لغة قال وانما الباء للتبعيض فلم يثبت من اللغة كما مر وان قال به طائفة من المتأخرين من اهل اللغة ونقل عن الامام الشافعي قول الامام المسح لغة للبعض كالغسل للكل فلزم التبعيض لغة من لفظ المسح اضعف فان المسح ليس الا الاصابة واما البعضية او الكلية فلا يفهم الا من التركيب كالغسل بعينه فان حال المفعول غير معتبر في مفهوم الفعل ولو صح هذا لكان المسح كل الحائط محالا او مغيرا من الحقيقة اقول اذا كان قولهم كما ذكرنا فكلام الشافعية في اثبات البعضية مضطرب لانهم يدعون تارة العرف واخرى اللغة فتارة في لفظ المسح وتارة في التركيب فافهم ثم اعلم ان بحث ان الباء للالصاق وتعليق الاصابة بالرأس اعم من ان يكون بالبعض او بالكل فالفرض نفس المسح بالرأس مطلقا فمسح الكل وبعضه من افراده فبايها اتى اتى بالفرض ويكون ممتثلا فان ارادت الشافعية بمسح البعض هذا القدر فالكلام صاف والا راد والبعضية المقابلة للكلية كما يدل عليه الاستدلال بكون الباء للتبعيض ويكون الامتثال في مسح الكل بالبعض ويكون الباقي نفلا وسنة فلا يخلو عن كدر وانما يثبت لو ثبت الباء التبعيضية ودونه خرط القتاد وهذا ينبغي ان يفهم هذا المقام

وقيل انه للتبعيض لا الالصاق بحثا لان المسح هو الالصاق فلو كان الباء له لكان المعنى امسحوا ايديكم ملصقا بالراس بل الباء للصلة والفعل متعد اليه او للتعدية
وعلى كلا التقديرين يتعلق الفعل بالمفعول ان يقتضي الاستيعاب فالظاهر ما ذهب اليه الكرخي والا لاستغنا عن مسح الراس مطلقا كما كان نحن ولكن ان تقول ان
كون الباء للالصاق لا يقتضي صحة تقدير الالصاق بل الالصاق تعلق خاص للفعل بشيء وهذا بعينه كما قالوا الاضافة بمعنى اللام فانه لا يصح في كثير من المواضع
بل معناه ان الاضافة للاختصاص الذي هو مدلول اللام فيا لمسح ايراد اللام فيه كذا افاده المحققون قالوا بان الآلة اذا دخل المحل اخذ حكمها من عدم الاستيعاب
وانما كان حكم الآلة عدم الاستيعاب لان الآلة مقدرة بقدر ما لالة فلا يقتضي استيعاب نفسها فكذا المحل يراد به بعضه من غير استيعاب وهو اي قدر المحل مجهولا
فكان مجملا ولا يخفى ما فيه فان الخصم لا يسلم ان الباء في المحل للآلة وفيه ما فيه كذا في الحاشية ووجهه ان المستدل لم يدع كون الباء للآلة بل مقصوده ان الاصل
في الباء ان يدخل الوسائل والآلات ولا يستوعب الآلات فاذا دخل المحل شابه الآلة فاخذ حكمها فلا يستوعبه فلزم البعضية والبعض مجهول وهو الاجمال فالصواب
في الجواب ان يقال ان غاية ما لزم من شبه الآلة عدم اقتضاء الاستيعاب بل قدر مشترك بين الكل والبعض وهو مطلق فلا اجمال ولو سلم انه لزم البعضية لكن يجوز
ان يكون ذلك البعض مطلقا لا معينا مجهولا فافهم واوثق ما استدل به على الاجمال ما استدل به صدر الشريعة هو ان المسح اذا تعدى الى المحل يقتضي استيعابه
دون الآلة المدخولة للباء وبالعكس في القلب وههنا قد تعدى الى المحل بالباء فيكون متعديا الى الآلة فيقتضي استيعابه دون استيعاب المحل فان الآلة لا يستوعب
لا يستوعب المحل فالبعض هو المراد ثم ليس هذا البعض مطلقا والا لتادى المسح في ضمن غسل الوجه لصيرورة بعض شعر الراس ممسوحا البتة ولا يتادى بالاتفاق
بل هذا قدر متعين وهو مجهول فلزم الاجمال وفيه نظر من وجوه اما اولا فلان عدم استيعاب الآلة لا يستلزم التبعيض فيجوز استيعاب الكل مرارا الآلة
تماما غير مرار بل من قبيل المواخذات اللفظية فان الآلة لا تستوعب المحل فلا يوجب استيعاب الكل فاما ان يراد المطلق الشامل للكل والبعض فيلزم تادي
المسح في ضمن غسل الوجه او قدر معين وهو مجهول واما ثانيا فلانه لا يلزم من عدم التادي في ضمن غسل الوجه عدم وجوبه قصدا فيجوز ان يكون مسح البعض
واجبا اصالة استقلالا على حدة فلا يتادى بغسل الوجه وهذا مبني على ان الواجب في اعضاء الوضوء غسلها ومسحها بالقصد ولو وقع الماء على الاعضاء
عند قصد غسل عضو آخر لم يجز وهو في حيز الخفاء واما ثالثا فلان عدم التادي في ضمن غسل الوجه لفرضية الترتيب عند الخصم لا لعدم الاجتزاء بمسح اي بعض
كذا في التلويح ولعله لهذا غير صاحب التحرير وقال لو كان الفرض البعض لتادى به عند من لا يرى الترتيب فرضا ولا يتادى عنده ايضا
وهذا غير واف فان القول بعدم التادي مع عدم وجوب الترتيب انما صدر من الحنفية والخصم يقول بخطائه فلا دليل وليس ههناك
اجماع حتى يستدل به فافهم ثم ان القائلين الاجمال قالوا ابين هذا الاجمال بما روي مسح صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم على ناصيته
وورد في رواية مسلم مسح بناصيته فان قيل هذا ايضا مجمل لتعدي المسح الى المحل بالباء قلت قد بان لك من تقرير صدر الشريعة ان عدم
الاستيعاب لعدم استيعاب الآلة وههنا استيعاب الآلة ممكن وبان ايضا ان لا اجمال بخصوص هذه الآية وفي فتح القدير بين هذا
الاجمال برواية ابي داود عن انس رأيت رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم يتوضأ وعليه عمامة قطرية فادخل يده تحت
العمامة فمسح مقدم الراس وهذه كلها موقوفة على انها يفيد استيعاب الناصية والمقدم ويرد على الكل ان الوضوء فرضت في
مكة وهذه الآية مقررة للحكم المعلوم سابقا فهو مبين ببيان سابق فلا يصح هذه الروايات للبيانية فافهم ثم لما ابطل الاجمال اراد ان
يشير الى ما نقل عن شمس الائمة في اثبات افتراض مسح ربع الراس من غير توقف على الاجمال فقال وما قيل انه يقتضي استيعاب
ما تعدى اليه المسح بنفسه واذ قد تعدى ههنا الى المحل بالباء فلزم التعدي الى الآلة بنفسه فلزم استيعاب اليد اذ هو الآلة وقدرها
ربع الراس غالبا فيفترض هو فلا اجمال ولا اطلاق للمسح الشامل لكل جزء وانما الاطلاق للمسح المستوعب لليد فليس

لليد فليس مجملا وعلى هذا فالفرض بقدر اليد لا الربع الا تخمينا ورده الشيخ ابن الهمام في فتح القدير بانه يلزم حينئذ ان لا يكتفي بمرور المار على طرف الراس من غير امرار اليد والحكم خلاف ذلك ولا يبعد ان يقال الاجزاء بدلالة النص فان المقصود من امرار اليد المبتلة وصول البلل الى الراس وقد وصل ههنا من غير امرار ثم لنا كلام آخر هو ان الفعل ههنا منزلة اللازم وليس المفعول مقدرا في نظم الكلام وانما يفهم الآلة من وجوب المسح من غير آلة فلا يعتبر الا ما هو آلة يتادى به الصاق المسح بالراس واما الاستيعاب فامر زائد لا يستدعيه الكلام فلا يستدعي هذا استيعاب اليد نعم لو قدر المفعول في النظم وعدى المسح اليه بنفسه افاد استيعابه على ما هو المشهور واذ ليس فليس فافهم والانصاف ان قول مشائخنا ههنا مشكل لا يفهمه امثال عقولنا والاظهر بالنظر الى الدليل وجوب مطلق المسح الملتصق بالراس سواء كان على الكل او البعض اي بعض كان فافهم **مسئلة** لا اجمال في مثل قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم رفع عن امتي الخطاء والنسيان اي فيما رفع الشيء ولم يرفع نفسه خلافا لابي الحسين وابي عبد الله البصريين المعتزليين لنا العرف في مثله قبل الشرع يحكم بانه رفع العقوبة فقيل اما يتجوز الشيء بعقوبته او التقدير وهو المراد ههنا فان قيل اليس الضمان واجبا كما في القتل وتلف المال سهوا قال وليس الضمان عقوبة الا ترى يجب على الصبي مع انه ليس محل العقوبة بل هو جبر المال المغبون والانسان المالك واما وجوب الكفارة فلترك التثبت والاحتياط الواجب ولو سلم انه عقوبة فتخصيص الزمان عن عموم العقوبة لدليل المجملون قالوا الاضمار ههنا متعين لعدم ارتفاع نفس الخطاء والاحتمال متكثر رفع العقوبة ورفع الضمان ورفع الصحة ولا معين فتعين الاجمال قلنا لا نسلم انه لا معين بل العرف معين فافهم **مسئلة** لا اجمال في نحو قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لا صلوة الا بطهور اي فيما نفى الحقيقة الشرعية ولم ينتف وجوده الحسي خلافا للقاضي ابي بكر من الشافعية لنا ان ثبت عرف الشرع في الصحيح منها فنفي المسمى الشرعي متعين بالارادة لانه امكن الحقيقة فلا تترك الا بباعث فلا اجمال الا اذا دل دليل من خارج على ان الحقيقة الشرعية موجودة ولم ينتف شيء من اركانه وشرائطه فيحمل على نفي الكمال نحو لا صلوة لمن لم يقرأ الفاتحة الكتاب رواه الشيخان فانه دل عليه قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن واقرأ ما تيسر معك من القرآن في حديث طويل رواه البخاري ومسلم عند تعليم الصلوة للاعرابي حين لم يعدل اركان الصلوة والا اي وان لم يثبت عرف الشارع في الصحيح منها فان ثبت فيه عرف اللغة وهو نفي الفائدة مثل للكلام الا ما افاد فهو المتعين بالارادة فلا اجمال ايضا ولو قدر انتفاؤهما اي انتفاء العرف الشرعي واللغوي لزم تقدير الصحة اي لا صلوة صحيحة الا بالطهور ولا يقدر الكمال لانه اي نفي الصحة اقرب الى نفي الذات من تقدير الكمال والمجاز الاقرب الى الحقيقة اولى فان ما لا يصح كالعدم فان قلت فيه اثبات اللغة بالترجيح والرأي قال وهذا ليس اثبات اللغة بالترجيح والرأي بل هذا ترجيح لارادة بعض المجازات المحتملة بالعرف في مثله اي فيما تعدد المجازات قال صاحب الاسرار الالهية والدي قدس سره نفي الصحة راجع الى نفي الفائدة وهي في الشرعيات الصحة كما لا يخفى فنفي الصحة ايضا على مقتضى عرف اللغة فافهم المجملون قالوا العرف شرعا فيه مختلف في الكمال والصحة فانه تارة يطلق على الكمال وتارة على الصحة فكان مشتركا عرفا شرعيا ولا معين فالاجمال قلنا لا استواء في الاطلاقين بل نفي الصحة راجح ولذا لا يصرف الى الكمال في خصوصيات الموارد الا لدليل خارج وعلى اصل الحنفية يحمل على نفي الذات وهو الحقيقة فلا مساغ للاطلاقين اقول الخصم يدعي تعدد العرف شرعا في الكمال والصحة فالملازمة الاولى في دليل المختار في قوله ان ثبت فيه عرف اللغة تعين ممنوعة في زعمه تامل فانه يدفع بالاستقراء **مسئلة** لا اجمال في اليد والقطع فلا اجمال في قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما الحاصل انه لا اجمال فيه باعتبار مفرداته في انفسها وتركيبه فلية قالوا نعم فيها اجمال فمنعم في الآية اجمال من جهتهما لان اليد لغة للكل الى المنكب لصحة قولهم بعض اليد والقطع للابانة ومنه سمي اليقين قطعا لانه يبين بخبر

في الطرفين لاحتمال آخر المجملات قالوا اليد للكل الى المنكب والى الكوع والقطع للابانة والجرح والاصل الحقيقة فيكون مشتركا ولا قرينة فلزم الاجمال قلت بما مجاز في الثانيين اليد في الكوع والقطع في الجرح للتبادر في الاولين ولا نسلم اصالة الحقيقة اذا تردد بين الاشتراك والحقيقة والمجاز وهذا دليل كل من اليد والقطع يحتمل الاشتراك والتواطي والمجاز والاجمال على احتمال واحد دون اثنين لان الدائر بين الحقيقة والمجاز ليس منه اى من الاجمال وكذا الدائر بين فردي المتواطي فالعدم اى عدم الاجمال اغلب فهو المظنون واجيب اولا كما في المختصر بانه اثبات بالترجيح وهو منهي عنه اقول قد تلقاه الناقدون بالقبول وهو ليس بشيء لان المطلوب ههنا نفي الاجمال وهو ليس امرا لغويا بل لازم للكلام بلا توقف على اللغة فلا يكون اثبات اللغة بالترجيح نعم لو قيل لعدم الاشتراك لرجحان عدم الاجمال بان الاحتمال للاشتراك احتمال واحد ورجوع عند الاحتمالين لتوجه الجواب فتدبر واجيب ثانيا يلزم ان لا يكون مجمل اصلا ابدا فان كل مجمل يجري فيه انه يحتمل الاشتراك والتواطي والحقيقة والمجاز ولا اجمال على الاخيرين بل على الاول فعدم الاجمال راجح فلا اجمال ورد بان ذلك اي الاستدلال برجحان عدم الاجمال على الاجمال عند عدم الدليل الدال على الاجمال واما اذا ثبت الاجمال بدليل فلا يستدل بذلك على عدمه فان الظنة لا اعتبار لها عند وجود المئنة فافهم واجيب ثالثا كما في التحرير بنفي الاجمال على تقدير التواطي ممنوع فلم يكن عدم الاجمال اغلب اذ ارادة القدر المشترك الذي وضع بازائه المتواطي لا يتصور فان الاطلاق منتف اجماعا اذ لا قطع اليد من اى موضع كان بل من موضع معين اقول فيه ان النزاع مع قطع النظر عن الامر الخارجي بالنظر الى نفس مفردات التركيب كما دل عليه صدر المسئلة كيف والا فلا نزاع لاحد في اجمال هذه الآية بخصوصيته وكونه مبينا بفعل رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فلا تغفل واجيب رابعا بان كثرة الاحتمال لا يوجب الاغلبية بل كثرة الافراد فثبوت الشيء على احتمال لا يكون معلوما مما ثبوته على احتمالين وفيه انا ههنا كذلك فان الاشتراك اقل افرادا بالنسبة الى التواطي والحقيقة والمجاز فيلحق المتردد فيه بالغالب افرادا وعدم الاجمال غالب فيلحق هذا به

فتدبر **مسئلة** اذا تساوى اطلاق اللفظ لمعنى ولمعنيين فليس بمجمل كالدابة للحمار وله مع الفرس وعند الجمهور مجمل واختاره ابن الحاجب والشيخ ابن الهمام لا يذهب عليك ان تحرير محل النزاع مشكل لانه ان اريد بالتساوي التساوي في الاطلاقين بحيث يكون كل من الواحد والاثنين عند انتفاء القرينة متبادرا فالاجمال بديهي ولا سبيل الى انكاره فكان حاصله يرجع الى ان المشترك بين معنى واحد والاثنين مجمل ولا يليق لعاقل انكاره بل لا فائدة في تقييد التساوي في معنى او معنيين بل هذا الحكم عند التساوي سواء كان في معنى ومعنى او معنى ومعنيين وان اريد التساوي في نفس الاطلاق سواء تبادر احدهما بالعينية اولا فلا اجمال لعله لا يقول به عاقل كيف وما هذا الا كان يقال لفظ يستعمل لمعنيين ولكن احدهما متبادر اهل هو مجمل ام لا ثم انه لا فائدة في تخصيص على هذا ايضا فاذن النزاع بين الفريقين لفظي فمن قال بالاجمال اراد الاول من معنى التساوي كما يفصح عنه دليله ومن نفى كما يدل عليه لا كله

لنا الاحتمال ثلث من الاشتراك والتواطي والحقيقة والمجاز والاجمال على الاول فقط دون الاخيرين فعدمه غالب وهذا انما يتم لو كان بين الواحد والاثنين قدر مشترك وهو غير ظاهر كليا وان وجد في المثال المذكور ولنا ايضا هذا اللفظ دائر بين المجاز والاشتراك والمجاز خير فيحمل على مجازية احدهما المستعمل فيه من الواحد او الاثنين فلا اجمال لانه يحمل على الحقيقة عند عدم القرينة وعلى المجاز عندها فان قلت هذا انما يتم لو كان كونه حقيقة في احدهما معلوما قلت فلينظر في الامارات عند التردد ليعلم الحقيقة والتردد في الحقيقة ليس من الاجمال في شيء فافهم ولنا ايضا استعماله لمعنى واحد اغلب فيكون في الواحد حقيقة وفي الاثنين مجازا كيف وقد وضع المفرد لم يوجد الاثنين وهذا انما يتم لو كان تحرير المسئلة في استعمال لفظ الواحد والاثنين بما هو اثنان واما لو كانت في لفظ يستعمل لمعنى والمعنيين بحيث يكون للقدر المشترك بينهما فيفهمان لانهما من جزئياته وهو احد ولان وجود لفظ مستعمل في الاثنين استعمال المثنى في حيز الخفاء فلا فائدة في مسئلة يكون موضوعها في الاكثر مشكوك الوجود والمثال المذكور ايضا غير منطبق فلا يتم اصلا فافهم ثم هذه الدلائل يرجع الى ان عدم الاجمال اكثر فيكون ارجح ولا يتم الا اذا اريد بالتساوي المعنى الثاني والا فالمظنة لا يعارض المئنة

وترجيح ارادة المعنيين بكثرة الفائدة فيها والاستدلال به على نفي الاجمال ليس فيها اثبات الوضع حتى يرد عليه انه اثبات اللغة بالترجيح وهو منهي عنه
كما ظن في المختصر بل اثبات الارادة بالترجيح ولا نهي عنه لكنه مدفوع بان المظنة لا يعارض المانعة وما ذكر لا يفيد مظنة ارادة المعنيين بل يرجح بكثرة
الفائدة وههنا غلبة وجود الحقائق بمعنى واحد وارادته من اللفظ المفرد موجودة غالبا فتدبر المجملون قالوا اللفظ المذكور يستعمل لهما وليس احدهما ظاهرا مراد
كونه لهما مع عدم ظهور احدهما هو معنى المجمل وهذا يرشدك الى انهم ارادوا التساوي بالمعنى وح لا يتوجه قوله اقول عدم ظهور احدهما ممنوع فان عدمه ههنا
لعدم العلم بالحقيقة لا لكون كل منهما حقيقة فيلزم عدم الظهور فعليك بالنظر في الامارات ثم مسئلة كلام له محملان بيان اللغة وبيان الحكم الشرعي
من الشارع اي فحال كونه صادرا من الشارع ليس بمجمل بل يحمل على بيان الحكم نحو قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم الاثنان فما فوقهما جماعة فانه
يحتمل لبيان ان الجماعة موضوعة للاثنين فما فوقهما او ان جماعة الصلوة وجماعة السفر تنعقد بالاثنين فما فوقهما لنا عرفه لتعريف الاحكام الشرعية
لا التعريف الموضوعات اللغوية لان الشارع انما بعث هاديا الى احكام الله ليحصل السعادة الابدية فعرفه يرجح بيان الحكم فلا اجمال المجملون قالوا يصلح لهما
اي لبيان اللغة والحكم ولا معرف لاحدهما وهو المجمل قلنا لا نسلم انه لا معرف بل عرفه معرف لبيان الحكم فافهم مسئلة لفظ له حقيقة شرعية بان يوضع
لمعنى في الشرع كما اختار المص تبعا لما قالوا او يستعمل مجازا فغلب وهجر الحقيقة اللغوية كما عليه محققوا اصحابنا ومعنى لغوي كالنكاح للعقد شرعا
باحد الوجهين المذكورين وللوطي لغة اذا صدر من الشارع ولم يعلم اصطلاح المخاطب واما اذا علم اصطلاح المخاطب بقرينة فتعين المراد فلا
مجال لتوهم الاجمال فلا يتاتى الخلاف الذي اصدقه ذكره والمختار انه للشرعي في الاثبات كقوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اني اذا صائم
رواه مسلم في حديث طويل قدمر وللشرعي في النهي اي كنهي صوم يوم النحر قد تقدم وكذا في النفي نحو لا صلوة الا بطهور قال القاضي ذلك
اللفظ مجمل فيهما اي في الاثبات والنفي وقال الامام حجة الاسلام ابو حامد محمد بن الغزالي قدس سره واذاقنا ما اذاقه من المعرفة هذا اللفظ ظاهر
في الشرعي في الاثبات وفي النهي مجمل ولعل النفي يكون على هذا المنوال وهذا اي رابع المذاهب لقوم منهم الآمدي هذا اللفظ ظاهر
في الاثبات في الشرعي وليس مجملا في النهي بل فيه اللغوي ظهورا اعلم انه على طور الامام فخر الاسلام يكون اللغوي ظاهرا قبل الشهرة عند انتفاء
القرينة الصارفة عنه لعدم قوله بالحقيقة الاصطلاحية الشرعية فموافقه ومن شايعه عبر عنه بالمختار انما هو فيما استعمل بعد هجر المعنى اللغوي
فافهم لنا عرفه يقتضي لظهوره فيما اي في معنى الشرعي مطلقا اي في الاثبات والنهي فيحمل عليه عند الاطلاق ولنا يعني الامام فخر الاسلام ان اللغوي
ليس عرفا في اول الاطلاقات فان تلك الالفاظ مجازات وتحقيقه في المسئلة بعد العرف ثم انه لما كان عند الحنفية الصحة داخلة في مفاهيم
هذه الالفاظ على ما هو المشهور فلا يستقيم في النهي قال الا ان عند الحنفية في النفي مجاز شرعي فانه يراد بها الهيئة المخصوصة المشابهة للامر
الشرعي لانه اقرب اليه من سائر المجازات فهذا اولى والتحقيق انك قد عرفت في فصل النهي ان من الحقائق ما اعتبرها الشارع وجعلها
مناطا للاحكام المخصوصة واعتبر الامور شرائطه واركانها فالنهي الواقع عنها يقرر الصحة كما مر فلا ينافيه النهي فلا يحمل على المجاز بل على المعنى الشرعي
الحقيقي ويكون المنهي عنه مشروعا وصحيحا باصله منهيا وفاسدا بوصفه الا اذا علم بدليل مساواته ولا يكون الفساد الا بفقدان شرطا وركن
والمفقود الركن او الشرط من المستحيلات فلا يصح تعلق النهي بها وتعلق النهي يكون على سبيل الحقيقة واذا وجد في الكلام صورة النهي متعلقا
بها مع انتفاء ركن من اركانها او شرط من شروطها فلا بد من تجوز فاما في النهي بجعله مجازا عن النفي فالمعنى انتفاء تلك الحقيقة في تلك الصورة
والباقي بزعمه ليس تلك ومن ههنا ظهر انه يحمل في نحو لا صلوة الا بطهور على الحقيقة كما قدمر فلا يصح قوله هذا ولعل لفظ النفي من سهو الناسخ
والصحيح الا ان عند الحنفية في النهي مجازا واراد بالنهي المتعلق بالحقيقة الشرعية الفاقدة الاركان او الشروط ولا يخفى ما فيه من التكلف

وداما تبيعه بين العزم ونحوه واما بالتجوز في المعنى عنه بجعله نامرحسي شبيه به احسا كما بينه المص مهنا والاول مختار الامام فخر الاسلام قدس سره الاجمال ودليله
يصلح لكل من اللغوي والشرعي ولا معين لاحدهما وهو الاجمال والجواب ظاهر بحديث العرف قال الامام حجة الاسلام الغزالي الشرعي ما وافق امره وهو الصحيح
فلا يكون الفاسد شرعيا والنهي للفساد فيتعذر الشرعي الا مجازا كاللغوي مهنا فانه مجاز ايضا ولا معين فلزم الاجمال بخلاف الامر فانه لمقتضي الصحة
فلا تنافيهما فلا تعذر واجيب في كتب الشافعية لا نسلم ان الشرعي ما وافق امره بل الشرعي الهيئة المخصوصة وهي اعم من الصحيح والفاسد فلا تعذر
في تعلق النهي واستند في المختصر وقال الا لزم الاجمال في قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم دعي الصلوة ايام اقرائك ثم اغتسلي وصلي وان قطر الدم
على الحصير لفاطمة بنت ابي حبيش حين سالته عن الاستحاضة رواه الدارقطني الاجمال فان دعي نهي معنى قيل في حواشي ميرزا جان لا ان يلتزم الاجمال
ولا استحالة اقول للشيخ ان يرده فان المخاطبة لم تتردد ولم تسأل البيان وهذا ظاهر لكن له ان يقول ان امثال هذه العبارات مع قطع النظر عن القرائن الدالة
على المراد مجملات ومهنا العلم للقرينة تبين المراد عندنا الا ترى ان لفظ القرء وهو مجمل مشترك مع انه لا اجمال للقرينة في خصوص هذا فكذا لفظ الصلوة
فتدبر وعد الجواب على اصول الحنفية اولا ان اقتضاء النهي للفساد في الشرعيات ممنوع بل هو مقتضي للصحة فالمعنى الشرعي عندنا صحيح باصله فاسد بوصفه
وثانيا ان تساوي المجاز الشرعي والحقيقة اللغوية ممنوع بل المجاز راجح لقربه اوان النهي يحمل على النفي فلا يتعذر الشرعي هذا المذهب الرابع دليله
تعذر المعنى الشرعي في النهي كما مر في دليل الامام حجة الاسلام فتعين اللغوي فاما في الامر فالشرعي غير متعذر قلنا اولا التعذر للشرعي ممنوع كما عند
الشافعية وثانيا لو سلم تعذر الشرعي كما هو التحقيق عند محققي اصحابنا عند دلالة الدليل على الفساد فالتعين اللغوي ممنوع بل المراد الهيئة لانه ابا
بل المساوات ايضا ممنوعة فان الهيئة مفهومة والاظهر في الجواب منع تعذر الشرعي فان النهي عندنا للصحة واما ما دل الدليل على الفساد لذاته
فالنهي مجاز عن النفي واللفظ الشرعي على حقيقة ولو سلم فالتعين ممنوع فتدبر الفصل الثالث في البيان قد يطلق على نفس هذا الاظهار وقد يطلق على ما به الاظهار
[illegible] الشافعي وعند الحنفية اما لفظي او غيره كالفعل فانه يتبين به المجمل ايضا كما سيجي انشاء الله تعالى والدليل يبين بمنطوقه او لا يبين بمنطوقه وهو بيان الضرورة لا ابتداء
الكلام ويشير الى ان الدال الالتزامي لا يسمى بيان الضرورة وهو الاوفق لكلام الاكثر قال الامام فخر الاسلام وهذا الفرع من البيان بما لم
يوضع له هذا تبيين الدال التزاما ايضا لظاهره الاول البيان بالمنطوق اما موافق للمدلول وانما ذكره دفعا لاحتمال مجاز او خصوص او تعيينا لاحد محتمليه او
مخالف للمدلول فالاول وهو البيان الموافق اما مع الاجمال اي اجمال ما هو بيان له لعدم ادراك المراد على مصطلح الشافعية والا فبيان التفسير
لا يختص ببيان المجمل وهو بيان التفسير قال الامام فخر الاسلام واما بيان التفسير فبيان المجمل والمشترك مثل قوله تعالى واقيموا الصلوة وآتوا الزكوة
والسارق والسارقة ونحو ذلك ثم لحقه البيان وعطف المشترك على المجمل من قبيل عطف الخاص على العام من وجه على الآخر فان المشترك
قد لا يكون مجملا نحو ابي نعيم وثلثة قروء وقوله ونحو ذلك معطوف على المجمل والمراد به سائر اقسام الخفاء لا على الامثلة كما يوهم ظاهر العبارة
[illegible] الشراح والا لكان ينبغي ان يقول ونحوها ونحو ذلك ومنه تفسير الكنايات او لا مع الاجمال وانما ذكر لرفع احتمال التغير عن الظاهر
وهو بيان التقرير كالتاكيد والتخصيص العام والبيان المخالف اما مقارن كالاستثناء وهو بيان التغيير بيان التغيير بالغير الكلام عن المعنى الحقيقي
[illegible] فصل خص لكنه لا يكون الا مقارنا ولا يجوز التراخي اصلا للعام في عدم تراخي تخصيص العام فالمقارنة لازمة له فسر بها واليه اشار بقوله
الا موصولا وقد مر في التخصيصات او متاخر وهو بيان التبديل وهو النسخ فانه تبديل حقيقة وقيل القائل القاضي الامام ابو زيد
رحمه الله تعالى منها التبديل هو الشرط فانه مبدل لحكم الجزاء اذ لا حكم فيما اصلا بل يحدث حكم التعليق بين الشرط والجزاء فقد تغير الحكم من نوع الى
نوع وهو مالي عدمه من الا من هذا بخلاف الاستثناء فانه يبقى الحكم كما كان قبله لكن يكون على ما بقي بعد الاستثناء فقد تغير محل الحكم لا نوعه

والنسخ خارج عن البيان لانه رفع بعد تحقق ومفاد الكلام انما كان التحقق في الجملة ولم يتبدل حتى لم يبق مع البقاء ليس من مدلولات الكلام فتدبر فقد وضح الفرق بين الاستثناء والشرط والنسخ في كون الاول تغييرا والثاني تبديلا والثالث خارجا عن البيان ثم بيان الضرورة اقسام كلها دلالة سكوتية فالسكوت منه ما كان دالا منها ما يكون كالمنطوق في الوضوح كقوله تعالى وورثه ابواه فقط لا وارث آخر فانه لو كان معه احد الزوجين فليس للام الثلث بل ثلث الباقي فلامه الثلث دل السكوت عن نصيب الاب ان الباقي للاب لان السكوت في موضع الحاجة بيان والحكم ليعلم انه عصبة فيه دفع لما يورد ان الابوة يلزمها العصوبة والعصبة تأخذ الباقي فالدلالة من قبيل الاشارة وقد يعترض بان كون الثلث لاحدهما مع حصر الوراثة فيهما يلزمه كون الباقي للباقي منهما فالدلالة التزامية لا دلالة السكوت والجواب بمنع اللزوم فانه يجوز ان يكون الباقي مشتركا بينه وبين بيت المال ساقط فان اللزوم العرفي كاف وههنا لزوم في العرف قطعا ولا جواب الا بانه لا تنافي بين دلالة الالتزام ودلالة السكوت فتدبر والاشكال من الامام فخر الاسلام ساقط عن اصله مثال آخر قال الله تعالى ولا تأخذوا مما آتيتموهن شيئا الا ان يخافا الا يقيما حدود الله فان خفتم ان لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به فانه تعالى لما بين فعل الزوجة حال الخلع وهو الافتداء سكت عن فعل الزوج ولا بد من فعله فعلم ان فعله هو المذكور سابقا وهو الطلاق فعلم ان الخلع طلاق لا كما زعم الامام الشافعي في احد القولين انه فسخ لا طلاق حتى لو تزوج اياها بعد الخلع من غير تخلل الزوج الآخر لا يملك الا طلاقين خلافا له ولما صار طلاقا وفي الطلاق يبقى نوع ملك الى انقضاء العدة يقع الطلاق بعد الخلع في العدة فيلحق المختلعة صريح الطلاق خلافا له وقد بين الامام فخر الاسلام هذه التفريعة ببيان اطول ومنها دلالة حال الساكت على حكم المسكوت كسكوت الصحابة عن تقويم منافع ولد المغرور وهو الذي تزوج امرأة لظنها حرة او اشترى امة يزعمها ملكا للبائع فولدت له ولدا ثم ظهر انها امة المستحق وولد المغرور حر بالقيمة على ذلك انعقد اجماع الصحابة رضوان الله تعالى عليهم وسكتوا عن تبيين تقويم منافعه وتضمين قيمتها فيفيد هذا السكوت عدم تقومها شرعا للمولى فلا يلزمه قيمة المنافع عليه والا اي وان كان تقومها للمولى لزم الكتمان عند وجوب البيان فانه وقت الحاجة اليه والكتمان عندنا معصية والصحابة محفوظون عنها فسكوتهم بمنزلة اجماعهم بدلالة حالهم الشريفة فاثبت ولا تقدم ولا تأخر ومنه اي من هذا القسم سكوت البكر ولو بالغة عند الاستيذان اي عند استيذان ولي اياها بالنكاح فانه يدل على رضاها لان حياءها مانع عن التكلم بالرضا صريحا ويؤيده ما روى الشيخان عن ام المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله تعالى عنها قلت يستأمر النساء قال نعم قلت ان البكر تستحيي فتسكت فقال سكوتها اذنها ومنه ايضا سكوت الشفيع عن طلب المواثبة او التقرير قالوا للشفعة شروط منها طلب المواثبة هو ان يطلب الشفعة كما علم بالبيع فان اخر الى انقضاء المجلس بطلت شفعته على ما اختاره الامام الكرخي من الرواية والاكثرون على انها تبطل كما سكت حتى لو وصل الى الشفيع كتاب والشفعة في اوله وقرأ الكتاب الى آخره بطلت شفعته ومنها طلب التقرير وهو طلبها عن البائع ان كان فائدا او عن المشتري ان كان كذلك او عند العقار ولا بد من الاشهاد فيهما ليكون اثباتها عند القاضي وهذا لو ابان السكوت دليل الاعراض فانه لو لم يكن معرضا لطلبه والا لزم لتقريره ولهذا القيد فيه نظر فان دلالة هذا السكوت على الاعراض ممنوعة اذ كثيرا ما يسكت رجل عن طلب حقه على ارادة ثم يطلبه بعد يوم او بعد فراغه عن الاشتغال الضرورية كيف وهل هذا الحق الا كسائر الحقوق ولا يبطل بالتأخير مدة مديدة فكذا هذا واما التقرير فانما يلزم لو اخر الى ان يتصرف المشتري اما التأخير عن المجلس فكلا فان قلت قد يستدل في الهداية بقوله عليه وعلى آله واصحابه وسلم الشفعة لمن واثب قلت ان صح هذا الحديث فهو دليل مستقل على اشتراط الطلب للمواثبة لا على دلالة حال الشفيع وقت السكوت عنه على الاعراض ثم اشتراط طلب التقرير من اين هذا فافهم ومنها طلب الخصومة وهو طلبها عند القاضي وهذا انما يحتاج اليه ان اعرض المشتري او البائع عن اعطاء حقه ولا يجب التعجيل حتى لو اخر مدة مديدة لا تبطل وعن الامام محمد انه ليس له التأخير الى ما وراء الشهرين فتدبر ومنه سكوت المولى عند رؤية عبده يبيع ويشتري على قصد التجارة فهذا السكوت منه رضا به فيصير مأذونا وينفذ تصرفاته ويتعلق الديون التي لحقت على رقبته لان الظاهر

من حوالته شيئا فالم يرض به والا لزم التغرير المنهي اذ اهل السوق يعاملون معاعتمادا على استيفاء الديون من اكسابه ثم رقبته ولو لم يكن باقيا ذنا تأخير لديونهم الى ما بعد العتق فتضرروا فاندفع قول زفر والشافعي انه يحتمل كون سكوته لفرط الغيظ عليه لتمرده وقلة المبالاة لفعله فلا يكون رضا به فلا يصير ماذونا وجه الدفع انا لا ندعي ان الرضا مقطوع به بل ظاهر السكوت يدل عليه لئلا يلزم التغرير فلا ينافي الاحتمال المذكور ومنها ما ثبت دفعا للطول القبيح فيما تعورف فيه السكوت كعلى مائة وعشرة دراهم فالمائة ايضا دراهم اتفاقا للتعارف السكوت عن مميز عدد ذا قرن به عدد مقرون مع مميزه اعتمادا على الفهم في المتعارف الثبوت على الذمة بخلاف له علي مائة وثوب لا يكون مائة دراهم ولا مائة ثياب اتفاقا بيننا وبين الشافعي لعدم التعارف واختلف في له علي مائة ودرهم فعندنا يبين ويكون المائة دراهم وعند الشافعي المائة مجمل يتوقف على بيان المقر لنا التعارف السكوت عن مميز عدد مع ارادة ما عطف عليه الاثمان والمقادير مع الدلالة على كميتها اتكالا على قرينة هذا العطف وكثرة الاستعمال الموجب للحذف والتخفيف الشافعية قالوا العطف مبناه على التغاير لانه الاصل فيه ويبنى التفسير على الاتحاد فلا يقع المذكور تفسيرا فلا يكون المائة دراهم ولا يخفى ضعفه فانا لا نقول ان المعطوف تفسير لعدد المعطوف عليه بل انما نقول انه ان ما سكت عن مميز المعطوف عليه لدلالة المعطوف على انه من جنسه فهذا يأتي التغاير وقد يجاب بالنقض بالصورة المتفق عليها وهي له مائة وعشرة دراهم لان العطف لا بد فيه من المغايرة والحق انه غير وارد فان المعطوف هناك نفس العشرة من غير اعتبار المميز ثم الدراهم مميز عنهما على التنازع بين العاملين في معمول بخلاف ما نحن فيه فافهم ثم ههنا كلام فان الظاهر في امثال هذه العبارات انها من قبيل التقدير فهي دالة بالمنطوق فان المقدر كالملفوظ فلا يكون من الباب وهو دلالة السكوت الا ان يعمم السكوت بحيث يشمل التقدير ويراد بالمنطوق الملفوظ صريحا فتدبر مسئلة يصح البيان للمجمل وغيره بالفعل كالقول خلافا لشرذمة لا يعتد بهم لنا الفعل صالح لتبيين المراد حال كونه واردا عقيب المجمل بل عقيب الكلام مطلقا مفهم للمراد منه قطعا فيصلح بيانا كالقول بل اولى منه ليس الخبر كالمعاينة والفعل معاين والقول خبر في المشهور روى احمد وابن حبان مرفوعا ليس الخبر كالمعاينة فان الله اخبر موسى ابن عمران عما صنع قومه من بعده فلم يلق الالواح فلما عاين ذلك القى الالواح وفي الدر المنثورة برواية احمد وعبد بن حميد والبزار وابن ابي حاتم وابن حبان والطبراني بلفظ يرحم الله موسى ليس المعاين كالمخبر اخبره ربه تبارك وتعالى ان قومه فتنوا بعده فلم يلق الالواح فلما رآهم وعاينهم القى الالواح فتكسر بعضها ولعل هذا كان مثلا تكلم به رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ولذا وقع في شرح المختصر وغيره ولذا وقع المثل ليس الخبر كالمعاينة والله اعلم ولنا بين رسول الله صلى الله عليه وسلم الصلوة والحج بفعله للكثير من المكلفين وقوله صلى الله عليه وسلم صلوا كما رأيتموني اصلي رواه البخاري في حديث طويل وقوله صلى الله عليه وسلم خذوا عني مناسككم كما روى مسلم عن جابر قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يرمي على راحلته يوم النحر ويقول لتأخذوا عني مناسككم لعلي لا احج بعد حجتي هذا يدل عليه اي على انه عليه وعلى آله واصحابه وسلم بين بالفعل اقول لان معناه اي معنى كل من الحديثين افعلوا ما تفهمون من المشاهدة ان الصلوة ما هي والحج ما هو فالفهم من الفعل ليس بالشرع كما ظن في التحرير وقيل فيه فعلى هذا اي كون الحديثين كاشفين عن بيان الفعل يبطل ان بيانيته بالشرع فيبطل الدليل الاول من كون الفعل مفهما لان الفهم ح بالشرع ويلزم ان يكون البيانية بالشرع ويلغو الفعل اذ به كفاية وليس كما ظن فان الشرع كاشف عن دلالة الفعل في نفسه لانه هو الدال وههنا بحث فان هذا الحديث ورد في المدينة وحديث خذوا في حجة الوداع يوم النحر وكان الصلوة مفروضة في مكة وكذا الحج مفروضا من قبل وكان المخاطبون يعرفون الصلوة والحج ويصلون ويحجون فليس هذا اشارة الى بيان المجمل بل الحديث الاول لبيان ندب الصلوة مثل صلوته صلى الله عليه وآله وسلم فانها كانت مشتملة على المندوبات والسنن بصيغة الامر للندب والحديث الثاني لبيان ان امر الحج مستقر على ما فعلت ولا ينسخ شيء من افعاله فخذوا عني هذا النحو واتركوا النحو السابق فليس هذان من الباب في شيء واما الايراد بان خذوا عام في القول والفعل ولا حجة في تبيين الفعل فمندفع بان العام كالخاص فيفيد ان الفعل يصلح بيانا فتدبر المنكرون قالوا الفعل اطول من القول فيلزم

التأخير اي تأخير البيان مع امكان التعجيل بالقول عند كون الفعل بيانا وهو باطل فيبطل بيانية الفعل قلنا الاطولية مطلقا ممنوعة فان بعض الافعال يكون
اخصر من القول ولو سلم الاطولية فلا نسلم استنكاره واما اختياره الاطول فلسلوك اقوى البيانين من القول والفعل لان الخبر ليس كالمعاينة ولو سلم
عدم القوة فالتأخير لا يمتنع مطلقا بل انما يمتنع عن وقت الحاجة كما سيجيئ ان شاء الله تعالى فان قلت هذا انما يتأتى في المجمل اما غيره كتخصيص العام فلا تتم
فيه وقد عممت المسئلة قلت انما يمتنع التأخير فيه عندنا بتأخير بالي عن صلوحه قرينة وهو غير لازم وقد يجاب ايضا بمنع لزومه التأخير ههنا لانه شرع فيه على
الاتصال لكن الفعل يستدعي زمانا فيوجد فيه فلزم تأخر انصرامه كمن قيل له ادخل البصرة فسار في الحال حتى دخلها لا يعد مؤخرا مع انه انما يكون الدخول بعد
ايام وشهور بل مبادرا فكذا ههنا لا يعد المبين بالفعل مؤخرا بل مبادرا كذا في شرح المختصر قيل ليس من سافر مبادرا بل مؤخرا لان الدخول الذي مثل به
المجمل اذا امكن تحصيله في زمان قليل فتحصيله في كثير تأخير البتة فلا يكون مبادرة ولو لم يمكن تحصيله في زمان قليل فلا يصلح مثالا لما في الباب فان
البيان ههنا يمكن تحصيله في زمان قليل بالقول ولو قيل سافر الى البصرة فسافر في الحال لعد مبادرا والسلم عن الايراد اقول السفر الى البصرة تحقق
باول التحرك مع بالنية اليها والبيان انما يحصل بالآخر فلا يصلح مثالا له كالدخول فالمثال المطابق صم هذا اليوم فشرع فيه لا يعد مؤخرا
هذه الكلمات قليل الجدوى ليس من دأب المحصلين ثم اقول لو قيل المعنى من استدلالهم لو جاز البيان بالفعل لزم تأخر حصوله مع امكان التعجيل بتحصيله
بالقول فالتأخير تأخير عن القول لا عما هو بيان له لا يندفع هذا المنع فافهم لكن يرد عليه ح اولا النقض بالبيان بالقول المطنب فانه يتأخر بيانيته مع
امكان التعجيل وثانيا بان جوازه هذا التأخير مجمع عليه لم يخالف فيه احد فلا يتأتى دعوى بطلان التالي بخلاف التأخير عما هو بيان له فانه قد منع قوم وجوزه
في المجمل البعض فقد تضاعف المنع على هذا التوجيه فتامل مسئلة القول والفعل اذا اتفقا في المفاد وعلم المتقدم منهما فهو البيان لان التعريف
حصل به والا يعلم المتقدم فاحدهما البيان من غير ترجيح اذ الحكم على التعيين تحكم ولا حاجة اليه ايضا وقيل المرجوح في الدلالة مقدم لان الراجح لو تأخر للتأكيد
والمتقدم يكفي للتفهيم فهو المراد واجيب بانه لك اي كون التأكيد راجحا على المؤكد في المفردات نحو جاءني القوم كلهم دون المستقل فانه يجوز فيه مرجوحية
التأكيد بالاستقراء وان اختلفا اي القول والفعل في المفاد كما روي انه عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام طاف طوافين قد روى النسائي
عن حماد بن عبد الرزاق الانصاري عن ابراهيم بن محمد ابن الحنفية قال طفت مع ابي وقد جمع الحج والعمرة فطاف لهما طوافين وسعى لهما سعيين وحدثني
ان عليا رضي الله عنه فعل ذلك وحدثه ان رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فعل ذلك قال الشيخ ابن الهمام في فتح القدير حماد هذا وان
ضعف لكن ذكره ابن حبان في الثقات وفي الحديث الطويل المروي لمسلم عن جابر اشارة الى تكرر الطواف وامر بواحد كما روى الترمذي عن ابن عمر
رضي الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم من احرم بالحج والعمرة اجزأه طواف واحد وسعي واحد منهما حتى يحل منهما وقال حديث
صحيح حسن غريب فالمختار القول للبيانية مطلقا تقدم على الفعل او تأخر لانه اظهر وادل في تعيين المراد فان الفعل ربما يشتمل على الزوائد من المندوبات
والفعل الزائد ان كان ندبا او واجبا يختص به عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام والنقصان ان كان في الفعل تخفيف في حقه صلى الله عليه وآله واصحابه
وسلم قال ابو الحسين المتقدم هو البيان ايا كان من القول او الفعل ورد بلزوم النسخ عليه وهو خلاف الاصل لو كان المتقدم الفعل فانه اذا تقدم وقد
كان هذا الفعل بيانا للمجمل وجب علينا طوافان فاذا امر بطواف واحد نسخ احدهما عنا فان قلت لا يلزم النسخ لان وجوب طوافين انما
يكون عند دليل التأسي وح دل الدليل على النسخ قلت ليس وجوب الطوافين بالفعل يحتاج الى دليل التأسي بل بالمجمل كذا في الحاشية وخصص
قوله بما فيه دليل التأسي الى النزاع لفظيا اعلم ان الحق هذا القول واختاره الآمدي ولم يوجد ايضا في كتبنا ما ينافيه فان المتقدم مفهم للمراد
قطعا فلا اجمال بعده واما لزوم النسخ فلا بأس به عند اقتضاء الدليل واما اشتمال الفعل على المندوبات فلا نسلم ذلك فاذا وقع بعد المجمل الا فادل

دليل صارف عن البيانية على ان المجمل باق على اجماله وفي هذا القول والفعل سواء فتامل فائدة اختلفوا في ان القارن عليه طوافان وسعيان للعمرة والحج او واحد لهما فامامنا وصاحباه ذهبوا الى الاول والشافعي الى الثاني واستدل بجابر عن رواية الترمذي ولقوله عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام دخلت العمرة في الحج ومستدلوا انا بما مر من حديث امير المؤمنين علي فاو رواه نقل فعل وحديث ابن عمر نقل والقول هو البيان كما مر فان قلت كشفنا عنك غطاء وبيانا ان لا وجه لبيانية القول قلت انما كشفت الغطاء فيما لعلم القبلية وهي ههنا مجهولة لعدما جاء عنه المصنا قلنا عن التقرير ان القول انما يتعين للبيانية اذا لم يدل دليل على قوة الفعل وترجيحه وههنا قد دل وهو قول امير المؤمنين عمر رضي الله تعالى عنه لمن طاف طوافين وسعى سعيين هديت لسنة نبيك هذا وهذا الحديث رواه الامام ابو حنيفة عن صبي بن معبد في قصة طويلة فان قلت قد روي هذا الحديث وليس فيه ذكر الطوافين انما اخبر صبي بالقران فاجاب امير المؤمنين بما ذكر ففيه اضطراب قلت كلا فان زيادة الثقة مقبولة كيف وليس في الروايات الاخر ما ينافيه بل هذا مبين للروايات الاخر وكاشف لاجمالها لكن هذا غير واف كما لا يخفى على المتامل فان امير المؤمنين عمر انما حكم بهداية السنة وموافقتها وهذا لا يدل على الوجوب اما عند الخصم فظاهر لان السنة المطلقة عنده يحمل على فعل الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وعندنا على الطريقة في الدين وهو يشمل الواجب والمندوب والمواظب عليه بل نقل الفعلان ايضا متعارضين فانه روى الشيخان عن ابن عمر انه قرن فطاف لهما طوافا واحدا وقال وهكذا فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم فالحق اذن ان الفعلين قد تعارضا والقول وافق احدهما فاذن لتوجه بان الترجيح في مثله للقول فان قلت الفعلان لا يتعارضان قلت ههنا علم التعارض من خارج فان رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لم يحج بعد الهجرة الا مرة واحدة فما كان نسكه قرانا كما نطق به اكثر الروايات فهو في حجة الوداع لا غير وقد نقل الفعلان فقد تعارضا البتة وانما لا يتعارضان اذا احتمل التعدد وقد رجح اصحابنا فعل الطوافين بان رواية امير المؤمنين عمر وامير المؤمنين علي رضي الله عنهما ارجح الى رواية ابن عمر فانهما راجحان في الضبط والاتقان والفقاهة مع ان هذا مذهبنا ومذهب عبد الله بن مسعود ومذهب عمران ابن الحصين رضي الله تعالى عنهم وهم ارجحون من ابن عمر والغير قد اعتضد هذا بالقياس فان ضم عبادة الى عبادة لا يوجب انقضاء في اركان احدهما كيف واذا ضم شفع نفل الى شفع في التحريمة لا يتداخل شيء من اركان احدهما في الآخر مع ان الاحتياط في العبادات لتقتضي ذلك ايضا والحق في الاستدلال عند هذا العبد ان يستدل بقوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله فهذا يدل بالعبارة على ان اتمام اركان كل واجب فان معناه اتموهما تامين فلا يعارضه خبر الواحد لا سيما الذي حكم بغرابته فيتاول بانه اجزاء طواف واحد لكل منهما طواف للعمرة وطواف للحج ويكون الاشارة الى ان طواف القدوم والوداع ليسا ركنين فافهم واما الجواب عن الثاني فبان الحديث محمول على القران لا على ان العمرة ذهبت من البين وقامت طواف الحج مقامها فافهم مسئلة

في الظاهر يجوز المساواة بها اي بين البيان والمبين عندنا وعند الاكثر من اخيارنا ومنهم الامام فخر الدين الرازي وابن الحاجب يجب ان يكون البيان اقوى دلالة واما في الثبوت فلا يجب القوة عندهم فانهم يجوزون تخصيص عام الكتاب بخبر الواحد وقال ابو الحسين يجوز الادنى دلالة في التبيين وهو خلاف المعقول كما في المجمل يجوز تبيينه بالادنى اتفاقا فظاهر اذا يدل على ان يجوز في بيانية الادنى منه دلالة وهو فاسد فانه لا شيء ادنى من المجمل فانه لا يدل على المراد والبيان يدل فيه نوع قوة منه فالاصوب ان يحرر المسئلة عامة في المساواة ثبوتا ودلالة وينسب خلاف الاكثر الى ... ل وابي الحسين في الثاني ويدعي الاتفاق في المجمل في الاول لنا اقول تخصيص العام بالعام وهو اخص من المخصص مطلقا ومن وجه واقع استقراء الصحيح كيف لا واكثر الشرع عمومات وهما متساويان اما عندنا فلان العام قطعي الدلالة واما عند غيرنا فلانه ظني فقد ثبت التخصيص بالمساوي ... تحكم ... على الآخر قال وليس هذا تحكما لان اعمال الخاص من الفارد احدهما عند المعارضة بخلاف الادنى اذ لا معارضة هناك بل الادنى والمعتبر ... اسقاط البيان ... اوغيرهما يدل على ان احدهما مخصص دون العكس فلا تحكم كما في قوله تعالى احل الله البيع وحرم الربوا

القطعي يكون الثاني مخصصا لما في التحرير في الجواب ان المراد لمشايخنا التساوي في الثبوت فيجوز تخصيص المتواتر بالمتواتر والآحاد بالآحاد لا في الدلالة حتى يلزم
التحكم بما الاضافة اليه فانه تدحم الكلام بدون هذا التكلف الذي ليس له اثر في كلامهم كيف ويلزم التحكم ايضا عند التساوي في الثبوت وربما يورد على التحرير
بانهم يجوزون تخصيص المخصوص من الكتاب بالقياس مع كونه غير اقوى في الدلالة منه وقد مر منا انه بعد التخصيص يصير العام اضعف من القياس فتذكر قالوا ثانيا
قالوا لابد من القوة والا فاما بالمساوي او المرجوح والبطلان الاول لان في التساوي التحكم اذ لا احقية لاحدهما في البيانية والبطلان الثاني لانه في
المرجوح يلزم الغاء الراجح لمعارضة المرجوح اياه وهو خلاف المعقول وقد ظهر لك جوابه بانه وجه اقول هذا منقوض بتخصيص العموم بالمفهوم المخالف
لان المنطوق اقوى منه فينبغي ان لا يجوز مع انه يجوز عند المالكية فتامل وبالله وعليه ان المص قد منع تخصيصه للعام ففي كلامه تعارض لان مامر هو التحقيق
والذي قال ههنا مماشاة مع الخصم وابداء الخلل في كلامه مسئلة المختار جواز تاخير تبليغ الحكم المنزل الى المكلف الى وقت الحاجة وهو وقت
تنجز التكليف سواء كان موسعا او مضيقا وقال شرذمة قليلة لا يجوز واما التاخير عن وقت الحاجة فلا يجوز اتفاقا لنا لا يلزم منه محال شرعي ولا عقلي
وانكاره مكابرة ولعل فيها اي في التاخير مصلحة يطلع عليها رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فيجب التاخير المنكرون قالوا قال الله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل
اليك والامر ههنا للفور والا فوجوب التبليغ مطلقا سواء كان على الفور او متراخيا معلوم عقلا من الرسالة فلا حاجة الى الافادة قلنا لا نسلم
انه للفور واما افادة التبليغ مع كونه معلوما عقلا فلا تخالف المدة وفائدته تقوية العقل اي تقوية حكم العقل بالنقل اقول ويدل على ذلك اي
عدم كونه للفور ما بعده وهو قوله تعالى فان لم تفعل فما بلغت رسالته فان عدم فعل التبليغ على الفور لا يوجب عدم تبليغ الرسالة رأسا وهذا ظاهر
الا ان يحمل التكلف ويقال لما كان وجوب التبليغ الفوري عندهم فتركوا ترك التبليغ المستحق الذي هو الرسالة فتدبر وقد يجاب في التحرير بانه
ظاهر في تبليغ المتلو وهو القرآن الشريف فلا يلزم منه الا عدم جواز تاخير تبليغه لا عدم جواز تاخير التبليغ مطلقا والمدعى هذا دون ذلك وفيه
ما فيه فان كلمة ما عامة والتخصيص من غير دليل على انه نزل في تبليغ حكم غير متلو كما ورد في بعض الروايات ولا يتوهم انها ليست على عمومها فان
بعض ما انزل اسرار بين الله ورسوله صلوة الله عليه وعلى آله واصحابه فلا يجب التبليغ لان الآية ظاهرة في العموم فلا يسمع دعوى ان بعض ما نزل
اسرار ممنوع التبليغ الا عن البعض الغير المتناهين وهو ينافي وجوب التبليغ مطلقا فافهم مسئلة لا يجوز تاخير البيان اي بيان التفسير عن
وقت الحاجة اليه وهو تعلق التكليف تنجيزا موسعا كان التكليف او مضيقا وقيل في التحرير هو وقت تعلق التكليف التنجيزي مضيقا فقط وهذا
تحكم فانه لو تاخر عن وقت تعلق التكليف فيكون تكليفا بالمجهول وطلبا للاتيان به ولو موسعا واتيان المجهول محال من المكلف فلا يجوز هذا التاخير
الا عند مجوز تكليف ما لا يطاق لكن ينبغي ان لا يقع عندهم ايضا اما تاخير بيان التفسير الى وقت الحاجة فالمختار الجواز واما بيان التغيير فلا يجوز
تاخيره كما مر وعند الحنابلة والصيرفي وجماعة من المعتزلة كعبد الجبار والجبائي وابنه المنع اي منع جواز التاخير عن وقت الحاجة بل يجب المقارنة
الا ان الاسفرائني ذكر ان الاشعري قدس سره نزل ضيفا على الصيرفي فناظره وهداه الى الحق فرجع عن المنع الى الجواز ابو الحسين جوز التاخير
في البيان التفصيلي دون الاجمالي لنا اولا قوله تعالى لا تحرك به لسانك لتعجل به ان علينا جمعه وقرآنه فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه
وثم للتراخي فيجوز التراخي فان قلت البيان عام لتخصيص العام فينبغي ان يجوز موخرا قلت البيان يطلق في العرف على التفسير غالبا فهو المتبادر
على انه تخصيص بما عداه لدليل قاطع قد مر مع ان الاضافة جنسية فثبت تاخير جنس البيان وقد مر عدم جواز تاخير التغيير فلزم تحقق الجنس في
التفسير فانه هو الحق والا لزم عدم جواز مقارنة بيان التفسير المضر هذا ولنا فيه كلام من وجهين الاول ان المراد بالبيان تبليغ النظم المنزل كما
ورد في الصحيح عن ابن عباس انها نزلت لما كان رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم يتعب لسانه في سرعة القراءة على محاذاة قراءة جبرئيل

خشية النسيان فنزلت والله لا تحرك به لسانك بالقرآن عند تبليغ المبلغ لاجل التعجيل فان علينا جمعه في صدرك وعلينا قراءته اياه فاذا قرأناه بلسان جبرئيل
فاتبع قرآنه على قرائته بعد ذلك ثم علينا بيانه الى الخلق بلسانك ومع هذا الاحتمال لا يقوم حجة فتأمل فيه والثاني سلمنا ان البيان بمعنى التفسير لكن كلمة ثم انما
دخلت على الجملة فلو افاد التراخي افاد التراخي في ثبوت مضمون الثانية بعد مضمون الاولى فكون البيان على الله مؤخر عن كون الجمع في الصدر والقراءة
عليه وهذا لا يوجب وجود البيان بعد المجمل متراخيا بل الحق ان ثم ههنا للانتقال من مطلب الى آخر بعدم التراخي بين المضمونين والمعنى والله اعلم
ان علينا الجمع والقراءة ثم علينا شيء آخر هو البيان والتفسير فافهم ولنا ثانيا آتيا الصلوة والزكوة فانهما مجملان بينا بالفعل والقول بتدريج
ولم يبينا ورد بعد النزول كما يظهر من تتبع التواريخ ولنا ثالثا جواز قصد الاعتقاد اجمالا ثم الاعتقاد تفصيلا بعد البيان ثم العمل به وفيه يعني التأخير
مشتمل على فائدة عظيمة فيجوز ويستدل على المختار ايضا بقوله تعالى ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة قالوا أتتخذنا هزوا قال اعوذ بالله ان اكون
من الجاهلين قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي قال انه يقول انها بقرة لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك فافعلوا ما تؤمرون الى آخر القصة والبقرة
المأمورة كانت متعينة عند الله بدليل البيان مؤخرا ولو لم تكن بيانا لكان المأمور متجددا وهو باطل فانه لم يؤمر متجددا اتفاقا فتعين البيانية
مع التأخير ولا يخفى على المتأمل ان هذا الكلام ان كان بيانا كان بيان تغيير لا تفسير فليس من الباب نعم استدل بها في كتب الشافعية حيث اخذوا المسئلة
عامة اجيب بانها كانت مطلقة في ابتداء الامر ثم تنسخ اطلاقها وتعينت بعد السؤال تشديدا عليهم لما استهزؤا وطلبوا بيان النص مع علمهم بالمراد
فلا نسلم انه لم يؤمروا بمتجدد نعم لم يؤمروا بمباين ما امروا به اولا بل امروا بفرد من افراده لقول ابن عباس رئيس المفسرين الذي دعا فيه
رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم اللهم علمه الكتاب رواه البخاري لو ذبحوا اي بقرة لاجزأتهم لكنهم شددوا على انفسهم فشدد الله
عليهم رواه ابن جرير وابن ابي حاتم من طرق لكن بلفظ لو اخذوا ادنى بقرة كذا في الدر المنثور وفيها ايضا برواية البزار عن ابي هريرة
مرفوعا عن النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ان بني اسرائيل لو اخذوا ادنى بقرة لجزيهم ذلك او لاجزأت عنهم وفي رواية ابن ابي حاتم بزيادة
لكنهم شددوا فشدد الله عليهم وبرواية ابن جرير عن قتادة قال فذكر لنا ان النبي صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم كان يقول انما امر القوم
بادنى بقرة لكنهم لما شددوا على انفسهم شدد الله عليهم والذي نفس محمد بيده لو لم يستثنوا ما بينت لهم فانه ينفع ما ثم رأى ان الخصم لا يرى قول
الصحابة حجة على انه لا ريبة في قيام الاحتمال فيكفي للسند فافهم وبقوله تعالى وما كادوا يفعلون فانه ذم على عدم الامتثال ولو كان معينا
من قبل فلا وجوب فلا ذم وقيل لقول الخصم المراد ما كادوا يفعلون بعد البيان والطبع السليم يمج عنه كيف وقد كادوا امتنعوا عن الامتثال
من قبل حيث قالوا أتتخذنا هزوا واحتقروا رسول الله صلى الله عليه وعلى نبينا وآله واصحابه الصلوة والسلام وقال اعوذ بالله ان اكون من
الجاهلين ثم انه لو كان الامر كما زعموا ان البقرة كانت متعينة من قبل ثم بين لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة فانه كان لمعرفة القاتل
وفصل الخصومة فافهم المنكرون قالوا اولا التأخير مخل بالفعل للجهل بالمراد والمجهول لا يؤتى به فلا يجوز قلنا لا تكليف قبل البيان
فلا شناعة في الاخلال بالفعل وثانيا انه اي الخطاب بالمجمل قبل البيان كالخطاب بالمهمل الذي لم يوضع لمعنى في عدم الافهام اولا
ثم تبيين المراد بعد ذلك قلنا لا نسلم انه كالخطاب بالمهمل والفرق بينهما فانه اي الخطاب بالمجمل يفيد ان المراد احدهما فيفيد معرفة الحكم اجمالا
فيعزم على فعله ويصدق به بخلاف المهمل فانه لا يفيد شيئا **فرع** قيل في المختصر وكتب الشافعية اذا جاز تأخير بيان المجمل فجواز تأخير
اسماع المخصص الذي هو من بيان التغيير اولى لان عدم اسماعه اسهل من عدم البيان اي عدم وجوده ففي التأخير العدم وفي عدم
الاسماع الوجود وقيل اندفع ما في التحرير من منع الاولوية مسندا بان العام في هذه الصورة اريد به معنى غير مذكور بعد فهو معدوم الافهام

ارادة المتكلم فهو كالمجمل وشدد عليه بانه لم يفرق بين عدم المخصص وعدم سماعه ومقصود التحرير انه اذا لم يسمع المخاطب به فوجوده كعدمه فان الجهالة بالمراد باق بعده وكان في اللغة وهي عدة السواد وهو ليس بحق لان العام ليس بمجمل بل ظاهر في المعنى الوضعي فقد يعمل به او يصدق وهو غير مراد على هذا الفرض وهو تجهيل وتلبيس بخلاف المجمل فانه لا محذور فيه عند تاخير البيان فتدبر وقد مر لا مزيد عليه يستدل في كتب الشافعية بان سيدة النساء فاطمة الزهراء اسمعت لقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم الى الآخر ولم يسمع المخصص وهو قوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لا نورث ما تركناه صدقة قلنا لو سلم ان المخصص تلبيس فيه تاخير الاسماع عن المكلفين كلهم والكلام فيه فانا لا نقول بوجوب سماعه كل احد كيف ولا يجب تبليغ الحكم الى كل احد بل يبلغ الى البعض فاسماعه المخصص كاف فانه يبين الحكم والمراد عنده فيصل بالنقل عند غيره وقد يجوز ايضا انها اسمعت فنسيت فتدبر مسئلة لا قطع في الحكم الثابت من المجمل مع ظنية البيان خلافا لاكثر الحنفية اذا بين المجمل القطعي الثبوت كالكتاب والخبر المتواتر بخبر واحد قطعي الدلالة قال في مطلع الاسرار الالهية والدي قدس سره الشريف ذهب كصاحب الميزان والشيخ ابن الهمام وانكره صاحب الكشف انكارا بليغا ويستدل بما اشار اليه المصنف بقوله لنا ان الحكم الثابت منه لازم للقطعي هو الكتاب مثلا وظني هو البيان واللازم من القطع والظن انما هو الظن فالحكم الثابت مظنون غاية ما يقال من قبلهم ان البيان انما يفيد تبادر احد المعنيين فانه انما يفيد معرفة معنى اللفظ وتبادر المعنى من قطعي الثبوت يوجب القطع البتة وذلك لان احتمال عدم ارادة هذا المعنى من اللفظ الذي تبين وضعه واستعماله بالمبين احتمال على خلاف المتبادر وهو احتمال لا يعبؤ به عرفا ولغة فلا يضر القطع بالمعنى الاعم وهذا العينية كما يقال النص قطعي مع احتماله التاويل وعلى هذا فلا نسلم ان هذا الحكم لازم من القطعي والظني بمعنى انه مستفاد منهما بل القطعي المتبادر منه هو وانما الظن في سبب التبادر وان اريد ان الظني له دخل ما في الافادة فلا نسلم انه يفيد الظن وهذا كخلاف الظاهر المصروف بظني فان هذا الصرف لا يوجب تبادر المصروف اليه بل انما يفهم بملاحظة القرينة فاذا كانت القرينة مظنونة محتملة فافهم المعنى ايضا محتمل فتامل فانه موضع تامل للقاطعين قالوا خبر الواحد يوجب الظن قطعا لانه قد اجمع عليه اجماعا قاطعا والظن مرجح قطعا لانه ضد التساوي واذا ثبت الترجيح قطعا فبطل المساواة قطعا وهو ظاهر فارتفع المانع من القطع وهو الاجمال قطعا وقد فرض المقتضي للقطعي قطعا لانه الكتاب والخبر المتواتر فلزم الحكم قطعا قلنا هذا منقوض بمعرفة المراد من المشترك بالراي غير الخبر الذي يفيد الظن قطعا فان مقدمات الدليل جارية فيه قال الحل لديهم انا لا نسلم ان الظن مرجح قطعا بل انما يرجح ظنا فلم يرتفع المانع قطعا ان قيل لو كان الظن مرجحا ظنا لجاز اجتماع الظن مع المساواة وهما لان مقابل الظن جائز وهما فلزم اجتماع الضدين وهما مع ان امكان اجتماع الضدين محال عقلا قلت اللازم من ترجيح الظن ظنا صدق قولنا الظن ليس بمرجح وهما لانه مقابله وصدقه يجوز بانتفاء الظن وهما لان السالبة قد تصدق بانتفاء الموضوع وهذا الانتفاء بناء على ان الخبر من الآحاد فيجوز نسيان الراوي فيجوز ارتفاعه من البين والسر فيه ان قولنا الظن مرجح قطعا مشروطة عامة فان معناه مرجح ما دام ظنا وقولنا الظن ليس بمرجح ممكنة عامة وان الموجبة المشروطة لا ينافي السالبة الممكنة فيجوز الاجتماع بينهما اي بين هذين القضيتين فلا يلزم الاجتماع بين الظن والمساواة فتفكر فان فيه كلاما ظاهرا فان الوصف في هذين القضيتين عين الذات فقولنا الظن مرجح قطعا ضرورية معناه مرجح ما دام موجودا ولا شك في التنافي بين الضرورية والممكنة فان قلت مقصوده ان قولنا المظنون راجح قطعا مشروطة عامة والمظنون ليس براجح وهما ممكنة عامة قلت لا ينفع فان المستدل لم ياخذهما في الدليل وانما اخذ ترجيح الظن فلا يجري وربما يوجه بان الضرورة فيه مقيدة بزمان الوجود فان معناه الظن مرجح ما دام موجودا وامكان عدم الترجيح حال العدم فالمراد بالمشروطة المشروطة بتقييد الوجود وبالممكنة الممكنة بهذا النحو من الامكان كذا قرر في مطلع الاسرار الالهية والدي قدس سره العزيز ثم قرر الدليل بان الظن مرجح قطعا ما دام موجودا فارتفع المانع في حال وجوده فلزم القطعية حال وجوده فتم المطلوب لان الدعوى القطعية بعد تبيين الخبر ولا يجوز في تلك الحال

عدم الترجيح بل لوجه ما فانه تجويز اجتماع الظنين ثم قرر الجواب بان افادة الخبر الظن قطعا ممنوع فانه يجوز ان لا يقع بالخبر من البين لكونه ظني الثبوت فيجوز ان لا يفيد
المقاومة فلا يرجح هذا الظن قطعا وهذا الان النفس موجودة وان كان مقطوعا لانه يعلم بالوجدان لكنه يمكن ان لا يوجد الخبر فلا يكون مقطوعا فان قلت
فلا يفيد القطع بالترجيح واما النفس فوجدنا الظن من غير القطع فلا يفيد اصلا هذا ولا يظهر لهذا وجه فان افادة الخبر الظن مما اجمع عليه كما سيجيء ان شاء الله
تعالى ومنع المقدمة الاجماعية لا يجوز فبعد ملاحظة هذا الاجماع لا يمكن منع افادة الخبر الظن وبعد التنزل المستدل ان يقول الخبر مفيد للظن
ما دام الخبر باقيا قطعا وهو مرجح قطعا فارتفع المانع حين وجود الخبر قطعا فلزم القطع بالحكم في تلك الحال قطعا وهو المطلوب فانهم لا يدعون القطع بعد
عدم وجود البيان وكذب الخبر فتدبر فالحق في الجواب ما افاده هو قدس سره منع ارتفاع المانع فان المانع من القطع الاحتمال وجواز الطرف
المقابل موجود ههنا وان ارتفع المانع الاول لكن قام الثاني مقامه فان الظن لشيء لا يوجب تجويز الطرف المقابل هذا ثم لهم ان يقرروا
بان الخبر مفيد للظن بالوضع والاستعمال قطعا وهذا الظن يوجب التبادر قطعا وتبادر المراد من القطع رافع للمانع قطعا لوجود المقتضي وبالجملة هذا
الظن موجب التبادر وهو يوجب القطع وكيف لا يوجب التبادر فانه متى علم ان الصلوة في الشرع ما هو لا يتحير احد اذا ربوا ما هو يتبادر الذهن عند
سماع اللفظين الى معناهما الشرعي والكافر مكابرة وليس هذا الا كما اذا اخبر الخليل والاصمعي ان لفظا وضع في لغة العرب بهذا المعنى يتبادر
الذهن عند السماع اليه البتة وهذا اولى منه فان هذا الظن قوي معاضد بالتعاضد وهذا هو الذي ابدي في الاستدلال المشهور بان الحكم بعد تبيين
الخبر مضاف الى القطع فيكون مقطوعا يعني ان الحكم بعد تبيين الخبر يستفاد منه لاجل التبادر وهو مفيد للقطع لان المراد بالمعنى الاعم هو الذي لا
يحتمل المقابل احتمالا ناشيا عن دليل وبعد التبادر وهذا احتمال عدم الارادة كاحتمال التاويل في النص فلا اعتداد به وهذا الخلاف ترجيح احد معنى
المشترك بالرأي فانه لا يوجب التبادر وهذا تامل فيه فانه موضع تامل

باب النسخ

الذي هو بيان التبديل وانما افرده لكثرة مسائله ومباحثه وهو لغة الازالة
والنقل الظاهر منه الاشتراك وقيل حقيقة في الاول مجاز في الثاني وقيل بالعكس وقيل بالتواطي ومنه المناسخة لنقل السهام الموروثة من ورثة
الميت الى ورثته والتناسخ لانتقال الروح من بدن الى آخر وقيل لا يتعلق بهذا الخلاف غرض وقيل فائدته انه اذا وقع في كلام الشارع على ايهما
يحمل وهو اصطلاحا فقيل رفع الشارع الحكم الشرعي قاله ابن الحاجب بدليل شرعي متاخر اخرج بالاول رفعه بالموت والنوم والغفلة وبالثاني نحو صل
الى آخر الشهر ولا حاجة اليه لان الاول انتفاء بعدم القابلية بالموت والثاني انتفاء بالغاية كذا في الحاشية وقد يقال الوجوب على المكلف ثابت البتة قبل
ان تقع قطعا ولا يرتفع الا برفع الشارع بالضرورة فلا بد من قيد يخرجه والقيد المقيود للاظهار ما خرج عنه فخرج رفع مباح الاصل لو تحقق فانه
ليس بخطاب اي بسبب خطاب متعلق به يعني تحقيق حكم شرعي ويخرج كل تخصيص لانه دفع للحكم من الابتداء لا رفع بعد التحقق فان قلت لا يصدق
التعريف على نسخ التلاوة فانه لا يرتفع الحكم به قال ونسخ التلاوة راجع الى نسخ احكامها من جواز الصلوة بها وعدم مس المحدث والجنب اياها
وقراءتها وكون التلاوة سببا للثواب العظيم ونحوه وحيا الفضل الجسيم الى غير ذلك واورد الحكم قديم عندكم فلا يتصور رفعه لان ما ثبت قدمه امتنع
عدمه كما بين في غير هذا الفن وان الحكم ارتفاعه فلا يصدق على نسخ انه رفع فالتعريف بالمباين والجواب ليس المراد بالرفع رفع الخطاب
القديم من الواقع بل المراد رفع التعلق اي التعلق الحكم والخطاب بالمكلف تنجيزا بحيث يصير مكلفا بالفعل الذي لولاه اي لولا الرفع لبقي واستمر
فافهم وقيل ونسب الى الفقهاء هو النص الدال على انتهاء امد الحكم ولا حاجة الى زيادة قيد التراخي اذ لا انتهاء الا بعد ثبوته قال الامام الحرمين
اللفظ الدال على ظهور انتفاء شرط دوام الحكم الاول وقال الامام حجة الاسلام قدس سره الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب
الاول على وجه لولاه كان ثابتا مع تراخيه والقيد الاخير لمجرد الايضاح وللبيان لا للاخراج فان قلت يخرج عنه قول الراوي نسخ حكم كذا اذ ليس

ايضا مكذا يخرج الفعل قال وقول المراد ان النسخ حكم كذا ليس بنص ولا دال بالذات بل هو دليل فلا باس بخروجه كفعله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم فانه
ليس لفظا دالا على الانتهاء بالذات بل هو كاشف عنه بقرينة ان فعل الرسول مع تقرير الله تعالى عليه لا يكون من غير وحي وارد والنص دليل النسخ لا عينه
فلا يصدق عليه فهو تعريف بالمباين والجواب انا لا نسلم انه دليل النسخ بل عينه فانه كما ان الحكم ليس الا فعل كذا النسخ ليس الا الفعل عرفا فتامل اشارة
الى انه لا يصح الاشتقاق ح الا ان يلتزم ان ههنا اصطلاحين كذا في الحاشية ثم ان هذا الجواب انما يصح في الكلام النفسي واطلاق النص عليه بعيد وابعد
منه اطلاق اللفظ ويابى عنه توصيفه بالدال فانه انما يدل على ما وقع على السنة المتاخرين الا ان يلتزم اطلاق النسخ على اللفظ ايضا كما اشير اليه بقوله
عرفا فتدبر ثم هذا التعريف مبنى على ان الحكم الاول موقت بوقت ظهر فيه الحكم الثاني في علمه تعالى فليس هناك رفع بل انما هو بيان الامد الذي وقت
به وهذا بخلاف الاول فانه مبنى على انه غير موقت بل مطلق ارتفع بالنسخ فبين المعرفين خلاف قال ابن الحاجب الخلاف لفظي لان مرادنا بالرفع زوال
التعلق المظنون استمراره قبل ورود الناسخ وهو المراد بانتهاء امد الحكم وليس لفرارهم اليه لان قدم الحكم يابى الرفع دون الانتهاء لان الانتهاء ليس الا عدم شيء
شيء بعد الوجود وهو الرفع ويابى عنه القدم فاذن ليس النسخ الا انتهاء الحكم الى امد معين وهو ارتفاع التعلق المظنون بقاؤه فيؤول النسخ الى التخصيص
يكون في الازمان مثله في الافراد والحق انه خلاف معنوي وتحقيقه ان الخطاب المطلق النازل في علمه تعالى هل كان متناولا للكل اي كان مقيدا بالدوام
فكان النسخ رفعا لهذا الحكم المقيد للدوام ولا يلزم التكاذب لان الانشاء لا يحتمل الكذب وانما ينافي الثاني الاول او كان الخطاب في علمه تعالى مخصصا ببعض
من الازمنة وهو الزمان الذي ورد فيه النسخ لكن لم ينزل التقييد عند نزول المنسوخ فكان النسخ بيانا لهذا الامد المقيد به الحكم عند الله تعالى فالرفع
بالمعنى ذهب الى الاول وبيان الامد الى الثاني فالاول اي كون المنسوخ مرتفعا بالناسخ لولاه لبقي كالقتل عند المعتزلة فانهم يقولون المقتول كان
حيوة قد انقطع بالقتل لولا القتل لبقي حيا والثاني اي كون حكم المنسوخ مقيدا والناسخ بيان القيد كالقتل عندنا معشر اهل السنة والجماعة فان المقتول
ميت باجله عندنا واذا جاء الاجل لا يستاخر ولا يستقدم والقتل انما هو علامة مجيء الاجل ولولا القتل لمات لمجيء اجله اقول يؤيد الثاني ان التشريع
بالضرورة كتزويج الاخت في شريعة آدم عليه السلام فانه لم يكن اذ ذاك نساء غير الاخوات انما يصح لقدرها فلا يتعلق بالكل وعليه يدل ما قيل انه من
الجائز ان يكون ابتداء شرع الحكم لهذه الضرورات لكن يكون لتشريعها دائما كيف وانه قد بقي الى زمان نوح عليه السلام مع ارتفاع الضرورة في
البين غير الاخوات وايضا ان يكون شرع ما شرع للضرورة موبدا ارادة ان ينسخه عند انتفاء الضرورة فتدبر ويؤيد الاول ان يقتضي الامد المتيقن
التعلق مستمرا فليس نسخه الا دفعه فتدبر قال صاحب مطلع الاسرار الالهية والذي قدس سره الاصفى ليس محل النزاع معقولا على هذا الوجه والا
لجنح اليه ايضا فانه ليس بين الفريقين نزاع اصلا وكيف يصح هذا فانه يلزم على كل ان يحكم على الله تعالى بامر لم يهد اليه الدليل والحكم
بكل الاحكام موقتا في علم الله تعالى عند احد ولا الكل موبدا عند احد فلا يصح فلا يمكن احد من احد الدعويين مطلقا والحق فانما هو بيان الامد
قبل مجيء وقته ولا يمكن هذا الا اذا كان رفعا بل الحق ان الحكم سواء كان مقيدا بقيد التابيد ام مطلقا عنه ام مقيدا بوقت لم ينزل
لعم عند الله تعالى اي اجل معين مقدر النسبة والله سبحانه يعلم هذا الاجل فاذا جاء ذلك الاجل نزل حكما آخر وارتفع الحكم الاول
باجله باماتة الله سبحانه وظهور الاماتة ليس الا بهذا الرافع فمن نظر الى الاول عرف بانتهاء امد الحكم المقدر عند الله تعالى ومن نظر الى
وقول الامام فخر الاسلام رضي الله تعالى وهو في حق صاحب الشرع بيان محض لمدة الحكم المطلق الذي كان معلوما عند الله تعالى الا انه اطلقه فصار
ظاهره البقاء في حق البشر فكان تبديلا في حقنا بيانا محضا في حق صاحب الشرع ينادي على ما ذكرنا وقال في البديع واذا كان هذا النسخ جيئان
صح التعريف لكل واحد منهما وهذا يرشدك على ما قلنا ولا تظنن انه يلزم من كلام هذا الحبر الامام لقد دقق فانه بالنظر الى صاحب الشرع

شيئ وبالنظر الى الفقيه شيئ منفى هذا لان الحق واحد هو الحكم المنسوخ فى زمانه والناسخ فى زمانه ولا تعدد اصلا بل انما يتقول ورود الناسخ بيان لاجل الحكم
المنسوخ كان مقدرا فى علم الله تعالى وامانته انما هو بانزال الناسخ فهذه الامانة ذات جهتين بيان الاجل ورفعه بانزال الناسخ ولا شائبة فيه للتعدد وتحقق
اصلا فافهم واشكر وعرف صاحب البديع ههنا بانها حكم شرعى مطلق عن التابيد والتوقيت بنص متاخر عن مورده واعتبار القيد الاطلاق عن الثانى
لان نسخ المقيد به لا يجوز عنده والاطلاق عن التوقيت لان ارتفاع الوقت لا يسمى نسخا فالمراد بالتوقيت بوقت ارتفع فيه الحكم لا مطلق
التوقيت فان نسخ المؤقت قبل مجيئ الوقت جائز بالاجماع واحترز بالنص عن الاجماع والقياس فانهما لا يكونان ناسخين وبالتاخير عن التخصيص ولا يخفى على
المتامل ان القيود للاظهار والتبيين ولا حاجة اليها للاخراج مسئلة اجمع اهل الشرائع من المسلمين والنصارى على جوازه عقلا اى العقل يجوزه ولا يحيله
خلافا لليهود الا العيسوية وهم اصحاب ابى عيسى الاصفهانى وهم اعترفوا نبوة سيد العالم صلوات الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لكن الى العرب فقط وهم نسبوا
لا الى الامم كافة وهذا من غاية حماقتهم لان بعد اعتراف النبوة ولو الى جماعة لزم اعتراف صدقه صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم وامتناع الكذب
عليه كما هو شان الرسالة وقد تواتر عنه عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام دعوى النبوة الى الخلق كافة فوجب الصدق فيه فالشمعونية منعوه
عقلا والعنانية سمعا واجمع اهل الشرائع على وقوعه خلافا لابى مسلم الجاحظ من شياطين المعتزلة والظاهر فى العبارة اجمع اهل الشرائع على
وقوعه خلافا لليهود فالشمعونية اه وهو لا يصح من مسلم اى ممن يدعى اسلامه الا تاويل وقد اول بانه لا ينكر حقيقة النسخ لكن يتحاشى عن اطلاق
هذا اللفظ ويسميه تخصيصا فان تخصيص الازمان كتخصيص الافراد وقيل النسخ عنده الابطال وينكره بدل عليه استدلاله وقيل ينكره فى شريعة واحدة
فقط وقيل فى القرآن فقط لنا لا يلزم محال لذاته لان المصلحة تختلف باختلاف الاوقات فيكون فى وقت فى الفعل مصلحة فيجب وفى آخر
مضرة فيحرم وهذا كشرب الدواء فان شرب دواء واحد ينفع فى وقت فيامر به الطبيب ويضر فى آخر فينهى عنه والشرع للاديان كالطب للابدان فى
اباحة المنافع والمضار واما الوقوع اى وقوع النسخ ففى التوراة امر آدم مطلقا اى غير مقيد بغاية بتزويج بناته من بنيه فى التيسير روى
الطبرانى عن ابن مسعود وابن عباس كان لا يولد لآدم غلام الا ولدت معه جارية فكان يزوج توأمة هذا للآخر وتوأمة الآخر لهذا وقد حرم
ذلك فى الشرائع التى بعدها بالاتفاق بيننا وبينكم ايها اليهود وهذا هو النسخ وقال الله تعالى لنوح عند الخروج من الفلك كما فى السفر الاول من
التورية جعلت كل دابة حية ماكلا لك ولذريتك واطلقت ذلك كنبات العشب ماخلا الدم فلا تاكلوه ثم حرم منها كثير على لسان موسى
عليه وعلى نبينا وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام كما فى السفر الثالث من التوراة فلزم القول بالنسخ واعلم ان الدليل القاطع على ثبوت النسخ
وجوازه الدلائل الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم من المعجزات الباهرة والآيات الساطعة المنقولة نقلا متواترا بحيث لا
يتوجه اليه شبهة اهل التلبيس ولا ينطفى نورها باطفاء احد من الحمقاء المكابرين ثم انه عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام ادعى انتساخ الشرائع
السابقة بشريعته المشرقة شروق الشمس على نصف النهار فالقول بوقوع النسخ حق لا يدحضها شبه اهل التلبيس والتدليس والمصانعات كالحجج التوراتية
اظهار الغاية حماقتهم واجترائهم على تكذيب الصلوة كتابا منزلا من عند الله سبحانه وايضا استدل بتحريم السبت فى شريعة موسى عليه السلام اى تحريم
الاصطياد وقتل الحيوانات ولم يحق فيه بعد اباحة مطلقا عن غاية مطلقا فى شريعة ابراهيم عليه وعلى نبينا وعلى آله واصحابه الصلوة
والسلام واستدل بتحريم جمع الاختين فى شريعة موسى عليه السلام وبعد ما من الشرائع بعد الاباحة فى شريعة يعقوب عليه السلام اى شريعة ابراهيم
التى هو عليها وانما نسب اليه لانه جمع بين الاختين واستدل ايضا بوجوب الختان عندهم يوم الولادة وقيل فى الثامن من شريعة موسى بعد الاباحة
فى شريعة ابراهيم عليهم السلام وعلى نبينا وعلى آله واصحابه والجواب ان هذه الامور لم يتعلق بها خطاب فى شريعته بل هذه قبل التحريم والوجوب

كانت مباحة بالاصل ورفع مباح الاصل ليس بنسخ واعلم ان اكثر الحنفية ومنهم الشيخ ابو الحسن الكرخي جعلوا رفع الاباحة الاصلية نسخا لان الخلق لم يتركوا سدى في وقت من الاوقات كما قال الله تعالى ايحسب الانسان ان يترك سدى ولم يبق وقت الا وفيه شريعة يرد اذ كان فلا بد ان يكون الاباحات شرعية واردة في شرائع من قبل النذر واعلم ان شيخ الاسلام فخر الاسلام استدل على بطلان القول بالاباحة الاصلية بهذه الآية وتقريره ان الانسان لم يترك في حين من السبل بل هو مكلف بشريعة نبي من الانبياء فلا شك ان الاشياء منها ما كانت على الوجوب ومنها على التحريم وهكذا فالقول بالاباحة مطلقا باطل الا بمعنى عدم المؤاخذة لاندراس الشرائع في زمان الفترة وجعل هذا الجهل عذرا وقد بينا في الاحكام فهذا يؤيد ان رفع الاباحة الاصلية ليس نسخا واما استدلاله بهذه على الاباحة ففيه تام وغير مطابق فافهم ولو قيل تلك الاباحات تقررت في تلك الشرائع وعملت الامة بها من غير نكير من النذر لما صارت بحكم التقرير من احكامها اي احكام تلك الشرائع فيكون رفعها رفع حكم شرعي وهو النسخ لم يبعد بل هو الصواب كيف وقد جمع يعقوب بين الاختين وفعل الغنى لتشريع وكذا الاصطياد والاختتان فهذه الحجة تمت من غير مس شبهة اولى للتلبيس الشمعونية قالوا اولا لو كان النسخ لحكمة ظهرت للناسخ الآن ولم يكن ظاهرة من قبل فهو بداء اي فالنسخ بداء وجهل بعواقب الامور والا يكن لحكمة ظهرت فعبث اي فهو عبث من غير فائدة قلنا المصلحة تتجدد بتجدد الاحوال والحاكم كان يعلم في الازل ان المصلحة تتجدد فان الكلام فيما لا حسن ولا قبح لذاته اما هو حسن لذاته او قبيح كذلك فلا يصل النسخ عندنا اليه فلا بد فان اريد بالظهور الظهور للحاكم بعد الجهل به فنختار انه لم يظهر الآن بل كان ظاهرا له من الازل ولا يلزم العبث فالملازمة الثانية ممنوعة وان اريد به الوجوب في الفعل والاضافة به فلزوم البداء ممنوع كيف انه كان يعلم من الازل انه يتجدد مصلحة فيه على ان الاشاعرة التابعين للشيخ ابي الحسن الاشعري يختارون الشق الثاني ويلتزمون عبثا فانهم لا يرون اشتمال احكامه على المصالح ان الله تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وقالوا ثانيا الحكم الاول اما مقيد بغاية فيعدم الحكم بعده فلا نسخ اتفاقا فان انتهاء الحكم بانتهاء الغاية لا يسمى نسخا او مؤبد فلا يرتفع للتناقض فان التأبيد يقتضي بقاء الحكم الى الابد والنسخ ينافيه ولزوم تعذر الاخبار به اي بالتأبيد لكون المؤبد صالحا للنسخ والارتفاع وعدم الجزم بابدية الصلوة والشريعة ونحوه خلاف عندكم قلنا الحصر ممنوع بل الحكم الاول مطلق عن الغاية وقيد التأبيد فلا ينافي الانتساخ ولو سلم الحصر فنختار انه مقيد بالتأبيد فقد يكون التأبيد قيد الفعل الواجب لا للوجوب فيكون الوجوب مطلقا لكن للفعل المؤبد كما في صم كل رمضان فان جميع الرمضانات داخل في الخطاب فيكون كل رمضان محكوما بالوجوب فيه في الجملة واذا مات انقطع الوجوب قطعا والفرق بين الوجوب المتعلق بالفعل المؤبد والوجوب المؤبد للفعل ظاهر الاستتر فيه وفيه نظر ظاهر فان حاصل هذا يرجع الى ان الوجوب مطلق وان كان متعلقه مقيدا بالتأبيد وهذا يرجع الى منع الحصر بابداء احتمال انه مطلق فهو المنع الاول وليس سندا لمنع بعد ولو سلم انه قيد للوجوب والحكم مقيد بتأبيده هو الحق فانه الظاهر كما في المغني لقيد التأبيد فيمحو الله ما يشاء ويثبت ما يشاء فله ان يحكم بحكم مؤبد ثم يرفعه ويمحوه كيف ولم من ظاهر يترك بالنص فالحكم المؤبد وان كان ظاهرا في البقاء ولكن الناسخ نص في الارتفاع فالملازمات لم فقدير فان الناسخ رافع للحكم المؤبد ولا ينافيه بقاء الحكم دائما فلا تناقض واما الملازمة الثانية فلانه لا يلزم منه عدم صحة الاخبار بالتأبيد مطلقا وانما يلزم فيما النسخ وبطلان اللازم فيهم بل هو المطلوب واما الجزم بالشريعة فباخبار المخبر الصادق به والخبر لا يحتمل النسخ لا سيما الخبر الذي وهو خبر عنها لا يتغير فالملازمة الثالثة ممنوعة فافهم وقالوا ثالثا لو جاز نسخ فعل فاما قبل الوجود وله فهو عدم اصلي فلا يكون نسخا لانه عدم طارئ بعده فلا يتصور رفعه والا كان تحصيل الحاصل كما قال اصحاب البحث والاتفاق اي تأثير العلة حال الوجود تحصيل الحاصل فلا يتصور كذا في الشرح الشرح وقال المص لان الفعل عرض غير قار فينعدم الجزء بذاته فلا يحتاج الى رفع الرافع ولا يمكن ان يوجد ذلك الجزء في مرة اخرى حتى يكون عدمه مرفوعا بهذا الرفع كما قال بل عسى ان لا يوجد مثله وعلى هذا يكون الدليل مخصوصا بالافعال الغير القارة فقد مر اوجه فيلزم اجتماع

النفي والاثبات قلنا ان تشبثهم انما تدل على ان رفع الفعل بالنسخ لا يصح ونحن ايضا معكم عليه والمراد من النسخ رفع تعلق الحكم لطبيعة الفعل التي توجد بعدة افراد والذي
كان مستمرا فيها قولهم المذكور كما تدل هذا التعلق بالموت لان الفعل يرتفع بالنسخ فاين هذا من ذلك فان قلت لا يصح زوال هذا التعلق فانه قبل الوجود كان معدوما بالعدم
الاصلي فلا يكون بالرافع وبعد الوجود لا يتصور العدم لرافع لانه تحصيل الحاصل وحال الوجود اجتماع النقيضين قلت هذه العينية شبهة اصحاب البخت
والاتفاق على ثبوت حاجة الممكن الى تاثير الجاعل فالجواب ان الرفع بعد الوجود حال العدم اللاحق الحاصل بهذا الرفع وهذا غير ممتنع فافهم قالوا
رابعا الحكم الازلي في العلم الباري تعالى اما مستمر بان تعلق علمه بثبوت الاستمرار والدوام له فلا ينسخ والا لزم الجهل فان النسخ نقيضه وقوع عدم
الحكم فالحكم بالدوام كذب والعلم به جهل او موقت بان تعلق العلم ببقائه الى وقت معين فلا نسخ فانه يرتفع بمجيء الوقت فلا نسخ قلنا الحكم موقت لكن بالوقت الذي
علم انه ينسخ فيه وذلك موجب للنسخ لا مانع له لانه لو لم ينسخ فيه لبقي بعده فيلزم الجهل نعم لو كان الحكم موقتا لا ينتفي لمجيء الوقت من غير رفع فتدبر ولو قرر الدليل ان الحكم
موبد في علمه بان تعلق العلم بالحكم المؤبد فلا يصح رفعه والا لزم تبين موبدا فيلزم الجهل او موقت بان تعلق بالحكم المغيا بوقت فلا نسخ لم يتوجه هذا الجواب
وان الما الثاني ويجاب بالجواب الذي مر من منع الحصر واختيار الاول وتجويز انقطاع المؤبد بالعلوم فتذكر اقول ولك ان تقول في الجواب الحكم مستمر قبل النسخ
في علم الباري وغير مستمر بعده ولا يلزم الجهل لان هذا انقلاب وانقلاب العلم لانقلاب المعلوم لا يلزم الجهل كما في الحوادث فانه سبحانه
يعلم الحوادث حال الوجود موجودة وحال العدم معدومة وينقلب علمه لانقلاب المعلوم وهذا مبني على ما ذهب اليه بعض المتكلمين ان صفة العلم قديمة وتعلقاتها حادثة
ومستبدلة حسب تبدل المعلوم وفي نفسه فيه بحث اما اولا فلان هذا المبنى باطل كيف ويلزم ان لا يكون الحوادث معلومة في الازل وهو جهل كما يقوله
شياطين الروافض خذلهم الله تعالى واما ثانيا فلانه لو سلم هذا المبنى لكنه غير واف فان تعلق العلم باستمرار الحكم وبالنسخ لم يستمر صار هذا العلم جهلا البتة وان تعلق بالا
عاد الى الجواب الاول فافهم ولو قرر الدليل بالتقرير الاخر المذكور سابقا وقرر الجواب بانه تعلق العلم بالحكم المقيد بالاستمرار ثم اذا زال هذا الحكم
تعلق بمخالفه ويبقى الاشكال الاول الا ان يقال تعلق في الازل بهذا الحكم وبقائه الى مدة كذا ثم وجود حكم مخالف لكن ينبو عنه العبارة فتدبر
العنانية قالوا لو نسخ شريعة موسى عليه وعلى نبينا وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام لبطل قوله وهو متواتر عنه هذه شريعة موبدة وهذا لا يدل على
بطلان النسخ مطلقا بل نسخ شريعة موسى قلنا لا نسلم انه يبطل لان يجوز ان يكون هذا اشارة في نسخ لشروق شمس الحقيقة وهو بعثة سيد العالم
صلوة الله عليه وعلى آله واصحابه وازواجه وسلم ولو سلم انه خبر فيجوز ان يكون مجازا عن طول المكث فلا يبطل فان قلت ان فيهما التزام التجوز وهو
خلاف الاصل قلت نعم لكن ههنا قد دل القاطع من الدليل فانه قد تواتر عن موسى عليه السلام رسالة سيد العالم صلوات الله عليه وعلى آله وصحبه
وسلم وان قبلته تحول الى الكعبة فلا معنى لدوام شريعة موسى عليه السلام الا باحد التاويلين فافهم ولو سلم الاستلزام اي استلزام بطلان هذا
القول فلا نسلم انه قوله اي قول موسى عليه السلام فلا استحالة في بطلانه بل هو مختلق ومفترى قيل اختلقه ابن الراوندي فيهم فان كانوا قوما
بهتا وكانوا افتروا على الله ورسوله كذبا ويحرفون الكلم عن مواضعه فلا احتمال وفي نقلهم التواتر ممنوع انما هو كما يدعون تواتر قتل عيسى عليه السلام
مع انه شبه لهم وكيف لا يكون مختلقا ولو قاله موسى عليه السلام لقضت العادة بمحاجتهم به سيد العالم صلوة الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم
كما حاجوا بسائر ما حضر فافهم ولو وقعت المحاجة لتوفرت الدواعي على نقله فعلم انه مختلق قطعا وما زعموا ان في التورية تمسكوا بالسبت
ما دامت السموات والارض وهذا يفيد ان لا ينسخ تعظيم السبت قد يدعيهم نسخه فمدفوع بانه لا تواتر في التورية الكائنة الان في ايديهم
بانه لم يكن اخبارهم الناقلين من زمن عيسى عليه السلام بالغين حد التواتر بل على عدد كانوا يجتمعون على التحريف والاتفاق على
النقل على احراق بخت نصر الظالم اسفارها حين طغوا وقتلوا انبياء من انبياء الله تعالى وقيل كان اسمه شعيا رضي الله عليهم ...

الظالم فقتل ثلثهم وسبى ثلثهم وترك ثلثهم واحرق اسفار كتاب الله التورية وخرب بيت المقدس وانه لم يبق من يحفظها لانه قتل الحفظة ولم يكن حفاظ
لها الا اقل القليل وذكر في التاريخ ان عزيرا عليه السلام احياه الله بعد ما اماته الله مائة عام ثم بعثه فجاء فوجد القرية معمورة من بني اسرائيل
فطلب التورية فلم يجد عندهم فدعى الله تعالى ان يلهمها وكان مجاب الدعوات بل نبيا وكتبها ودفعها الى تلميذه ليقرء عليهم فصار مدار النقل
على هذا التلميذ فاين التواتر بل قيل زاد هذا التلميذ ونقص فلا اعتماد عليه ونسبوا هذا الالهام اليه بنوته لله تعالى لا دعاهم ان الهام
التورية لا يكون الا بن الله تعالى عما يقول الظالمون فكيف يعتمد على قول من له هذا السخافة ولذا اي لكونها غير متواترة لم يبق
نسخها الثلث التي بايدي الكتابية والتي بايدي السامرية والتي بايدي النصارى وتسمى السامرية والعبرية واليونانية مختلفة في
اعمار الدنيا ففي نسخ السامرية زيادة الف وكسر على ما في الكتابية والتي في ايدي النصارى زيادة الف وثلثمائة سنة وفيها الوعد بخروج المسيح
عليه السلام وبخروج العربي صاحب الجمل وهو حبيب العالم محمد صلوة الله عليه وعلى آله واصحابه وارتفاع تحريم السبت عند خروجهما كذا في الحاشية ناقلا
عن التقرير كما في التحرير مسئلة شريعتنا ناسخة للشرائع السابقة يا ايها الفقهاء قيل ليس ناسخا بل مخصص وكان احكامهن مقيدة لنا نسخ التوجه
الى البيت المقدس الذي كان في شريعة موسى عليه السلام بايجاب التوجه الى الكعبة حين فرضت الصلوة في مكة فانه روي في معالم التنزيل
ان رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم واصحابه كانوا يصلون بمكة الى الكعبة فلما هاجر الى المدينة المعظمة امره الله تعالى ان يصلي
نحو صخرة بيت المقدس ولم يرد نسخه بعد ما صلى اليه ستة عشر او سبعة عشر شهرا في المدينة بعد الهجرة فانه ليس من الباب في شيء لان هذا النسخ
لما نزل اولا في هذه الشريعة المطهرة من التوجه الى بيت المقدس الا ان ابن ابي شيبة وابا داود في ناسخه والبيهقي في سننه رووا عن ابن عباس
ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي وهو بمكة نحو بيت المقدس والكعبة بين يديه وبعد ما تحول الى المدينة ستة عشر شهرا ثم صرفه الله
الى الكعبة فهذا يدل على ان كليهما كانا قبلة يجب التوجه اليهما فلا يضر كثيرا ان يستدل بانتساخ التوجه الى البيت المقدس فقط بالتوجه
اليهما وليس مقتضى الاثر ما ظن ان القبلة كانت هي بيت المقدس انما كان تجعل الكعبة بين يديه تعظيما لها لكونها قبلة ابيه ابراهيم لا ان هذا
النحو من التعظيم غير مشروع لا يليق بنبينا صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم الترجيح به فافهم ثم يمكن ههنا شيء وهو ان التوجه الى البيت المقدس
انتسخ في شرع عيسى عم فان قبلته جهة الشرق فالاصوب ان يستدل بانتساخ التوجه الى جهة الشرق بالتوجه الى الكعبة بمكة او الى البيت
بشرط ان يكون الكعبة بين يديه على اختلاف الرواية فافهم واعلم ان المشهور الاستدلال بامر القبلة بوقوع النسخ في شريعة واحدة
وهذا اصح بالانتساخ الذي هو بعد الهجرة بستة عشر شهرا او سبعة للتوجه الى الصخرة بالتوجه الى الكعبة فافهم ولنا ايضا نسخ تحريم
السبت بتحليله وقد وقع عن نحو احد فيه وكثير من الاحكام كالرهبانية واستحباب العزلة وترك النكاح الذي كان في شريعة عيسى عم لسنة
الحرمة وسنية النكاح وغير ذلك وبالجملة قد تواتر عنه عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام وهو انتساخ بعض احكام الشرائع السابقة
بشريعته الحنفية المطهرة البيضاء وانعقد عليه اجماع الصحابة رضوان الله عليهم وعلم بالتواتر المعنوي وليس علينا الا دفع شبه المخالفين
المخذولين قالوا اخبر الكل من الرسل السابقين عليهم الصلوة والسلام عن وجود نبينا سيد العالم صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم
فتقييد شرايعهم الى زمان مجيئه اقول لا يوجب الاخبار المذكور تقييد جميع احكام الشرائع السابقة بل ان اوجب فانما يوجب عدم بقاء
حكم ما اجمالا والاجمال لا ينافي نسخ الخصوص بعينه لانه لم يقيده ولا ينافي دوامه ظنه لولا الرافع ولا يمكن كذلك بل ينافي نسخ الخصوص ويوجب التقييد لكن شرايع من قبلنا
حجة فانه يوجب ح تقييد الكل الى زمان مجيء سيد العالم صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم فلا يبقى حجة بعده انما حصل من هذا الاخبار

لا يوجب تعبيد الاحكام فانه يجوز ان يصلح حين ما تخبر ان يكون شريعتنا ختم الرسل موافقا لشريعة السابقة والفرعية ان يكون الاجمال
الانسلاخ فلا يوجب والفرق لو اوجب فانما يوجب التقييد الى زمان بعثه صلى الله عليه وسلم وصح بطلان جوب العمل بالشرائع المتقدمة ولم يرد
انه يوجب التخصيص الاجمالي في الاحكام وهو لاينافي النسخ كيف وانه خلاف الواقع فانه ينتهي بانتهاء الغاية التي علمت الآن وهذا ليس من
النسخ في شيء فتدبر واحسن التدبر مسئلة النسخ وقع في شريعة واحدة وفي القرآن وعن ابي مسلم الجاحظ المعتزلي خلافه وهذا احد التاويلات
المذكورة لقوله لنا نسخ ثبات الواحد للعشرة عند المقابلة بثبات الواحد للاثنين عند ما روى البخاري عن ابن دينار عن ابن عباس قال
لما نزلت ان يكون منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وان يكن منكم مائة يغلبوا الفا فكتب عليهم ان لا يفر واحد من عشرة وان لا يفر
عشرون من مائتين ثم الآن خفف الله عنكم الآية فكتب ان لا يفر مائة من مائتين ولنا نسخ الاعتداد بالحول قال الله تعالى والذين يتوفون
منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول غير اخراج فان خرجن فلا جناح عليكم فيما فعلن في انفسهن من معروف بآية
الاشهر وهي قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا فالآية الاولى يفيد وجوب الاعتداد
عن المتوفى عنها زوجها سنة والوصية على الزوج بالنفقة والسكنى فنسخ عدد السنة بالعدة بالاشهر والوصية بالميراث روى البيهقي
في سننه عن ابن عباس في قوله والذين يتوفون منكم الآية قال كان الرجل اذا مات وترك امرأته اعتدت سنة في بيته ينفق عليها من
ماله ثم انزل الله والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا فهذه عدة المتوفى عنها الا ان تكون حاملا فعدتها ان تضع
ما في بطنها وقال في ميراثها ولهن الربع مما تركتم فبين ميراث المرأة وترك الوصية والنفقة فاذا بلغن اجلهن فلا جناح عليها ان تتزين و
تتصنع وتتعرض للتزويج فذلك المعروف كذا في الدر المنثورة وفي صحيح البخاري قال ابن الزبير قلت لعثمان والذين يتوفون منكم الآية
قد نسختها الآية الاخرى وهي والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا فلم تكتبها فقال يا ابن اخي
لا اغير شيئا من مكانه وهذا اخبار اجلة الصحابة بالنسخ وقول الصحابي فيه مقبول فلا يعارضه قول مجاهد ان الآية ثابتة غير منسوخة ومعناه
ان تمام السنة على اربعة اشهر وعشر انما هو بالوصية ان شاءت سكنت في وصيتها وان شاءت خرجت وهو تاويل قوله تعالى غير اخراج
فان خرجن فلا جناح عليكم فالعدة كما هي واجبة عليها ثم جاء الميراث فنسخ السكنى فتعتد حيث شاءت فلا سكنى لها هذا خلاصة ما في
صحيح البخاري قيل لا نسلم ان الاعتداد بالسنة منسوخ فانه قد يعمل به اذا الحمل قد يمكث حولا وعدة الحامل وضع الحمل والجواب ان
العبرة ههنا للوضع وخصوص السنة لا غ فليس فيه عمل للمنسوخ ولو سلم ان العبرة هناك لخصوص السنة فلا يوجب ذلك بقاء حكم الآية لان
حكمها كان الاعتداد بالسنة مطلقا وهو منسوخ قطعا الجاحظ احتج بقوله تعالى في صفة القرآن لا ياتيه الباطل من بين يديه فلا يبطل شيء منه
بالناسخ قلنا النسخ ليس بباطل بل المنسوخ والناسخ كلاهما حقان من عند الله تعالى الا ان العمل باحدهما منقطع بالآخر على ان الضمير للمجموع
اي مجموع القرآن والمجموع لا ينسخ اصلا فافهم مسئلة يجوز النسخ قبل التمكن من العمل بعد التمكن من الاعتقاد وعليه الشيخان الامامان فخر الاسلام
وشمس الائمة فان قلت فاي فائدة في التكليف ثم النسخ قبل التمكن قال وهو اي الاعتقاد راس الطاعات واصل العبادات وهو حاصل
فاي فائدة يكون فوقها وهذا غير وافٍ عند هذا العبد فانه وان الاعتقاد وعمل انما هو راس الطاعات لكن اذا كان مطابقا للواقع وههنا
المفروض ان لا وجوب وقت التمكن كيف وهو ان كان حسنا بنفسه فلا يصح تعلق النهي الناسخ بذا فلا بد ان يكون قبيحا فلا وجوب فيه قبله
لا وجوب بنفس لان التمكن شرط التكليف والوجوب لا يتعلق الا بما هو حسن والنهي لا يتعلق الا بما هو قبيح بذاته مع قطع النظر عن ورود الشرع

كما بين في المبادي الاحكامية فاذا ليس الواقع وجوب فالاعتقاد به قبيح فلا يكون طاعة فضلا عن كونه راس الطاعات ومن ههنا ظهر فساد
ما قيل ان المقصود قد يكون الاعتقاد فقط دون العمل وههنا من هذا القبيل فافهم خلافا لجمهور المعتزلة ولبعض الحنفية بل رؤساءهم
كالشيخ الامام ابي الحسن الكرخي والشيخ الامام علم الهدى ابي المنصور الماتريدي ومع الشيخ الامام الجصاص ابي بكر الرازي والقاضي
الامام ابي زيد الدبوسي رحمهم الله تعالى قولهم هو الحق المتلقى بالقبول وخلافا للجمهور الحنابلة والصيرفي من الشافعية لنا التكليف
قبل الفعل كما مر في المبادي الاحكامية وهو ممكن لقبول الرفع ولا يلزم من ارتفاعه محال فيجوز وجوابه ان ارتفاع التكليف قبل التمكن
من المحالات وان كان ممكنا في الجملة فان الامكان لا ينافي في استحالته نحو من العدم لاستلزامه محذورا وكيف لا يكون محالا فان وجوب
التكليف ينادي على ان مدار على حسن الفعل زمان التمكن فيستحيل على الحكيم رفعه والنهي عما ليس بقبح مستحيل وقد دفع بان المقصود من
التكليف الابتلاء بالايمان به والعزم على الفعل ليصيب حسنة لا الابتلاء بايقاع الفعل وهو فاسد لان الفعل بل تصمم بالوجوب قبل
التمكن وهو تكليف بغير المقدور او بعد التمكن فلا بد من حسنه فيه كما مر في باب الحاكم فلا يتصور ارتفاعه لان الحسن لا ينهى من الحكيم او لم يتصف
بالوجوب اصلا فالابتلاء بالايمان به ابتلاء بخلاف الواقع وطلب للجهل المركب فافهم وقد يدفع بانه يجوز ان يكون الفعل المنسوخ على حسنه والنهي
لغلبة قبح من غيره كالكذب لانجاء نبي وهو ايضا فاسد فان غلبة جهة القبح بل هي مانعة عن ايجابه فلا يصح به التكليف لوجوب المنسوخ
ام لا فلا ينسخ بل يكون من وجه واجبا ومن وجه حراما كالصلوة في الارض المغصوبة فافهم وقد يدفع ايضا بان المقصود من الخطاب
فوائد اخرى متعلقة بالنظم كالقراءة في الصلوة وغيرها وهذه فوائد عظيمة وبه يظهر الجواب عن الاشكال المتقدم ايضا وهذا في غاية السخافة
فانا لا ننكر هذه الفوائد ونقول هل يفيد تعلق التكليف بالفعل فيكون حسنا فلا ينسخ بالنهي عنه او لا يفيد تعلق التكليف فاي شيء ينسخ فافهم
وقياس الشيخ ابن الحاجب على الموت فانه رافع للتكليف قبل التمكن فكذا الناسخ ممنوع لانه مخصص عقلا فالتكليف مقيد بشرط السلامة
فليس هناك ارتفاع بخلاف النسخ فان التكليف فيه مطلق والا لم يصح النسخ على انه بعد معنى لبعض الافراد افراد الفعل من المكلف
الميت وقد كان الكلام في النسخ قبل التمكن من احد من المكلفين فافهم والحق في الجواب ان الموت المكلف لا ينافي حسن الفعل بخلاف
النهي الناسخ فافترقا ولعل ابن الحاجب لم يقصد القياس بل تمثيل النسخ بالموت في ارتفاع التكليف فتدبر في المختصر واستدل على
الجواز او لا ينسخ ما زاد على الصلوة الخمس ليلة المعراج فانه امر رسول صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ليلة المعراج بخمسين صلوة
فرجع الى موسى عليه السلام فقال سل التخفيف فان امتك لا تطيق فسأل فحط عشرا ثم رجع فقال موسى مثل ذلك الى ان بقي
خمسة فقد وقع النسخ قبل التمكن من الفعل فان قالت المعتزلة ينكرون المعراج فلا يقوم حجة عليهم قال وانكار المعتزلة مردود فان
ذلك من متواترات الكبرى لصحة النقل كما في الصحيحين وغيرهما واشتهاره كالشمس على نصف النهار لكن من لم يجعل الله نورا فما له من نور
اعترض عليه بانه قبل التمكن من الاعتقاد فهذا كما يعتبر فليعتبر ثم ايضا واجيب بان رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم هو الاصل
في التكليف فاعتقاده كاعتقاد الكل وفيه ما فيه لانه يجيء انه لا يثبت حكم بعد وصول الخطاب اليه صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم
قبل تبليغه الى الامة فلم تصر الامة مكلفة به حتى يصح الابتلاء بالاعتقاد بل الجواب ان المقصود ان الرسول صار مكلفا به قبل الامة وعمله
ثم نسخ قبل تمكنه من العمل فكذا يجوز في الامة ان يؤمر وتبلغ الامر اليه ثم ينسخ بعد الاعتقاد وقبل التمكن للفعل هذا والجواب عن هذا
الاستدلال ان التكليف بما زاد على الخمس لم يتعلق الا بالنبي صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم دون الامة لانه لم يبلغ اليهم

صلے الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم وقد نسخ بعد المراجعة الى موسى عم فى الفلك الخامس فكما انه كان متمكنا على الاعتقاد وكان متمكنا على الاتيان بالخمسين بل ازيد فانقلت وقت المعراج كان اقل من ساعة كما روى والعروج كان على خرق العادة ولو كان متمكنا على الفعل فذكر معية وهو صلوات الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم برى عنها قلت كما كان متمكنا على العروج على سبيل خرق العادات كذلك على اداء الخمسين ومن آمن بقبض الزمان وبسطه لطاعة الانبياء والاولياء على تمكنه عليه الصلوة والسلام لاداء الخمسين كيف واحاد الاولياء من امته قد صلوا الف ركعة فى جزء الليل والعصيان لان الوجوب كان موسعا فى اليوم بليلة اذ ليس فى حديث المعراج ما يدل على تعيين الاوقات فافهم ولا تزل فانه مزلة واستدل ثانيا كل نسخ قبل الفعل لانه لو لم يكن قبل لكان بعده او معه وهو باطل لان الفعل فى وقته وبعد وقته يمتنع النسخ اذ لا وجوب حين وجود الفعل وبعده حتى تنسخ ورد اولا كما اقول غاية ما لزم منه الانتساخ قبل وجود الفعل ولا يلزم منه قبل التمكن والمدعى هذا دون ذلك وثانيا الكلام ههنا فيما لم يفعل المكلف شيئا من الافراد للفعل وليس كل نسخ كذلك فالاستدلال خارج عن المتنازع فيه وحاصل هذا الجواب انا سلمنا ان المدعى النسخ قبل الفعل وهو غير لازم فان المقصود منه القبلية بحيث لم يفعل شئ من افراده وهذا غير لازم من الدليل فقد بان افتراقه من الاول فافهم وتامل فيه اقول لو قيل فى تقرير الدليل التكليف بالثانى بعد الفعل تكليف آخر وبهذا العطيع بالامتثال به ومعصى به كفتجويز رفعه دون الاول تحكم مع كون كل منهما قبل التمكن والجواب ان التكليف فيما نحن فيه لوجب حسنه ونسخه لوجب قبحه فى زمان واحد وههنا لما كان بعد مضى زمان تمكن للتكليف على اتيانه فلا شناعة فى ان فيه حسنا فهو يصير بعد قبيحا فنهى عنه فلا تحكم بل هو الاصوب الواجب القبول فاحفظه الا ان يقال النسخ عندهم بيان مدة العمل بالبدن وهذا لا يتصور قبل التمكن من العمل بخلاف الموقت فانه يصح تعيين المدة للعمل منه وعلى هذا فالنزاع لفظى لان المجوزين ارادوا بالنسخ قبل التمكن رفع الحكم والمانعون ارادوا بيان مدة العمل بالبدن وفيه ان المعتقدين سابقا ان النزاع في ان النسخ هل هو بيان مدة العمل او رفع فمعنوى وبناء النزاع المعنوى لا يوجب اللفظية وتفصيله ان النسخ بيان للمدة المقدرة لتعلق الحكم لعمل البدن فلا يصح الانتساخ قبل التمكن اذ لا مدة حتى يقدر وعلى هذا فلا وجه للفظية النزاع فانقلت لم يبل دليل على كون النسخ بيانا للامد المقيد به الحكم قلت نعم لم يدل لكن يكفى للاستناد فافهم واستدل ثالثا امر ابراهيم على نبينا وعلى آله واصحابه وعليه الصلوة والسلام بذبح ولده اسمعيل وهو منقول عن امير المؤمنين وامام الصديقين ابى بكر الصديق الاكبر وابن عمر وابى هريرة وعبد الله ابن سلام وابن عباس فى رواية الحاكم وبه قال الشعبى ومجاهد والحسن ويوسف بن مهران ومحمد بن كعب القرظى وسعيد ابن المسيب وسعيد بن جبير او اسحق وهو قول امير المؤمنين على كرم الله وجهه رواه عبد الرزاق وذهب اليه ابن مسعود كما روى الطبرانى وعبد الرزاق والحاكم وصححه وجابر ابن عبد الله رواه الحاكم وابن عباس فى رواية الحاكم عن عطاء والعباس بن عبد المطلب رواه البخارى فى تاريخه وبه قال مسروق رواه ابن جرير وابو هريرة رواه ابن عبد الله بن احمد وكعب الاحبار رواه عبد الرزاق والحاكم وصححه فى قصة طويلة والحسن البصرى فى رواية ابن ابى حاتم ومجاهد فى رواية عبد بن حميد وقتادة رواه ابن جرير وابن ابى حاتم والشعبى فى رواية ابن ابى حاتم واليه ذهب الشيخ الاكبر خاتم الولاية المحمدية رضى الله تعالى عنه ولعل ان اهل الكتابين اتفقوا على انه فى التورية ان الذبيح اسحق لكن اتباع عبد الله بن سلام كونه اسمعيل وفى حديث مرفوع فى ذلك الحديث المرفوع بطرق كثيرة روى الدار قطنى عن ابن ابى مسعود قال قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وبارك وسلم الذبيح اسحق ورواه الطبرانى عن ابى مسعود قال سئل النبى صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وبارك وسلم من اكرم الناس قال يوسف ابن يعقوب بن اسحق ذبيح الله هذا كله من الدر المنثورة والذى يهدى

الا ان الولد الذبيح ولد بالبشارة بعد الهجرة حال الكبر وقد نص الله تعالى في سورة هود ان المبشر به اسحق فوجب ان يكون ذبيحا اللهم الا ان يقال ان الذبيح
انما بشر به ابراهيم والذي نص في سورة هود ان المبشر به لامراته اسحق فيجوز ان يكون البشارتان متغايرتين والذي يرشد اليه اليقين القصة
المروية في صحيح البخاري لبناء الكعبة فانها تدل دلالة واضحة على ان ابراهيم لم يلق اسمعيل عليهما السلام الا بعد بلوغه وتزوجه مرتين حين بناء الكعبة
والذبيح انما هم بذبحه حين كان غلاما فلا يصح كونه اسمعيل فافهم وانما اطنبنا الكلام في هذا الآن وجدت البعض طاعنين على الشيخ في قوله الذبيح
اسحق وليعلم الناظر ان الطعن من غاية جهلهم ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور فلنرجع الى ما كنا فيه فنقول ان ابراهيم راى في المنام ذبح
ابنه ورؤيا الانبياء وحي فامر به ولم يفعل فتركه ان كان مع بقاء الوجوب حين الترك لزم العصيان ولا عصيان الا ترى مدحه مع ان الله سبحانه
اثنى عليه في هذا الامر فعلم انه لم يبق الوجوب حين التمكن فالنسخ لازم وقام الذبح العظيم مقامه واورد اولا لا نسلم الامر بذبح الولد بل راى رؤيا
فظنه امرا فان قلت رؤيا الانبياء وحي وقد رواه ابن ابي حاتم عن ابن عباس مرفوعا قلت نعم وحي لكن لا نسلم انه وحي بما راى مطلقا بل يجوز
ان يكون وحيا بما يعبر به او نقول انه وحي بعد التقرر عليه وههنا لم يتقرر عليه بل امر بذبح الكبش واورد ثانيا لو سلم الامر فبالمقدمات من الاضجاع
وامرار السكين وقد عمل به لا بالذبح فسقط الوجوب فلا نسخ واورد ثالثا لو سلم الامر بالذبح فذبح والتحم فارتفع الوجوب فلا نسخ وقد يؤيد
بانه ضرب صفيحة من نحاس على الحلق عند ذبحه فذبحه ولم يقطع الحلقوم لمانع فامتثل وسقط الوجوب فلا نسخ وفيه ان هذا التكليف بالمحال
فيمتنع او لا يقع وقد يجاب بانه كان نادرا قبل ضرب الصفحة وعلى هذا ايضا يتم المطلوب من جواز النسخ قبل التمكن وما قيل انه معجزة فلو كان نقل
ولو بسند ضعيف ساقط لانه روى ابن ابي حاتم عن السدي كما في الدر المنثور واورد رابعا لو سلم الامر بالذبح وعدم الامتثال به فما ترك المامور
به لان الفداء بدل وقد اتى به فقد سقط الوجوب فلا نسخ وهو قول الحنفية قال الامام فخر الاسلام لم يكن ذلك نسخ الحكم بل ذلك الحكم كان ثابتا
والنسخ هو انتهاء الحكم ولم يكن بل كان ثابتا الا ان المحل الذي اضيف اليه لم يحل الحكم على طريق الفداء دون النسخ فكان ذلك ابتلاء استقر
حكم الامر عند المخاطب في آخر الحال على ان المبتغى منه في حق الولد ان يصير قربانا باضافة الحكم اليه مكرما بالفداء الحاصل لمعرة الذبح مبتلى بالصبر
والمجاهدة الى حال المكاشفة وانما النسخ بعد استقرار المراد وبعد الامر لابتلاء وقد مر في الكتاب فداء لا نسخا فثبت ان النسخ لم يكن بعد مر كنه انتهى
كلماته الشريفة ويقول هذا العبد ان حاصله ان هذا ليس نسخا لحكم الذي كان عند الله وهو ذبح الفداء لا غير ثابتا لانتهائه الا ان المحل الذي
اضيف اليه الحكم في المنام لم يحله الحكم في الواقع على طريقة الفداء بان يحل فيه الفداء فقط وهذا كان ابتلاء منه تعالى لابراهيم واستقر عند المخاطب
حكم الامر وعلم على ما هو عليه في نفس الامر في آخر الحال بعد العزم على الذبح الولد وما قبله فقد ظن انه مامور بذبح الولد على طريقة الخطاء
في الاجتهاد والغلط في التعبير واستقر هذا بعد العزم على ما ابتلاه الله تعالى منه بهذا الرؤيا في حق الولد بعد ان يكون قربانا باضافة الحكم اليه
في الرؤيا فقط لا ان يجب عليه ذبحه في الواقع وان يصير مكرما بالفداء الحاصل لاجل معرة الذبح وان يصير مبتلى بالصبر والمجاهدة فينال
ثوابا عظيما ومرتبة رفيعة فقبل العزم على ذبح الولد لم يفهم مراد الامر على ما هو عليه وهو وجوب الذبح العظيم والنسخ انما يكون بعد
استقرار المراد ولهذا سمى الله تعالى فداء ولم يسمه نسخا والحاصل ان ابراهيم عليه السلام لم يؤمر بذبح ابنه وانما امر بالفداء لكن اري
الفداء على صورة الابن كما اري سيد العالم صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله واصحابه العلم في صورة اللبن فشربه واعطى فضله امير المؤمنين
عمر رضي الله تعالى عنه لكن لم يعبر رؤياه ابراهيم وظن انه مامور بذبح الولد وهذا كان ابتلاء منه له ولولده والحكم بذبح الفداء لم ينسخ
ولما كان هذا الامر بذبح الفداء ولم يظهر انتساخه وكان الشريعة المتقدمة حجة حكم امامنا الهمام بوجوب الاضحية وهذا المحل صحيح وجيه للكلام

رحمه الله تعالى فقد رجع الى الجواب الاول الا ان شارحي كلامه لم يحملوا عليه وقالوا مقصوده رحمه الله انه عليه السلام كان مامورا
بذبح الولد حقيقة فالذبح كان واجبا ووجوبه باق بعد الا انه جعل الفداء خلفا عنه فذبحه يسقط ذبح الولد وليس هذا من النسخ
في شيء فانه انتهاء الحكم وهذا تبديل المحل والحكم والمبتلى بالامر بالذبح ثم جعل الفداء خلفا صيرورة الولد قربانا من حيث انتساب حكم الله اليه
لا من حيث وقوعه قربانا في الخارج وتكريمه بالفداء وابتلاءه ليصير فيعطى منزلة رفيعة وهذا هو مطمح نظر المعترض ولا يرد عليه ان الامر بذبح الفداء
بدلا عن ذبح الولد هو النسخ لانه رافع لوجوب ذبح الولد لان كونه رافعا ممنوع من ادعى فعليه البيان وانما هو باق كما بينا وكذا لا يرد
انه يبطل ان الخلف قام مقام الاصل لكن الاصل صار حراما بعدما كان واجبا وهو النسخ وذلك لان حرمة ذبح الولد كان ثابتا من
قبل وانما انتسخ بايجابه مرة لان الامر لا يقتضي التكرار اذ قد اتى مرة بالخلف فقد امتثل وسقط الوجوب فبقي على ما كان عليه في المرة الاخرى
وهذا ليس من النسخ في شيء فافهم ثم بقي ههنا اشكال هو انكم سلمتم ان محل الفعل قد اختلف ولا شك ان ذبح الولد شيء وذبح الكبش شيء كما ان
صوم عاشوراء شيء وصوم الشهر المبارك شيء فلا يصح الامتثال عن احدهما باتيان الآخر الا بان يرتفع ولما كان ذبح الولد واجبا فلا بد ان يرتفع وجوبه
الا باتيانه او ارتفاعه واتيان ما قام مقامه اذ ليس الاول فتعين الثاني وهو النسخ لكنه الى بدل نعم لو كان خصوصية المحل ملغاة وهو الولد ويكون
الوجوب لاحد الامرين ذبح الولد او ذبح الكبش لكان له وجه وجوابه انا سلمنا ان ذبح الولد شيء وذبح الكبش شيء الا ان الثاني خلف عنه وقام مقامه ووجوب الخلف وجوب الاصل الا ترى
ان الوضوء واجب على المريض والتيمم خلفه لان وجوب الوضوء قد ارتفع فانه لو اتى بالوضوء حصل الطهارة وسقط التيمم وان الظهر على المعذور
واجب والجمعة خلف ولو تركها وصلى الظهر لم يعص التتبة لكن ان ادى يسقط عنه الظهر وان الظهر لا يأثم بتركه فقد علم ان وجوب الخلف لا ينافي
وجوب الاصل فكذا ههنا والسر فيه ان الخلف مما يحصل به المصلحة المنوطة بالاصل فجعل مسقطا له فكذا ههنا وجب الذبح على الذمة كما كان وانما
ذبح الكبش خلفا عنه وانحصار ارتفاع الوجوب في الاتيان به او ارتفاعه من الاصل ممنوع بل وجه ثالث هو اتيان خلفه هذا غاية الكلام الذي
حصل لهذا العبد الى الآن وتامل فيه والحق لا يتجاوز عن التوجيه الاول فافهم واورد خامسا لو سلم انتساخ الوجوب فالامر موسع فلا يلزم العصيان
لان التاخير كان جائزا الى حين التضييق والنسخ قبله وانما يلزم لو كان مضيقا فالقيل للمبادرة وليل التضييق قال والمبادرة لدفع مظنة المداهنة
من المنافقين سقيم الاعتقاد لئلا يقولوا هو لا يمتثل امر الله حبا لابنه والاولى ان يقال للمبادرة للمسارعة لاداء الواجب اجيب بان الواجب
الموسع واجب في كل جزء ففي وقت الانتساخ كان واجبا وقد انتسخ فهو نسخ قبل التمكن وهو غير واف فان الوقت في الموسع اذ قد فضل على
الواجب ففي بعضه الوجوب التمكن من العمل في الآخر النسخ والتحريم ونحن انما نمنع الانتساخ قبل التمكن على الفعل اصلا فالقيل قد مر من المصر
ان التكليف في كل جزء متجدد وقلت قد اجبنا عنه سابقا فتذكر واورد سادسا لو سلم انه مضيق فلا نسلم انه قبل التمكن لان الفداء بعد الشروع في
الفعل لكن لم يتم من غير تقصير منه فتامل فيه واعلم ان هذه الايرادات اكثرها متباينة بالسند ويدفع الثلث الاول بالفداء فان الفداء يقتضي سبق
الوجوب فيندفع اولا وكذا يقتضي عدمه وقوع المفدي عنه وقد يدفع الاول بقول الابن عليه السلام يا ابت افعل ما تؤمر واعلم ان الايراد
الاول هو الحق المتلقى بالقبول واجاب الطاعة والاذعان وقد مر تقريره في اثناء تقرير الكلام الامام فخر الاسلام الآن نزيدك ايضاحا
فنقول راى ابراهيم على نبينا وآله واصحابه الصلوة والسلام في المنام ان يذبح ابنه وهذا المنام كان معبرا البتة والا لوقع
فانه راى الذبح منه وانعا لا انه راى انه يؤمر به فعرض على الابن طلبا للمشورة فقال اني ارى في المنام اني اذبحك فانظر ماذا ترى فظنه
امرا بناء على ان رؤيا الانبياء وحي او على امر آخر فقد اصاب في ظنه امرا لكن اخطا في ظنه امرا بذبح الولد كما يخطى المجتهد في الاجتهاد فقال يا ابت افعل

ما تؤمر ستجدني ان شاء الله من الصابرين وتقرر هذا في رأي ابراهيم عليه الصلوة والسلام كما كان غالبا عادة فتوهم عدم كون رؤياه معبرا ولما وصل اجتهاده اليه وجب الامتثال الى ان يظهر الخطاء فهم فالذبح فلم ينقطع حلقوم اما البعض ضربت كما قيل وبغيره ولا تصغ الى قول من يقول ان الانبياء كيف يخطئون في احكام الله تعالى فان هذا القول قد صدر من شياطين اهل البدع كالروافض وغيرهم الم تر اهل الحق من اهل السنة والجماعة القامعين للبدعة كثرهم الله تعالى يجوزون على الانبياء الخطاء كما ظهر في اسارى بدر من سيد العالم صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله واصحابه وازواجه اجمعين وكيف وقع من داود عليه السلام في الحرث وفي الحكم لاحد المرأتين مع كونه للآخر كما هو مشروح في الصحيحين كيف وقع موسى عليه السلام حين فعل باخيه هارون عليه السلام ما فعل حين قال لمن سأل هل احد اعلم منك لا احد اعلم مني فاوحى الله تعالى بلى عبدنا خضر كما اخرجه الشيخان وكيف وقع لنوح عليه السلام حيث سأل نجوة ابنه من الغرق على ما هو المشهور ثم ان في اراءة الرؤيا على هذا الوجه وعدم الاعلام بالتعبير ابتلاء عظيما لهما عليهما السلام ونيل مرتبة رفيعة لكن لما لم يكن الانبياء مقرين على الخطاء اعلم الله تعالى وناداه ان يا ابراهيم قد صدقت الرؤيا واختار صيغة التفعيل لم يقل صدقت في الرؤيا لانه لم يصدق فيه وانما صدقه ان هذا لهو البلاء المبين مرسل للذبح العظيم وسماه فداء على حسب ظن ابراهيم والا كان هذا اصل الواجب وفي هذا الخطاء والعزم على ذبح الولد سر آخر مذكور في شرح فصوص الحكم للشيخ العلامة عبد الرحمن الجامي قدس سره فيطلب منه ولنذكر من كلام الشيخ الاكبر تبركا قال رضي الله عنه في فصوص الحكم اعلم ايدنا الله واياك ان ابراهيم الخليل عليه السلام قال لابنه اني ارى في المنام اني اذبحك والمنام حضرة الخيال فلم يعبرها وكان كبشا ظهر في صورة ابن ابراهيم في المثال فصدق ابراهيم الرؤيا ففداه ربه من وهم ابراهيم بالذبح العظيم وهو تعبير رؤياه عند الله وهو لا يشعر بالتجلي الصوري في حضرة الخيال محتاج الى علم آخر يدرك به ما اراد الله بتلك الصورة الا ترى كيف قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لامير المؤمنين ابي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه في تعبير الرؤيا اصبت بعضا واخطأت بعضا فسأله ابو بكر ان يعرفه ما اصاب منه وما اخطأ فلم يفعل عليه السلام قال تعالى لابراهيم حين ناداه ان يا ابراهيم قد صدقت الرؤيا وما قال قد صدقت في الرؤيا انه ابنك لانه ما عبرها بل اخذ بظاهر ما رأى والرؤيا تطلب التعبير انتهى كلماته الشريفة المنكرون للنسخ قبل التمكن قالوا لو جاز النسخ لزم صيرورة الشخص الواحد حال التمكن مأمورا ومنهيا والمكلف الواحد بالواحد من الفعل في الواحد من الزمان لا يؤمر ولا ينهى عنه قلنا لا معية في التكليف بحكم المنسوخ والناسخ ولا في التعلق اي تعلق الحكمين به بل يرفع احدهما الآخر فلا يلزم صيرورة شيء واحد مأمورا ومنهيا في زمان واحد وقد مر منا ما يكفي لدفع هذا الجواب ولا بأس بالاعادة ليتردد وضوحا فاعلم انه تعلق التكليف وقت التمكن بالامر المنسوخ ام لا وعلى الثاني لا تكليف فلا نسخ اذ لا تكليف قبل التمكن لانه من شرط التكليف وعلى الاول صار الفعل واجبا في الذمة ثم صار حراما في ذلك الوقت المعتبر بالناسخ فلزم اجتماعهما قطعا فان قيل المقصود من امر المنسوخ الاتيان بعقد القلب بالنهي والكف عنه وقت التمكن قلت عقد القلب باي شيء ان كان هناك وجوب فيلزم المحذور قهرا وان لم يكن هناك وجوب صار المقصود عقد القلب خلاف الواقع والمطلوب جهلا مركبا فتدبر ولا تغلط قيل هذا الدليل منقوض بجميع صور النسخ فانه يلزم ان يكون شيء واحد مأمورا بالمنسوخ ومنهيا بالناسخ اقول الانتقاض ممنوع فان الوقت في محل النزاع متعدد فيصح ان يبقى الوجوب بالامر المنسوخ الى امده ويكون الناسخ بيانه فيصح بيان الامد فتامل ولكان ان تطرح حديث بيان الامد من البين وتقول لما كان الوقت في محل النزاع متعددا فيجوز تعلق الوجوب به في وقت وارتفاعه في وقت آخر فلا محذور اصلا سواء كان النسخ نفس بيان مدة بقاء المنسوخ او الرفع فافهم نعم لو قرر الدليل هكذا يلزم في النسخ قبل التمكن تعلق الوجوب والحرمة وقت النسخ لتوجه النقض البتة ولا يفيد الجواب بتعدد زمان الوجوب والرفع فان الجو

قبل الرفع لانه يعود الى اصل الدليل فان الوجوب هناك ايضا قبل الارتفاع لكن المقصود ههنا الايمان بعقد القلب وفي سائر العقد الاتيان بالفعل لكن
ليس المقصود ههنا بل الازم توارد التكليف بالفعل وقت التمكن وبالانتهاء فيه وهو لازم من غير مرد وكذا اجتماع الحسن والقبح ايضا كما مر فتذكر فقد بان انك عدم جواز
نسخ التكليف قبل تمكن الفعل كما ذهب اليه اكثر محققي الحنفية مسئلة لا يجوز عند الحنفية والمعتزلة نسخ حكم فعل لا يقبل حسنه وقبحه السقوط كوجوب الايمان وحرمة الكفر
وسائر العقائد الباطلة وقد مر من قبل ان ثبت الكل عند المعتزلة غير الجبائية كذلك لان حسن كل فعل وقبحه عندهم لذات الفعل او ما
بالذات لا يتخلف فان ما بالغير قد يغلب على ما بالذات فيتخلف عنه ما بالذات كما في برودة الماء وقد مر في مبادي الاحكامية ويجوز نسخ وجوب
الايمان وحرمة الكفر عند الاشاعرة التابعين للشيخ ابي الحسن الاشعري ومنهم الشافعية اذ لا حسن ولا قبح عندهم الا شرعا فالايمان
والكفر سيان عندهم وما اوجب الشرع فهو حسن وما حرم فهو حرام ومن ثمه جوزوا نسخ جميع التكاليف عقلا الا الامام حجة الاسلام الغزالي
قدس الله سره قال يجب معرفة النسخ والناسخ وهو تكليف قيل في جوابه سلمنا انه لا بد من تلك المعرفة ولا يجب على المكلف تحصيل
تلك المعرفة بل يجب على الله تعالى عقلا على اصول اهل الاعتزال وعادة على ما يقتضيه اصول اهل السنة القامعين للبدعة كثرهم
الله تعالى لتعريف الناسخ للعباد تفضلا منه تعالى على عباده واذا لم يجب على المكلف فلا تكليف به اقول يجب على المكلف اعتقاد
ان الناسخ خطاب من الله تعالى والا وان لم يجب فهو يعمل بالمنسوخ ولو عمل به لاثم قطعا فان العمل بالمنسوخ حرام فهذا العقد مطلوب
منه وهو تكليف فتدبر واعترض عليه مطلع الاسرار الالهية والدي قدس سره اما اولا فلانه لما فرض وجوب اعلام الله تعالى انتساخ
الحكم فلا يقرب الى العمل به فلا ياثم وان عمل به مع هذا العلم فلا يشفع الوجوب عليه دفعا لهذا الاثم واما ثانيا فلان الفرض انتفاء التكاليف
راسا لا بالايجاب ولا بالتحريم فلو فرض انتفاء هذه المعرفة والعمل بالمنسوخ مع لا يلزم الاثم كيف صار هذا الحال حال انتفاء البعثة
فالافعال كلها على الاباحة فالعمل بالمنسوخ والناسخ سيان فلا اثم نعم لو لم يكن هذه المعرفة وقع في تعب العمل بالاحكام
المنسوخة من غير فائدة فيلزم العبث لكن لا يلزم فيه وجوب هذه المعرفة اذ لا استحالة عند الاشعرية في ايقاع الله تعالى
عبيده في العبث فافهم والجواب عن كلام الامام اولا كما قالوا اذا علمها يرتفع التكليف بها لانقطاعه بعد الفعل اتفاقا فاستينا
وبينه وقد ارتفع التكليف بغيرها بالنسخ فلا تكليف اصلا قيل الارتفاع بالفعل اي ارتفاع التكليف باتيان الفعل
لا يسمى نسخا فارتفاع هذا التكليف ليس بنسخ فلم يلزم نسخ جميع التكليفات بل نسخ البعض وارتفاع البعض بالامتثال
واجيب بان النسخ انما هو التكليف المستمر وهذه المعرفة غير مستمرة لانها لضرورة معرفة النسخ والضروريات تتقدر بقدرها
ولا يذهب عليك ان هذا انما يتم لو ارادوا بنسخ الجميع نسخ المستمرة منها ويصير النزاع لفظيا فان الامام غير منكر
اياه بل يجوزه انما منع نسخ وجوب معرفة النسخ والناسخ فان الجواب ما قدر من منع الوجوب لا غير وثانيا كما اقول
ان النسخ يحدث بعد التكليف لانه عدم طار ونسخ الجميع كما رفع تكليفا متقدما على النسخ اوجب تكليفا آخر هو معرفة ان
الناسخ خطاب الله ومعرفة النسخ فوجد هذا التكليف ثم ارتفع لانه من الجميع التي نسخت ولهذا لا يلزم التسلسل فانه ان لم يرتفع
هذا التكليف بنسخ الجميع واحتاج الى ناسخ آخر وجب معرفة هذا الناسخ فلا بد لنسخه من ناسخ آخر وهكذا اما اذا كان نسخه
بنسخ الجميع فلا محذور فتامل وهذا ايضا غير واف لانه قد سلم ان نسخ الجميع اوجب تكليفا آخر لا بد من امتثاله ولا يصح
انتساخه قبل الامتثال الا لما حصل المقصود من التكليف ولو بالامتثال لا يبقى على الذمة شيء حتى ينسخ فلا يصح ان يكون ارتفاعه لانه من الجميع فانه

مسئلة الجمهور من اهل الاصول على جواز نسخ نحو صوموا ابدا اي الحكم المقيد بالتابيد لانه كصم غدا في تناول جميع اجزاء القيد الا
ان القيد في المقيس يتناول كل الابد وفي المقيس عليه البعض المعين والنسخ نحو صم غدا جائز قبل انتهاء القيد فكذا النسخ ههنا بخلاف العموم
واجب مستمرا ابدا اذ قيل لانشاء الوجوب واما اذا كان خبرا فلا كلام فيه ههنا لانه نص مؤكد لا احتمال فيه لغيره وهو المفسر في اصطلاحنا فلا يصح
نسخه وفيه ان النصوصية والتاكيد لا يمنع النسخ بنص آخر وهو اقوى منه فان النص المؤكد قصارى امره ظهور الدلالة على المراد بحيث لا يبقى
احتمال غيره واما عدم احتمال ارتفاعه فكلا فافهم وقيل ها سواء في عدم الجواز وعليه الشيخ الامام علم الهدى ابو المنصور الماتريدي والشيخ الامام
ابو بكر الجصاص والشيخان الامامان شمس الائمة والامام فخر الاسلام كذا قالوا لكن عبارة فخر الاسلام واما الذي ينافي النسخ من الاحكام
التي في الاصل محتملة للوجود والعدم فكل شيء تابيده ثبت نصا وتابيده ثبت دلالة وتوقيت اما التابيد صريحا فمثل قوله تعالى خالدين فيها ابدا
وقوله تعالى وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا الى يوم القيمة يريد بهم الذين صدقوا به وبمحمد عليه الصلوة والسلام من المكذبين لهم
وهذا والقسم الثاني مثل سائر شرائع محمد التي قبض على اقرارها فانها مؤبدة لا تحتمل النسخ بدلالة ان محمدا عليه الصلوة والسلام خاتم النبيين
ولا نبي بعده ولا نسخ الا بوحي على لسان نبي والثالث وهو التوقيت انتهى كلماته الشريفة وهذا يحتمل ان يراد بالتابيد الاخبار بالتابيد
كما يدل عليه تمثيله بالاخبارات واخبار ختم النبوة لان التابيد والنسخ متناقض فان التابيد يقتضي بقاء الحكم ابدا والنسخ ينافيه
فانه مقتضى الارتفاع قلنا لا نسلم التناقض بينهما بل احدهما ينسخ الآخر كخطاب الضد لا انهما اخباران ليس لهما محكي حتى يتصور الصدق
والكذب واما لزوم اخبار بقائه الى الابد فممنوع بل الابدية للحكم حتى يصح الاخبار عنه وللقائل ان يقول ان الايجاب مؤبدا يقتضي حسن المأمور
به ابدا والنسخ يقتضي قبحه ولو في بعض الاحيان فيلزم اجتماع الحسن والقبح في وقت واحد وما اجاب به في انتساخ الحكم قبل التمكن قد ابطلنا
سابقا والجواب ان الوجوب بالابدية انما يقتضي الحسن ولو في بعض الاحيان فانه من الجائز ان يامر الحكيم بما يعلم حسنه في بعض الاوقات
ان يفعلوه وانما الكلام على ان يرفعه عند ارتفاع الحسن من البين وليس في ايقاع المكلف في المهلكة بخلاف النسخ قبل التمكن فانه لا يقتضي
ولو في الجملة لكن حال التمكن اذ لا تكليف قبله والنسخ يقتضي ان لا يكون له حسن وقت التمكن فتدبر واعلم ان المستدلين استدلوا ايضا
فانهم قالوا ليس من شان الحكيم ان ينص قبله بالتابيد ويريد معناه من غير تجوز ثم يرفعه فالتابيد عندهم تاكيد للبقاء ودفع احتمال
النسخ كما ان التاكيد بكل واجمع لدفع احتمال التخصيص وعلى هذا الاير وعليهم انتساخ النهي مع كونه للتابيد اذ ليس ذكر
التابيد لكن لا بد لهم من البيان على ان التنصيص على هذا التابيد لدفع هذا الاحتمال فافهم وقد يجاب عن لزوم التناقض بان
قيد المكلف به لا التكليف والتكليف مطلق ولم يرتض به المصنف وقال واما جعل الابدية قيد المطلوب لا للطلب فبعيد لانه لا ينافي ابدا
اصلا مع انه قد سبق ان النهي للتابيد وليس هناك الا قيد الطلب ثم ان هذا الجواب لا صحة له اذ لا كلام في جواز انتساخ الحكم المطلق
عن التابيد والتوقيت واذا كان الابدية قيد المطلوب صار الحكم مطلقا لا مقيدا بالتابيد وهو خلاف الفرض ومن ههنا ظهر فساد تحرير
المختصر فانه جعل النزاع فيما اذا كان قيد المطلوب فانه لا نزاع فيه لاحد وقيل ها اي صوموا ابدا والصوم واجب مستمر
في الجواز اي جواز الانتساخ وهو الحق والوجه قد فهم فيما تقدم كيف والتكليف ممكن بجواز ارتفاعه والذي يخيل انه ليس بنافع ثم
ثم قيل انه لم يقع في الشرع تكليف بهذا النمط ثم انتسخ فليس لهذه المسئلة كثير فائدة وبعضهم جعلوا الفائدة من تجويز نسخ صوموا
ابدا والصوم واجب ابدا قلع شبهة بعض الاحكام التوراتية التي يدعون انها مفيدة بالدوام فافهم مسئلة الجمهور قالوا

يجوز النسخ لا الى بدل من حكم شرعي اما البدل الاعم منه ومن الاباحة الاصلية فضروري بالاتفاق خلافا للقوم والمقصود انه لم يدل الناسخ على البدل اصلا واما ثبوت البدل بدليل منفصل فلعله لازم لان الشريعة المصطفوية لم يدع حكما من الاحكام الا بينها ولو قيل من الاباحة الاصلية لم يبعد لم يقع وقد وقع فان ايجاب تقديم الصدقة عند مناجاة الرسول نسخ بلا بدل روى ابن ابي شيبة والحاكم وصححه وابن مردويه عن امير المؤمنين على كرم الله وجهه ووجوه آله الكرام قال ان في كتاب الله لآية ما عمل بها احد قبلي ولا يعمل بها احد بعدي آية النجوى يا ايها الذين آمنوا اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة كان عندي دينار فبعته بعشرة دراهم فكنت كلما ناجيت النبي صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وبارك وسلم قدمت بين يدي نجواي درهما ثم نسخت فلم يعمل بها احد أأشفقتم ان تقدموا بين يدي نجواكم صدقات الآيات وروي ايضا عن امير المؤمنين وامام الاشجعين على كرم الله وجهه ووجوه آله الكرام قال ما عمل بها احد غيري حتى نسخت وما كانت الا ساعة يعني آية النجوى كذا في الدر المنثور فالآية الناسخة لا يدل على حكم شرعي بل على ارتفاع الحكم الاول فقط لكن لا بد ههنا من دليل على جواز الصدقة بل استحبابها بعد هذا النسخ والعمومات السابقة لا يكفي فان آية النجوى ناسخة لها فقد ارتفعت من البين فلا بد من دليل بعد النسخ ولعله سهل ولنا ايضا انتساخ تحريم الافطار بعد العشاء والنوم قبل النسخ وفيه ان الناسخ قوله تعالى علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم فتاب عليكم وعفا عنكم فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر ثم اتموا الصيام الى الليل وفيه اباحة المباشرة والاكل والشرب منصوصة فليس من الباب في شيء فافهم مانعو النسخ لا الى بدل قالوا قال تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها فلا بد من حكم خير او مثل وهو البدل قلنا المراد من الخير او المثل اللفظ يعني في الفصاحة والبلاغة والاعجاز والنزاع في الحكم يحتمل وجهين احدهما النسخ التلاوة والمعنى لا ننسخ تلاوة آية الا نأتي بدلها ما هو خير منها او مثلها وعلى هذا فالانساء اي نسية وكلمة او لافادة عموم [illegible] النسخ والثاني النسخ نسخ الحكم والمعنى كلما ننسخ من حكم آية او ننسها يعني ننسخ تلاوتها نأت بناسخ خير منها او مثلها في الفصاحة والبلاغة وعلى هذا لا بد من التخصيص يعني ما ننسخ من آية بآية والا امتنع انتساخ الآية بالسنة ولو سلم ان ليس المراد اللفظ في الفصاحة والبلاغة فلعله اي النسخ بلا بدل خير للمكلف لمصلحة فيه فلا يلزم البدل وفيه ان الاتيان لا يساعده فان ذلك لا يكون الا فقط [illegible] ولو سلم عدم ارادة الاول فتعين الثاني ولعل هذا مراد ما في التحرير واما ادعاء ان من البدل على التنزل ترك البدل فليس بصحيح اذ ليس ترك البدل حكما شرعيا والنزاع فيه ولك ان تقول الاتيان الانزال للحكم بانزال الفاظ دالة عليه ولا يلزم منه ان يكون هو حكما شرعيا بل يجوز ان يكون حكما آخر والناسخ الذي لا يدل على اقامة حكم شرعي بدل المنسوخ يدل على حكم ما ولا اقل من رفع الشارع حكمه الاول ويكون هذا الرفع خيرا للمكلف في المعاش فقد اتى بحكم ولو غير شرعي خير له فقد بان مساعدة الاتيان وسقط الايراد فافهم وقد يجاب بالتخصيص بما لا يكون لا الى بدل اي لا تجويز التخصيص واحتماله فقط حتى يرد عليه ما في التحرير ان احتمال التخصيص لا يستلزم وقوعه بل الدلالة من مخصص موجود وقوع النسخ لا الى بدل كما تقدم وقد يجاب ايضا بان غاية ما لزم منه عدم الوقوع والمدعي عدم الجواز فما تم التقريب ولك ان تقول [illegible] عليه في التحرير ان ما يعم نفي الوقوع واما الجواز فضروري فلا ينبغي ان ينكره عاقل فتأمل

ثم اعلم ان شارح المختصر حرر النزاع في نسخ التكليف من غير تكليف واشكال عبارة المختصر المحمولة على جواز النسخ من غير بدل وتحلو العدم المطابقة للمتن تفصيل اراد بالتكليف حكما من احكام الخمسة فان التكليف قد يطلق مقابل الوضع الخ وقيل فرض المسألة في خير ما من [illegible] باتة والظاهر انه محل البدل في المتن يعني التكليف لما ان [illegible] عليه كما قال ودل عليه كلام ابن الحاجب فانه استدل عليه

بالنهي عن ادخار لحوم الاضاحي بعد ثلاث ثم نسخه مبيحا وهو الاتيه بدليل لنصه فان المماثلة اعم الواجبتين او لا مماثلة من الاباحة والتكليف فهذه قرينة على ان
وفيه ان المماثلة من جميع الوجوه غير لازمة وهو المنصوص من الامام الشافعي في رسالة الام كما في بعض شروح المنهاج قال لا ينسخ فرض ابدا الا

وثبت مكانه فرض هذا وقد تأول لو الفرض بالحكم وهو كما ترى مسئلة يجوز النسخ باخف او مساو اتفاقا واما بالاثقل فكذلك يجوز عند الجمهور خلافا للشافعي
لنا المعتبر المصلحة في الاحكام كما هو الحق والعلم فيه اي في الانتقال من الاخف الى الاثقل و الانفع المصلحة فيها فيفعل الله ما يريد فيجوز الانتقال من الاخف
الى الاثقل ولنا ايضا الوقوع ولو لم يجز لم يقع فنسخ عاشوراء برمضان قد مر تخريجه والظاهر ان انتساخه بالتخيير بين صيام شهر رمضان كله
وبين فدية كل صوم ولا شك ان هذا التخيير اشق على الانسان من صوم يوم واحد وان كان مكابر فعدوا ما على قول من يقول لم يشرع تخيير قط بل
اوجب الصوم في شهر رمضان كله ابتداء بدل هذا الصوم الواحد وهذه الآية في حق الشيخ الفاني فالامر اظهر والحبس في البيوت الثابت بقوله تعالى واللاتي
ياتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن اربعة منكم فان شهدوا فامسكوهن في البيوت حتى يتوفهن الموت او يجعل الله لهن سبيلا بالجلد
او الرجم روى البيهقي في سننه عن ابن عباس في الآية قال كان المرأة اذا زنت حبست في البيت حتى تموت فانزل الله بعد ذلك الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد
منهما مائة جلدة فان كانا محصنين رجما فهذا السبيل الذي جعل لهما كذا في الدر المنثور وقد روى هذا بطرق كثيرة ان شئت فارجع اليه ولا شك ان الحبس
اهون من الرجم الذي هو ... فيه تغيير في الجلد الذي قل ما يبرء وقول الصحابي في اخبار النسخ حجة فلا يبعد ما قال البيضاوي يحتمل ان يكون المراد بالسبيل هو الحد
بعد الجلد كي لا يجترى عليهن بالحبس ... والتعرض للرجال ولم يذكر الحد استغناء بقوله الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة نعم يرد عليه
ان الحكم موقت بجعل السبيل فانتفاؤه بانتهاء الغاية لا يكون من النسخ في شيء الا ان يقال المراد بالسبيل نسخ هذا الحكم يعني عليكم ايها الحكام حبسهن الى الموت الى
ان ينسخ هذا الحكم ويجعل سبيل آخر فافهم ولنا ايضا انتساخ التخيير بين الصوم والفدية روى الشيخان وابو داود والترمذي والنسائي والدارمي والحاكم
والبيهقي عن سلمة ابن الاكوع قال لما نزلت هذه الآية وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين قال من شاء منا صام ومن شاء ان يفطر ويفتدي فعل
حتى نزلت الآية التي بعدها فنسختها فمن شهد منكم الشهر فليصمه وروى البخاري عن ابن ابي ليلى حدثنا اصحاب محمد صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم نزل رمضان
فشق عليهم فكان من اطعم كل يوم مسكينا ترك الصوم ممن يطيقه ورخص لهم في ذلك فنسختها وان تصوموا خير لكم فامروا بالصوم وروى ابن ابي شيبة
والبخاري عن ابن عمر انه كان يقرء طعام مساكين وقال هي نسختها الآية التي بعدها فمن شهد منكم الشهر فليصمه واخبار الصحابة لا سيما مثل ابن عمر
في الانتساخ مقبولة فان قلت روى البخاري وعبد الرزاق والدارقطني والبيهقي من طرق عن ابن عباس انه كان يقرء وعلى الذين
يطوقونه مشددة ويكلفونه ولا يطيقونه ويقول ليست بمنسوخة وهو الشيخ الكبير والعجوز الكبيرة يطعمون لكل يوم مسكينا ولا يقضون قلت
اولا قد ثبت عن ابن عباس معارضه فانه روى ابو داود عنه وعلى الذين يطيقونه فدية فكان من شاء منكم ان يفتدي بطعام مسكين
افتدى وتم له صومه فقال من تطوع خيرا فهو خير له وان تصوموا خير لكم وقال فمن شهد منكم الشهر فليصمه الآية وفي رواية اخرى لابي داود
والبيهقي عنه كان رخصة للشيخ الكبير والعجوز الكبيرة وهما يطيقان الصوم ان يفطرا ويطعما مكان كل يوم مسكينا ثم نسخت بعد ذلك فقال الله فمن شهد منكم
الشهر فليصمه وثبتت للشيخ الكبير والعجوز اذا كانا لا يطيقان الصوم ان يفطرا ويطعما وللحبلى والمرضع اذا خافتا افطرتا واطعمتا كل يوم مسكينا
ولا قضاء عليهما وثانيا انه رضي الله تعالى عنه انما حكم باحكام القرأة المشددة ونحن ندعي انتساخه وانما يدعي انتساخ قراءة
التخفيف الذي الآن يقرء في القرآن غاية ما في الباب ان قراءة التشديد يكون منقولة احادا والسنة باقية على القرآنية بل صحة جملة
منسوخ التلاوة وثالثا بعد التنزل ان سلمة رضي الله عنه اخبر ان الناس كانوا يفطرون ويفتدون فليس هنا كم ...

بخلاف الحكم على نفي العاقبة والحكم ببقائها فانه مما يسوغ ان يكون بالاجتهاد فلا يصلح معارضا فتدبر المانعون قالوا اولا النقل من الاخف
الى الاثقل ابعد من المصلحة فلا يصح قلنا هذا منقوض بالنقل الى التكليف من البراءة الاصلية فان هذا ايضا نقل من الاخف الى الاثقل
فيكون ابعد من المصلحة اقول في الدفع البراءة الاصلية ليس التذكير لعله لرعاية الخبر حكما شرعيا حتى يكون التكليف نقلا منها والكلام
فيه فان قلت ليس في النقل شناعة الا لاجل ايقاعه في العسر بعد ما كان في اليسر وهو متحقق ههنا فينبغي ان لا يصح فانتقض بالمثل قلت لم يكن
ههنا يسر من الشارع وانما كان البراءة للجهل من المصالح فاذا تفضل الحكيم فكلف على حسب المصالح فلا نقل من اليسر الثابت منه بخلاف
ما نحن فيه فان اليسر كان من الشارع الحكيم فتدبر والحق في الدفع منع البعد في النقل من الايسر الى الاثقل فقد يكون الاثقل بعد الاخف
اصلح للمكلف والحكيم يكلف على حسب المصالح تفضلا منه علينا لا وجوبا حتى يرجع الى الاعتزال وقالوا ثانيا قال تعالى يريد الله ان يخفف عنكم
يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وظاهر انه ليس في النقل من الايسر الى الاثقل يسر اقول ليس فيهما اي الكريمتين عموم للمآل والآخرة فالتخفيف تخفيف
الحساب في الاولى والعسر العقاب واليسر تكثير الثواب في الثانية ولو سلم ان المراد التخفيف الدنيوي وكذا العسر واليسر فلا نسلم ان هناك
عموما فانه من البين ان ليس المعنى يريد الله جميع انواع التخفيف واليسر كيف وح لا يصح تكليف اصلا ولا الوقوع في
الشدة بل التخفيف امر نسبي وكذا العسر واليسر فلم يرد العسر الذي يؤدي الى تلف النفس او زيادة المرض واراد اليسر والتخفيف فاوجب
ما لا يوجبهما في ظلنه كما في الصوم بل نقول قال الله تعالى ومن كان مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر يريد الله بكم اليسر ولا يريد
بكم العسر فالظاهر ان اللام للعهد فاليسر الافطار في السفر والمرض والعسر الصوم فيهما ويؤيده ما روى البيهقي وابن ابي حاتم وابن
جرير عن ابن عباس في قوله يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر قال اليسر الافطار في السفر والعسر الصوم في السفر وبما قررنا ظهر لك ان لا وجه
لما في الحاشية ولا يخفى ضعف هذا الايراد وسقط توجيهه بان اللام ليست عاهدة فهي للعموم فافهم ولو سلم العموم ايضا فمخصوص بثقال التكاليف
بالاتفاق فيخص بالتكليف الناسخ ايضا للدلالة الدليل والعقل بقرينة التخصيص اول ولو سلم ان الكريمتين غير مخصوصتين بثقال التكاليف
فمعناه اي معنى ذلك القول الكريم يريد التخفيف واليسر مما امكن في نفس الامر ولما تغيرت المصلحة لا يمكن منه تعالى لانه قبيح بحسب تغير المصلحة
منه وتحقيقه ان نسبة الشرع الى الافعال نسبة الطب الى الابدان كما مر في المبادي الاحكامية فلا يحكم الشرع الا بما فيه حسن او قبح فربما تكون المصلحة
واجبة بالنظر الى الحكمة ولا يمكن بالنظر الى الحكمة حكم الا بما فيه افضاء الى الثواب وتخليص عن العقاب فلما تغير الفعل الاخف من الافضاء المذكور
وصار الفعل الاثقل مفضيا مثل افضائه في نفس الامر لم يمكن الحكم بالاخف وتعين الاثقل بالحكم فافهم وقالوا ثالثا قال تعالى ما ننسخ من آية
او ننسها نأت بخير منها او مثلها وظاهر ان الاخف خير في حقه دون الاثقل والجواب انه خير عاقبة لان النسخ انما يرد بهوا اذا صار المأمور به المنسوخ
قبيحا فالنفي عنه او ايجاب ما هو حسن مقامه ولو اثقل خير له في العاقبة وهذه الخيرية هي المراد في الآية فان قلت قد روي عن ابن عباس حملها
على الخيرية الدنيوية في المشقة وعدمها قلنا لو سلم صحته فتأويل الراوي لا يكون حجة لا سيما اذا قام الدليل على خلافه فتدبر او المراد
الخيرية في اللفظ في الاعجاز والفصاحة والبلاغة وقد مر من قبل مسئلة نسخ جميع القرآن يمتنع اجماعا وذلك لان فيه الاخبار والقصص والاحكام
التي لا تقبل حسنا او قبحا السقوط ونسخ التلاوة والحكم معا اتفاق ولا حاجة الى الاستدلال عليه واستدل بما في صحيح مسلم عن ام المؤمنين عائشة
الصديقة رضي الله عنها كان فيما انزل عشر رضعات معلومات يحرمن ثم نسخن بخمس رضعات معلومات يحرمن فتوفي النبي صلى الله عليه وآله وسلم
وهي فيما يقرأ من القرآن لكن فيه انقطاع باطن فانه ليس في القرآن خمس رضعات ولو قيل انه قرآنا لكن القوم تركوه قلنا ان هذا قول الملحدين

الى ذهب بعض من القران شيء لتيه وكيف يصح هذا وقد قال الله تعالى وانا له لحافظون وان علينا جمعه وقرآنه الا ان يقال سنادا كان فيما نقرء
من بالعلم يستند الا سلف من خلاف ابي يروي ايجا خبارا وقوله ان لا نسخ في القران ولا اعتداد بقوله للاجماع السابق على قوله وخلافه بخلاف قوله
وفي النسخ اما بالقطع من الحكم فقط او التلاوة فقط فيجوز عند الجمهور وقوعا خلافا لبعض المعتزلة لنا لا تلازم بين جواز التلاوة وحكم المدلول فان
جواز التلاوة حكم وحكم المدلول حكم آخر فيجوز الانفكاك بينهما فيجوز ان يبقى احدهما ويرتفع الآخر فقد ثبت الجواز ايضا والوقوع روي عن امير المؤمنين
عمر رضي الله تعالى عنه كان فيما انزل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم رواه الامام مالك والشيخان عن
ابن عباس ان عمر قام فحمد الله واثنى عليه ثم قال اما بعد ايها الناس ان الله بعث محمدا بالحق وانزل عليه الكتاب فكان فيما انزل عليه
آية الرجم فقرأناها ووعيناها الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة ورجم رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ورجمنا بعده
فاخشى ان يطول بالناس زمان ان يقول قائل لا نجد آية الرجم في كتاب الله فيضلوا بترك فريضة انزل الله وروى عبد الرزاق والحاكم
وصححه عن ابي بن كعب كم تقدرونها في سورة الاحزاب وانها لتعادل سورة البقرة او اكثر من سورة البقرة ولقد قرأنا فيها الشيخ والشيخة
اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم ثم رفع فيما رفع وهذا ثابت بطرق لا يبعد ان يدعي التواتر فاندفع ما اشار اليه بقوله قيل هذه
الآية منقولة احادا وما نقل احادا ليس بقرآن واذا لم يكن قرآنا لا يكون منسوخ التلاوة اقول على التنزل لا اسلم ان ما نقل احادا ليس قرآنا
مطلقا وانما المسلم ليس باقيا على القرآنية حال نقله احادا وهذه الآية كانت متواترة حين كونها قرآنا وبالنسخ لم يبق متواترا الارتفاع قرآنيتها
على ما دل عليه قول ابي بن كعب رضي الله تعالى عنه كنا نقرأ في بعض روايات الحديث المتقدم وفيها ولقد قرأنا البينة ثم الوقوع
مروي في آيات اخر فانه روى عبد الرزاق واحمد وابن حبان عن امير المؤمنين وامام العادلين عمر رضي الله تعالى عنه قال ان الله بعث
محمدا بالحق وانزل معه الكتاب فكان فيما انزل عليه آية الرجم فرجم ورجمنا بعده ثم قال قد كنا نقرأ ولا ترغبوا عن آبائكم فانه كفر بكم ان ترغبوا
عن آبائكم وفي رواية الطبراني عنه قال لزيد أكذلك يا زيد قال نعم وزاد في رواية ابن عبد البر ثم قال اوليس كنا نقرأ الولد للفراش وللعاهر الحجر
فيما فقدنا من كتاب الله فقال ابي بلى والحكمان ثابتان الى يوم القيامة حرمة الرغبة عن الآباء وثبوت الولد بالفراش الصحيح دون السفاح
ومنه اي منسوخ التلاوة عند الحنفية القراءة المشهورة لابن مسعود في كفارة اليمين ثلاثة ايام متتابعات ونحوها كقراءة ابن مسعود فافطر فعدة من ايام اخر
في قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر فانه قد ثبت من الصحابي العادل ذي المناقب الرفيعة برواية شهيرة
انه اخبر بقرآنيتهما فلا بد ان يكون قرآنا لان التساهل والنسيان والخطاء في مثل هذا البعيد عنه غاية البعد بل لا يكاد يصح ثم انه لما كان لم ينقل
تواترا علم انها لم يبق على القرآنية وقد انتسخ نهاية ما في الباب انه لم يطلع على الانتساخ فقرأها مدة العمر وفيه ما فيه فان غاية ما لزم ثبوت كونها
منسوخة التلاوة واما بقاء حكمها فكلا قيل روى الدارقطني عن ام المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله عنها قالت نزلت فصيام ثلاثة ايام متتابعات
فسقطت متتابعات وقال اسناده صحيح وهذا يدل على انتساخها مطلقا وهذا السند ليس في موضعه لان الظاهر منه سقوط هذا اللفظ لا الحكم المفاد
وربما يستند بما قال الشيخ ابن الهمام في فتح القدير في جواب استدلال الشافعية بحديث خمس رضعات المتقدم ان الاصل في انتساخ التلاوة انتساخ
الحكم معه الا اذا دل دليل على بقائه فان الاصل من انتفاء الدال انتفاء المدلول وهو ايضا غير واف فان الاصالة ممنوعة كيف ولم ينتف
الدال من البين بل هو كلام منزل من الله تعالى دال على حكمه كما كان قبل الانتساخ وانما ارتفع احكامها من جواز الصلوة بها وحرمة مسه
المحدث وغير ذلك ومن انتفاء هذه الاحكام لا يلزم ظاهرا ولا عقلا انتفاء الدلالة او المدلول ولاح لمن تدبر احسن التدبر سقوط المنع ايضا

فانه فيه ما يجب ... وافادته محكم ولم يبطل بانتساخ التلاوة شيئ منها وجب بقاء حكمه كما كان ما لم يظهر ارتفاعه فانه ظاهر بقاؤه حكم فافهم ولا
ويرد الجواب عن حديث الخمس رضعات بما مر انه ضعيف كما تقدم واما نسخ الحكم فقط مع بقاء التلاوة فاية الاعتداد حولا تتلو وقد رفع حكمها باية اربعة اشهر و
العشر وعشر او قد تقدم اثبات النسخ فتذكر المعتزلة قالوا اولا النص حين حكمه دال الحكم ثابت بالنص فلا يوجد احدهما بدون الاخر فبينهما تلازم كالعلم
مع العالمية فلا يتصور ارتفاع احدهما مع بقاء الاخر والجواب بمنع ثبوت الاحوال التي هي واسطة بين الموجود والمعدوم فلا تحقق للعالمية فانما
قال كما في شرح المختصر والمختصر غير متوجه لانه نظير التلازم وليس معتبا عليه حتى يقر منعه والقائلون بالاحوال عندهم امور انتزاعية متحققة بتحقق المنشأ
وجعلهم واسطة لتفسيرهم الموجود بالمتحقق حقيقة وبالذات والمعدوم بغير المتحقق مطلقا وهذا ليس مما ينكره احد وليس ريب في كون العالمية من هذا
القبيل فتدبر بل الحق في الجواب ان ذلك التلازم ابتداء اي ابتداء ثبوت الحكم فان النص له وثبوت الحكم ابتداء به لا بقاء اي لا تلازم في
البقاء فيجوز بقاء احدهما بدون الاخر فتدبر والاصوب في الجواب ان يقال ان منسوخ التلاوة لا يرتفع نظمه من البين ولا دلالته بل هو كلام
منزل من الله تعالى مفيد لمعناه كما كان قبل وانما يرتفع احكامه من جواز الصلوة به وغيره وليس الحكم من ملزومات هذه الاحكام لا بقاء ولا ابتداء
وكذا انتساخ الحكم انه لم يبق الحكم متعلقا بذمة المكلف وهذا لا ينافي بقاء الاحكام المتعلقة بالنظم من جواز الصلوة وغيره وهو المعنى ببقاء التلاوة
فافهم قيل في حواشي ميرزاجان وايضا الدلالة الوضعية يمكن التخلف فيها اذ لا تلازم بين الدال والمدلول بحسب الخارج بخلاف العقلية والنص دال
على الحكم ومعنا يجوز بقاء التلاوة والدال دون الحكم المدلول واما بقاء الحكم بدون التلاوة فظاهر لانه لا يلزم من انتفاء دليل خاص انتفاء المدلول
اقول الدلائل الشرعية كالعلل العقلية في ايجاب الحكم فلا يصح تخلفها عن الحكم الا ترى الى قولهم ان قول الفعل هو الايجاب فلا صحة لتجويز التخلف الا باعتبار
البقاء وهو عود الى الجواب الحق وكان هذا القائل في صدد الاجابة بجواب آخر واما قوله واما بقاء الحكم آه فافحش فانه لا كلام في بقاء حكم بدليل
آخر انما الكلام في بقائه بمنسوخ التلاوة فتدبر ولا تخبط وقالوا ثانيا بقاء التلاوة فقط من غير بقاء الحكم ايقاع في الجهل لانه مظنة بقاء الحكم وجهل
على هذا التقدير وايضا هو عبث لان فائدته اي فائدة بقاء التلاوة الافادة للحكم وقد انتفت على ما فرضتم والايقاع في الجهل والعبث كلاهما
محالان على الله تعالى واما عكسه فهو ايضا ايقاع في الجهل لان ارتفاع التلاوة مظنة ارتفاع الحكم وايضا رفعه عبث اذ لا فائدة في الرفع
قلنا هذا مبني على التحسين والتقبيح العقليين وهما ممنوعان عند الاشعرية ولو سلم التحسين والتقبيح العقليان كما هو الحق عندنا فلا تجهيل مع الدليل
الدال على ارتفاع الحكم دون التلاوة وبالعكس والاعجاز والتلاوة وجواز الصلوة من الفوائد فلا عبث في ابقائها وكذا ارتفاع هذه الاحكام
من الفوائد فلا عبث في العكس فافهم **مسئلة** جاز نسخ ايقاع الخبر بان يكلف الشارع باخبار شيء ثم ينهى عنه اتفاقا وقد وقع ايضا فان رسول
صلى الله عليه وسلم امر ابا هريرة رضي الله تعالى عنه باخبار من لاقاه ممن قال لا اله الا الله دخل الجنة فبعد بشارته لامير المؤمنين امام العادلين
عمر رضي الله عنه نهاه عنه كما في صحيح مسلم والمصلحة في النهي ان لا يتكلموا فانه يصل الى المتكاسلين فيتكلمون واما ابتداء فانما امر علما منه بانه يخبر
اولا امير المؤمنين عمر ومثله لا يتكل بل يجد غاية الجهد اداء للشكر واما نسخه بايقاع نقيضه فمنعه الحنفية والمعتزلة مطلقا سواء كان الاول مما يتغير ام لا
واعلم انه لم يوجد من الحنفية نص صريح في منع هذا النسخ بل المعتزلة قالوا به على ان فيه تجويز الكذب القبيح وفي التحرير وينبغي ان يكون قول الحنفية كذلك
لكن يرد عليه ان قبح الكذب ليس مما لم يقبل السقوط ابدا ومن جهة محسنة حتى يمتنع نسخه بل يجوز ان يامر الشارع بالاخبار عن شيء وهو صدق لكونه
حسنا ثم يعرضه بعد حين مفسدة ويكون في الكذب مصلحة غالبة على قبحه فيامر بالاخبار عن النقيض والحنفية قد صرحوا بجواز انتساخ كلما حسنه وقبحه يقبل السقوط
والله اعلم بمراد عباده وقيل في التحرير تبعا للعلامة امتناع النسخ بايقاع النقيض انما هو فيما لا يتغير واما فيما يتغير فيجوز ايقاع الاخبار بسلبه بعد تغيره

ايضاً لزوم الكذب وفيه ان اتحاد الزمان يجب في التناقض لانه كون الخبرين بحيث يلزم صدق كل كذب الآخر وبالعكس ولا يبعد ان يراد التنافي وذلك
ان هذا انما يتحقق عند اتحاد زمانيهما فاذا كان الخبر الاول صدقا فالثاني كذب وبالعكس فلو نسخ الامر بايقاع الخبر بالامر بايقاع نقيضه ولو كان
متغيرا يلزم الامر بالكذب في احد الحالين فالمتغير وغيره سواء فلا وجه لتخصيص بما لا يتغير وقد تقرر كلام التحرير بانه اراد بالمتناقضين ما يكون
متناقضين في ظاهر الامر ولا يكون ذلك الا بان يختلف ايجابا وسلبا ظاهرا وح اذا كان فيما لا يتغير يكون احدهما كاذبا البتة فلا يصح التكليف
بالاخبار باحدهما ثم نسخه بايجاب الاخبار بالآخر واما اذا كانا فيما يتغير فيجوز صدقهما باختلاف الزمان فيجوز واما التكليف فيما يتغير بايقاع احدهما
ثم بايقاع سلبه مراعيا لشرائط التناقض فلم يذكره الا لانه قياسه بما ذكر فيما لا يتغير فان حكمهما واحد ولا يخفى ان هذا التكلف مستغنى عنه بل يجوز نسخ
مدلول الخبر فان كان مدلولا مما لا يتغير كوجود الصانع فلا يجوز انتساخه اتفاقا وان كان مما يتغير فالجمهور يقولون هو مشكل في عدم الجواز وهو الحق
وقيل يجوز مطلقا ماضيا كان الخبر او مستقبلا وعليه الامام فخر الدين الرازي الشافعي والآمدي وقيل يجوز اذا كان الخبر في المستقبل دون الماضي
واختاره البيضاوي لنا كما اقول النسخ اما رفع او بيان للامد وكلاهما باطلان اما عدم الرفع فلان الرافع لا يرفع ولو ارتفع الخبر
ارتفع بمصداقه الذي هو الواقع وقد يقال النسخ عبارة عن العدم الطاري وهو لا يوجب رفع ما هو واقع بل انما بالوجود
والتقرير الاولى ان الخبر حكاية عن امر واقع فارتفاع هذا المحكي عنه في زمان آخر لا يوجب ارتفاع الخبر لتحقق ما حكى به عنه فليس ثم انتساخ
الخبر وارتفاعه في شيء بل الخبر انما لا يرتفع الا اذا ارتفع من الزمان الذي حكى في الخبر عن تحققه فيه فلا بد من ان يتحد زمان الرافع
والمرفوع لتتبادر ضا فيرفع الرافع مصداق المرفوع ليرتفع الخبر المرفوع من البين فيلزم رفع الواقع البتة وهو محال واما عدم البيان للامد
فلان من شرطه لولاه لدام الحكم لا يتصور الا في الانشاء حقيقة كصيغ الانشاءات او حكما نحو كتب عليكم الصيام لان اللفظ
هنا كموجب ان لم يمنع مانع فيتصور فيه الدوام لولا هذا البيان واما الخبر فلا يوجب شيئا بل تحقق المحكي عنه سابق عليه موجود في زمانه معدوم
بعده ولا دخل للاخبار فيه والاخصر ان يقال ان النسخ سواء كان رفعا او بيانا للامد لا بد فيه من كون الحكم بحيث لولا الناسخ لدام وهذا لا يتصور
في الاخبار لان تحقق حكمه يتم على وجود المحكي عنه ولا دخل في وجوده وعدمه للاخبار كما لا يخفى فافهم واستدل بلزوم الكذب يعني لو جاز
انتساخ الخبر لزم كذبه لارتفاع مصداقه بالناسخ وقيل في الجواب ان الكذب لا يتعلق بالمستقبل فليس بشيء فانه من البين ان الاخبار عن المستقبل
ان كان بحيث مصداقه فيه فصدق والا فكذب والا لم تركيب نسب الله تعالى الى الكفار تكذيب خبر الحشر والنشر اقول في لزوم الخبر الكذب عند
انتساخ الخبر على تقدير البيان اي تقدير كون النسخ بيانا للامد نظر فان انتهاء وجود المحكي عنه الى زمان لا يوجب الكذب في الحكاية فتدبر
ولك ان تقرر الكلام بان النسخ يجب فيه ان يبين الناسخ امد الحكم بالمعارضة فلا بد من وحدة زمان الحكم فان تحقق مصداقهما فاجتماع
النقيضين والا فالكذب وهذا بخلاف الانشاء فان الاول يرتفع بالمعارضة او يظهر امده وبهذا تجويز انتهاء الامد بانتهاء مصداقه لا انتهاء علته
فليس من النسخ في شيء فتدبر المجوزون قالوا اولا قيل انتم مامورون بالصوم كذا ثم نسخ لجاز اتفاقا مع انه خبر قلنا ههنا امران الاخبار
بتعلق الامر بالمخاطبين والامر المتعلق بهم الموجب ولم ينسخ الخبر بتعلق الامر لان تعلق الامر واقع ولم يرتفع وانما نسخ الامر المتعلق المخبر عنه وهو ليس
خبرا فما هو خبر لم ينسخ وما انتسخ ليس بخبر وان اريد الاخبار المقيد بالدوام فهو كاذب من الاصل عند فرض انتساخ الامر فهذا ليس من النسخ في شيء
بل بعد هذا الاخبار عن الشارع لا يصح الانتساخ اصلا وقالوا ثانيا يجوز اتفاقا ان اقول كذا ثم يقول ارددت ستة فقد انتهى حكم الاول بهذا
وهو النسخ قلنا انه تخصيص لا نسخ فليس من الباب في شيء كذا في شرح المختصر وقيل في حواشي ميرزاجان هذا متراخ والمتراخي لا يكون تخصيصا

بل هذا القول انما يصح لو كان الاصل عدم النسخ لانه تبوئ والاصل عدمه فما يلزم تعليقه بما يوقع في كل حكم وهو متراخيا تخصيص فانه تعالى اثبت ايجابه على الكل
في ... مطلقا الامر ... بالاول كان الثاني ... بحكم ... القول من الاصل بالعدد ... فكلام ... تخصيص غير مطابق للغة
العربية ... ولا يكون ... في الاشارة لما كان اللفظ ... المعنى وشيئا للحكم كان المتراخي ... من وقت ورود ... الا تقييدا او نسخا
فالتقييد ... مطابق العربية ويكون ... من الكلام والاعمال خير من الاهمال فان العاقل لا يتكلم بكلام ... فقد اتضح الفرق بين الامرين ولله
مسألة يجوز نسخ الكتاب بالكتاب كما مر ونسخ المتواتر من السنة بالمتواتر ونسخ الآحاد بالآحاد وبالمتواتر اتفاقا اما نسخ المتواتر بالآحاد
فمنعه الجمهور خلافا لشرذمة قليلة بعكس التخصيص فانه جائز بخبر الواحد عند الجمهور لكن عند صيرورة المتواتر مخصصا ظنيا والشرذمة القليلة على المنع
لانه اي التخصيص جمع بين الدليلين وهذا اي النسخ ابطال للاول وابطال القاطع بالظني لا يجوز وفيه بحث فانه وان كان التخصيص جمع لكن جمع
تغيير في الاول وتغيير القاطع بالمظنون لا يجوز واما اذا خصص اولا بقاطع فيصير مظنونا فيجوز التخصيص لكونه تغييرا ايضا فينبغي ان يجوز النسخ ايضا لانه
ابطال بمثله بل لان المقطوع لا يقابله المظنون فلا يصلح رافعا ولا مبينا لامد الحكم الاول قيل في حواشي ميرزاجان فيه نظر لان المتواتر وان كان
قطعيا حدوثا لكنه ظني بقاء لانه قابل للارتفاع والنسخ لان الكلام فيه وانما البقاء بالاستصحاب كالامر فانه لا يدل على الدوام والبقاء
والنسخ انما هو باعتبار الدوام فالناسخ يزيل دوامه فما لزم الارتفاع المظنون بالمظنون وجوابه ان حكم المتواتر مقطوع الى ظهور ما يعارضه
ويرفعه والآحاد اذ ليس يصلح للمعارضة لا يرفع بقاءه المقطوع وهذا ما جرى الاول ... المتواتر قطعي حدوثا ظني بقاء كما ذكرتم والآحاد
ظني حدوثا وبقاء اي مظنون ظنا ضعيفا من ظن بقاء المتواتر لان البقاء مشكوك والا لم يعتبر خبر الواحد حجة في البقاء فلا تعارض لان
الضعيف لا يعارض القوي فلا يصلح ناسخا وقول شارح المختصر بعد الاشتراك بين الظنية لا يعتبر القوة والضعف في قدر الظن خلاف المعقول اللهم
الا ان يقال اعتباره نوع عسر فسقط وفيه ما فيه الا ان يكون له قوة قريبة الى اليقين كالمشهور عند الحنفية فيعارض المتواتر ويجوز به النسخ بالزيادة
ولنا فيه تحقيق نذكره ان شاء الله تعالى قالوا اولا ثبت التوجه الى البيت اي الكعبة بعد قطعيه اي بعد مقطوعية التوجه الى بيت المقدس بخبر الناسخ
الواحد لاهل مسجد قبا فداروا الى البيت بعد ما كانوا متوجهين الى بيت المقدس ولم ينكره رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم روى
المالك والشيخان والنسائي عن ابن عمر قال بينا الناس بقباء في صلوة الصبح اذ جاءهم آت فقال ان رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم
قد انزل عليه الليلة قرآن وقد امر ان يستقبل الكعبة فاستقبلوها وكانت وجوههم الى الشام فاستداروا الى الكعبة فهذه قباء كانت في صلوة
الصبح واخرج الشيخان عن البراء ان رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اول ما قدم المدينة نزل على اجداده او قال على اخواله
من الانصار وانه صلى قبل بيت المقدس ستة عشر شهرا او سبعة عشر شهرا وكان يعجبه ان يكون قبلته قبل البيت وانه صلى اول صلوة
صلاها صلوة العصر وصلى معه قوم فخرج من صلى معه فمر على مسجد وهم راكعون فقال اشهد بالله لقد صليت مع رسول الله صلى الله عليه وآله
واصحابه وسلم قبل القبلة فداروا كما هم قبل البيت وهذه القصة اخرى والمسجد غير مسجد قباء كما صرح به القسطلاني في شرح صحيح البخاري
وقد وقعت في صلوة العصر ومن ظن ان المسجد مسجد قباء فقد غلط وسهى وبالجملة ان اهل مسجد قباء او هذا المسجد قد عملوا بخبر الواحد
عند معارضة القاطع وحكموا بانتساخه به ولا يتوجه اليه ما في البحر الرائق ان التوجه الى الكعبة ثابتة بالكتاب وهو متواتر لانه ثبت انه
بالكتاب لكن لم يكن متواترا حين الاخبار بل انما وصل اليهم بخبر الواحد فافهم وقالوا ثانيا كان عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام يبعث
الآحاد لتبليغ الاحكام مطلقا مبتداة كانت او ناسخة فعلم ان النسخ كان يثبت بخبر الواحد والجواب عنهما خبر الواحد قد يقترن بما يفيد القطع

من القرائن محفوفة كما ياتي في السنة ونحن انما ندعي عدم انتساخ المقطوع بالخبر الغير المحفوف وخبر القبلة من هذا القبيل لان الاخبار في هذه الامور
العظيم بحضرة صاحب الشرع صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم مع علم المخبرين رجاء رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم التحول كما في قوله تعالى
قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها وكذا في المبعوثين فتامل فيه ولك ان تجيب عن الاول ان اهل قباء وغيرهم قد تفرسوا
بنور الفراسة ان القبلة قد تحولت وقد اتفق اخبارهم بما تفرسوا فقبلوا به وقد اخرج الطبراني في خبر التحول ان رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه
وسلم قال اولئك رجال آمنوا بالغيب فلم يعتبر رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اخبار الواحد خبرا وحكم بايمانهم بالغيب وهذا الكلام للطريق
فلا يقوم حجة ويجاب في التحرير عن الثاني ان بعث الاحاد لتبليغ نواسخ القاطع ممنوع ومن ادعى فعليه البيان فافهم وقالوا ثانيا قال الله تعالى
قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير الى الاية نسخ بتحريم كل ذي ناب من السباع مع ان التحريم
انما ثبت بخبر الواحد وحمله على التخصيص دون النسخ كما قيل بعيد لكونه متراخيا عنه فان الاية مكية وهذا التحريم كان بالمدينة والتراخي في المخصص
باطل عندنا مطلقا وعند غيرنا عن وقت الحاجة قلنا لا نسخ اذ المعنى لا اجد الان اذ المضارع ظاهر في الحال ولو تنزل فيحتمل له فيحمل عليه فلا رفع
تحريم الاستقبال بعدم المعارضة ولو سلم الارتفاع فعدم الوجدان انما يوجب اباحة اصلية فان لزم رفع هذه الاباحة فرفع الاباحة الاصلية
ليس بنسخ فتدبر قال في الحاشية الفرق بين هذا والتقرير مشكل في اثبات حكم شرعي والجواب عنه ان ههنا اخبارا بعدم وجدان النص وهو انما يوجب
عدم تعلق الخطاب بالتحريم واما تعلقه بالاباحة فكلا بخلاف التقرير فانه دال على تعلق الخطاب بالاباحة فافهم ومنع ابن الحاجب التحريم اي تحريم
السباع من البهائم فالنسخ انما هو لانه مالكي والسباع من البهائم سوى الخنزير مباحة عنده **مسئلة** يجوز نسخ السنة بالقرآن جوازا ووقوعا والصحيح
قول الشافعي المنع عقلا كما نقل عن عبد الله بن سعيد او سمعا كما قال ابو حامد وابو اسحاق وابو الطيب الصعلوكي وقيل ليس يمتنع لا عقلا ولا سمعا
لكنه لم يقع قال السبكي نص الشافعي رحمه الله لا يدل على اكثر من هذا وفي كلام المصر ايماء الى ان للشافعي رحمه الله قولين كما قال الامدي وامام الحرمين لنا التوجه
الى البيت المقدس ليس في القرآن وقد كان ثابتا فكان ثبوته بالسنة ونسخ باية التحويل فقد ثبت الوقوع وما قيل ان التوجه الى بيت المقدس
لعله كان عملا بالشريعة السابقة فان شرائع من قبلنا كانت حجة فليس فيه نسخ السنة بالكتاب ساقط فان التوجه الى بيت المقدس كان
بعد الهجرة وبعدما كان رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم يتوجه في مكة الى الكعبة فليس هذا من العمل بالشرع المتقدم اصلا وعلى التنزل
ان العمل بالشرع المتقدم انما يكون اذا لم يعلم نسخه اصلا وههنا قد انتسخ التوجه الى بيت المقدس في شريعة
عيسى عليه السلام على نبينا وعلى آله واصحابه فان قبلة النصارى الى الشرق وكذا الحرمة المباشرة الثابتة في ليالي شهر رمضان نسخ لقوله تعالى
احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم الاية مع ان الحرمة ثابتة بالسنة دون الكتاب وتجويز كون الناسخ سنة تعاضدت بالكتاب فصار من قبيل
انتساخ السنة بالسنة فلم يكن من الباب وكون المنسوخ كتابا منسوخ التلاوة فيكون نسخ الكتاب بالكتاب لم يكن من الباب فمع بعد بعيد جدا لانه لو كان الامر
كذلك لنقل ولو آحادا اندفع بان معلوم التقدم والتاخر محكوم عليه بالناسخية او المنسوخية اجماعا وقد يقال الاجماع انما هو فيما يصلح المؤخر ناسخا
وههنا لا يصلح لان الكلام في جواز انتساخ السنة بالكتاب وهو لا يخلو عن شوب مكابرة فانه لو جوز مثل هذه الاحتمالات لبطل باب الحكم بالنسخ
فانه يصح ان يقول في كل نسخ هذا الناسخ وان كان معلوم التاخر لا يصلح ناسخا عندي فههنا ناسخ آخر فهذا اسعاف ضلالة كيف وقد صح وثبت قطعا واجماعا
ان توجه بيت المقدس كان فرضا ثم نسخ ولم ينقل ناسخ سوى القرآن فيحصل بهذا القطع بان القرآن ناسخ له فافهم ولا تحيط الشافعية قالوا اولا قال الله تعالى
وانزلنا اليك الكتاب لتبين للناس ما نزل اليهم فهو مبين بالكسر اي ما به البيان لكل ما نزل اليهم ومنه السنة والبيان لا يرفع مبينه بالفتح وسقط ما قال بعض المحشين

ان غاية ما لزم منه انه عليه السلام مبين للقرآن فلا يلزم منه الا عدم انتساخ القرآن بكلامه لا عدم انتساخ كلامه بما هو ناقل من الله تعالى فهذا الوجه وجيه للمسألة الثانية
دون المراد وههنا تحريف الكلم عن مواضعه وذلك لانه قد لزم منه انه صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم مبين بالقرآن فهو البيان نفسه فينقض بانتساخ
القرآن بالقرآن فانه ايضا مما نزل اليهم فيكون بيانا فلا النسخ به فتامل فيه قلنا اولا البيان ههنا بمعنى التبليغ والمعنى وانزلنا اليك
الكتاب لتبلغ الناس ما انزل اليهم فليس هو بيانا للحكم حتى لا يكون رافعا ولو سلم ان البيان بيان الحكم فلنا لا يرفع السنة مبنية بالكسر القرآن
لا بغيره بل يجوز ان يكون مبينه باتية ومنسوخة بالاخرى وقالوا ثانيا فيه اي في نسخ الكتاب بالسنة تنفير للناس فانه يوهم ان الله يكذب رسوله ويرفع
قلنا لا نسلم ان فيه تنفيرا كيف واذا علم انه مبلغ فقط لا مخترع من عند نفسه فلا نفرة لان ما جرى على لسانه الشريف حكم الله تعالى فلا يوهم للنفرة فافهم
مسألة يجوز نسخ الكتاب بالسنة خلافا للشافعي رحمه الله تعالى قطعا فان له قولا واحدا فيه لا كما يوهم المنهاج ان فيه ايضا له قولين لنا هذا النسخ ممكن لذاته
فانه اذا نظرنا الى مفهومه لا يابى الوقوع وليس ممتنعا بالغير لان الاصل عدمه لكن اصحاب الشافعي لا يقنعون عليه بل يمنعون الامكان فان رب شيء
لا يمنعه العقل ويظهر استحالته ولعله شبهة المكابرة وتفصيل الدليل ان الكتاب لا يزيد على السنة الا بالنظم واما الحكم فحكم كل منهما حكم الله تعالى فلا يستحيل ان ينسخ
احدهما الآخر وكذا لا يستحيل ان يبين احدا احدهما الآخر وانكاره مكابرة واستدل بانه قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وبارك وسلم لا وصية لوارث نسخ
الوصية للوالدين والاقربين الثابت بقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين وقول جماعة
منهم الشيخ ابو بكر الجصاص والامام فخر الاسلام وتبعهما كثير منهم صدر الشريعة ليس الناسخ الحديث بل الناسخ آية المواريث فليس من الباب
مرجوح فانها اي آية المواريث لا يعارضه اي وجوب الوصية للاقرباء لان الميراث بعد الوصية فيجوز ان تكون من الثلث والميراث في الباقي
وفي الحاشية وبه قال الفقيه ابو الليث اعلم ان الامام فخر الاسلام اثبت المعارضة والنسخ بوجهين وقال بيانه انه قال من بعد
وصية يوصى بها او دين قرتب الميراث على وصية منكرة والوصية الاولى كانت معهودة فلو كانت تلك الوصية باقية مع الميراث ثم نسخت بالسنة لوجب
ترتبه على المعهودة فصار الاطلاق نسخا للتقييد كما يكون التقييد نسخا للاطلاق انتهى كلماته الشريفة واعترض الشيخ الهداد في شرحه ان ليس معنى
بعد وصية مطلقة اي وصية كان حتى يلزم ثبوت الميراث بعد الوصية الواحدة من غير انفاذ وصية الوالدين والاقربين بل المعنى ان الميراث بعد كل وصية
من الوصايا كما يقتضيه النكرة الموصوفة ودخل فيه الوصية المفروضة فلا ينافي شرع الميراث حكم الوصية المفروضة ويقول هذا العبد مع الاعتراف بذاته
عن الاعتراض على امثال هذه الرجال ان حكم آية الوصية وجوبها عند الموت وترك المال واذا وجب الوصية بالمال للوارث لم يبق محل للوصية للاجنبي
وآية الميراث يدل على لزوم الميراث بعد نفاذ جميع الوصايا الصادرة عن الميت فلزم منه شرع الوصية المطلق عن الافتراض ولا شك
ان هذا الاطلاق رافع للوجوب البتة كما ان التقييد رافع للاطلاق وهذا ظاهر جدا وقرر في شرح البديع بان الوصية المذكورة ههنا نكرة وهناك معهودة والشيء
اذا اعيد نكرة كان الثاني غير الاول فيدل آية الميراث ان الميراث مفروض بعد الوصية النافلة وهو مناف لافتراض الوصية لكونها مبطلة للميراث
فلزم النسخ واعترض عليه الشيخ الهداد اولا بان ترتيب الميراث على الوصية الغير المفروضة ثابتة بدلالة النص فلا يعارض وثانيا ان مغايرة
المعاد للاول ليس كليا بل قد يتخلف في كثير من المواضع فلا يبطل به وجوب الوصية الثابتة قطعا ويقول هذا العبد غفر الله له هذا احتمال التوجيه له
فانه حقيقة الكلام المغايرة الا الصارف وليس ههناك صارف فيحمل عليه وان ضر احتمال المجاز النسخ لبطل مطلقا واذا ثبت فقد ثبت ترتب الميراث
على الوصية الغير المفروضة وصار المال مشغولا بالميراث فابطل تصرفا آخر غيره وغير وصية النافلة فرفع الوصية المفروضة قطعا فافهم فانه دقيق
وبين الوجه الثاني بقوله وبيانه ان الله تعالى فوض الايصاء في الاقربين الى العباد بقوله الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف ثم تولى بنفسه

بیان ذلک الحق وقصر علی حدود لازمة تقرر بها ذلک الحق بعینه فتحول من جهة الایصاء الی الایصاء الی المیراث والی ہذا اشار بقوله تعالی یوصیکم اللہ
فی اولادکم ای الذی فوض الیکم تولی بنفسه اذ عجزتم عن مقادیره الا تری الی قوله لا تدرون ایهم اقرب لکم نفعا فریضة من اللہ وقال النبی
صلی اللہ علیه وعلی آله واصحابه وسلم ان اللہ اعطی کل ذی حق حقه فلا وصیة لوارث ای بهذا الفرض نسخ الحکم الاول انتهی کلماته الشریفة واعترض
علیه الشیخ المراد بان الآیة لیست محکمة فی ہذا المعنی بل یجوز ان یکون المعنی اللہ یوصیکم بقسمة الترکة علی ہذا النمط ولم یفوض الیکم القسمة فقط لانکم لا تدرون
ایهم اقرب نفعا ولیس فی الوصیة هو الذی فوض الیهم بل المفوض الیهم باق کما کان وح لا تعارض فلا نسخ وانت خبیر بان الاحکام لا یشترط
فی النسخ بل الظهور کاف کیف وآیة الوصیة لیست محکمة فی ایجاب الوصیة لاحتمالها معنی آخر کما سیجئ انما امرها بالظهور فی ایجاب الوصیة فلا بعد فی انتساخها
بظاهر آخر واعلم انه روی البخاری والبیهقی عن ابن عباس قال کان المال للولد والوصیة للوالدین والاقربین فنسخ اللہ عن ذلک ما احب فجعل للذکر مثل
حظ الانثیین وجعل لکل واحد منهما السدس مع الولد وجعل للزوجة الثمن والربع وللزوج الشطر والربع وقول الصحابی فی الاخبار من النسخ حجة فلا بد من
من حمل آیة المیراث علی احد الوجوه المذکورة ولو جعل قوله تعالی للرجال نصیب مما ترک الوالدان والاقربون ناسخا کما روی عن ابن عباس لکان
اوفق للاشعب لانه یفید ان للرجال والنساء نصیبا فی جمیع ما ترک فلیس فیه الوصیة المفروضة فتدبر واعترض علی ہذا الدلیل بانه من الاحاد فلا یجوز
النسخ به اتفاقا لهم فهذا الدلیل لو تم فیضرنا ویضرکم الا ان یدعی الشهرة وهو ای الادعاء المذکور الاقرب الی الحق لتلقی الائمة بالقبول فیجوز النسخ
به علی مذهب الحنفیة القائلین بجواز انتساخ الکتاب بالمشهور من الخبر وہذا غیر واف لان الحنفیة لا یجوزون نسخ المقطوع بالخبر المشهور
الا النسخ بالزیادة لکن قال الامام ابو زید القاضی لم یوجد فی کتاب اللہ ما نسخ بالسنة الا بطریق الزیادة فعلی ہذا لا یصح التزام انتساخ آیة الوصیة
بهذا الخبر ولو بلغ حد القطع فقیل فی تقریر الکلام الاوجه ان یقال الاجماع علی الحکم المتاخر دلیل وجود الناسخ لان الاجماع لا یکون خطاء فلا بد من
انتساخ الحکم المتقدم وههنا قد اجمع علی بطلان الوصیة لوارث فلا بد من انتساخ الوصیة المفروضة ولیس الناسخ القرآن فهو سنة فیتم المطلوب اقول
لو تم ہذا الدال علی جواز النسخ بالاحاد بان یقال الاجماع دال علی وجود الناسخ ولیس قرآنا فهو سنة ولیست متواترة والا ای ان کانت متواترة
علمت متواترة ولم یعلم التواتر وهو ظاهر فهو ای الناسخ من الاحاد الا ان یقال لعله کان متواترا عند المجتهدین الحاکمین بالنسخ لقرب زمانهم وهو الظاهر فانه
لولا التواتر لما حکموا خلاف القاطع ہذا ولو ثبت ان اہل الاجماع تمسکوا بهذا الخبر فصار مقطوعا کالمتواتر بل فوقه اذ لا تواطؤ ههنا فی الاجماع للخطاء
وانما منع نسخ خبر الواحد للمتواتر اذا لم یتعضد بما یفید القطع وههنا قد اعتضد بالاجماع المصیر ایاه قطعیا لتم الکلام من غیر کلفة وان لم یثبت فلا
مجال ثم اعترض علی اصل الدلیل بوجه آخر وهو انه لا نسخ اصلا ومعنی آیة الوصیة کتب اللہ علیکم الوصیة للوالدین والاقربین فی اللوح المحفوظ ای وصیة
تلزم علیکم بتقسیم مال المیت علیهم بالسهام المقدرة عند اللہ تعالی ولم تتبین ہذه الوصیة فصارت الآیة مجملة وآیة المیراث نزلت بیانا لهذا الاجمال
فلا نسخ وہذا التاویل وان کان محتملا من حیث اللفظ ولا یبعد عنه الذهن السلیم لکن ینافی ما روی البخاری عن ابن عباس وما روی ابو داود والبیهقی
عنه وفی قوله ان ترک خیرا الوصیة للوالدین والاقربین قال فکانت الوصیة کذلک حتی نسختها آیة المیراث فظاهره یدل علی انهم کانوا یوصون لهم امتثالا بهذه الآیة
فلا اجمال اصلا الشافعیة قال اللہ تعالی ما ننسخ من آیة والسنة لیست بخیر من القرآن ولا مثل له فلا یکون ناسخة للآیة ولان اللہ آت بها فلا یکون ناسخ
ایضا لان ناسخ الآیة ما اتی به من اللہ وہذا انما یتم لو کان النسخ نسخ الحکم ولو کان نسخ التلاوة فلیس من الباب فی شیء قلنا النسخ نسخ الحکم وربما یکون الحکم الثابت
بالسنة خیر للمکلف من الحکم الثابت بالکتاب مثلا وهو ظاهر اذ لا فرق بین الکتاب والسنة ولا بالنظم واللہ الآتی للسنة والمبدل للحکم فلا نسلم
ان اللہ لیس آتیا بها بقوله تعالی قل ما یکون لی ان ابدله من تلقاء نفسی ان اتبع الا ما یوحی الی واعلم انه روی الدارقطنی انه قال

رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لا ينسخ كلامي كلام الله وكلام الله ينسخ كلامي وكلام الله ينسخ بعضه بعضا فهذا الظاهر يدل على ان السنة لا ينسخ الكتاب واجاب الشيخ عبد الحق الدهلوي رحمه الله تعالى بان المراد بكلامي الذي استخرج بالراي والاجتهاد فلا ينسخ كلام الله الذي هو الوحي ويؤيد هذا قوله تعالى ما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فكلما صدر عن اللسان الشريف من الكتاب والسنة وحي وكاشف عن ما في الكلام الازلي فالانتساخ بالسنة في الحقيقة انتساخ حكم ثابت بكلامه وقال يحتمل ان يكون هذا الحديث منسوخا وهو ظاهر غير صحيح لانه خبر فلا يحتمل النسخ الا ان يقال انه انشاء لوجوب العمل بالكتاب عند معارضة الحديث اياه في صورة الخبر لعدم الانتساخ به فافهم وتدبر

مسئلة الاجماع لا يكون منسوخا ولا ناسخا عند الجمهور خلافا للبعض اما الاول فلان القول اتفاق الكل على حكم من غير تاقيت يدل على انه حسن او قبيح لذاته لا يحتمل السقوط فلا ينسخ اما ان الحسن الذي لا يحتمل السقوط وكذا القبيح كذلك لا يقبل النسخ والا يكن حسنا او قبيحا كذلك لجاز الاختلاف عادة فلا يصح انعقاد الاجماع فالحكم المجمع عليه الغير الموقت لا ينسخ واما الموقت فظاهر انه ينتفي بانتفاء الوقت وهو ليس من النسخ في شيء قال مطلع الاسرار الالهية والدي قدس سره العزيز لاحد ان يمنع الملازمة لانه من الجائز ان يكون اهل الاجماع الثلثة او الاثنين فيجوز ان لا يختلف فيه والعادة غير محيل وايضا ان يكون المستند خبرا من الاخبار الاحاد مقطوع الدلالة فلا يختلف اصلا ولو كان اهل الاجماع جما غفيرا ثم هذا انما يتم اذا وجب للاجماع المستند واما اذا جوز الاجماع من الهام الله تعالى الغير المكذوب فلا يحتمل الاختلاف اصلا هذا واستدل بان انتساخ الاجماع لظني او قطعي والاول باطل لانه نسخه بالظني خلاف المعقول لان الاجماع قطعي والثاني اما نقل او اجماع لا ثالث والاول باطل لانه اما متاخر عن الاجماع وبنقل قاطع متاخر لا يتصور الانتساخ اذ لا اجماع الا بعده عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام اذ لا اعتداد لفتوى احد بحضرته الشريفة ولا اعتداد بالاجماع من غيره وخوله صلوة الله عليه وعلى آله واصحابه والسلام او المتقدم على الاجماع وبنقل متقدم قاطع يجعله خطاء لان الفتوى على خلاف النص القاطع الغير المنسوخ باطل وايضا الناسخ يجب تاخيره والثاني ايضا باطل لانه لا بد حينئذ من اجماع قاطع لدوام الاول وباجماع آخر ينتسخ اذ لا دلالة على قطع الدوام للحكم وادراك الانتهاء ثم الاولى ان يحذف الشق الاول من البين فانه يختص ح البيان بالاجماع المقطوع دون السكوتي والمنقول احادا بل يقال ان انتساخه بنقل او اجماع الى الآخر ثم ربما نياقش بان النقل القاطع المتقدم اذا كان ناسخا لا يجعل الاجماع خطاء فان الناسخ يرتفع به المنسوخ بعد ثبوته لا انه يبطل به من بدء الامر والمصنف جوز كون الناسخ متقدما فتامل فيه فانه موضع التامل والمذكور في بعض الكتب في ابطال انتساخه باجماع آخر انه يستلزم ان يكون احد الاجماعين خطاء والمنع عليه اظهر وفيه نظر ظاهر فانا لا نسلم ان لا دلالة على قطع الدوام اذ هذا ان نسخ ما ثبت بالوحي وان انتهى لوفاته صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وازواجه وسلم لكن زمان نسخ ما ثبت بالاجماع لم ينته لبقاء انعقاده بعده فلا يمنع ظهور انتهاء حكمه للمجتهدين الراسخين في العلم المتنبهين على اسرار الشريعة تبدل المصلحة فيجوز ان يجمع على خلاف ما اجمع عليه سابقا لاحتمال تجدد مصلحة اخرى الا ان يكون الاجماع الاول اجماع الصحابة رضوان الله تعالى عليهم فانه اقوى من سائر الاجماعات لا ينسخ باجماع من بعدهم فان ابطال القوي بالاضعف لا يجوز وبهذا يكون الاجماع منسوخا باجماع صرح به الامام فخر الاسلام رحمه الله تعالى في باب الاجماع لكنه قال في باب النسخ ان الاجماع لا يكون ناسخا لان النسخ لا يكون الا في زمانه صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم والاجماع لا يكون الا بعده صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ففي ظاهر كلامي هذا الحبر الهمام تدافع لكن دفع بان المراد منع انتساخ الكتاب لا السنة بالاجماع كما يفصح عنه

دليله فلا ينافي انتساخ الاجماع بالاجماع ثم قال صاحب مطلع الاسرار الالهية قدس سره ان الاجماع اما عن مستند اولا فان شرط الاستناد بدليل وعلى الاول فالحكم الثابت بالاجماع الاول ثابت من قبل وكذا حكم الاجماع الثاني فالنسخ ان كان قبل المستندين والاجماع انما هو دليل الناسخ كعمل الصحابي على خلاف النص المفسر ثم ان كان المستند القياس فالاجماع دليل الدليل واليضا الاجماع الاول مع اجماع على المنسوخ فهو خطاء في نفس الامر والثم العلم لعدم ظهور منسوخيته وعلى الثاني فالاجماع بالالهام من الله تعالى ومع ليصح ان يكون منسوخا وناسخا لكن كما انه يصلح ناسخا للاجماع كذلك يصلح ناسخا للكتاب والسنة فان الالهام لا يكون بالملائكة فلا بد من ان يكون رافعا لكن على هذا ايضا الاجماع ويكون الالهام الواحد ايضا ناسخا ولا يجترئ على هذا احد فان الفتوى من غير حجة شرعية بعد ظهور ختم النبوة صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم مما لا يجوز اصلا هذا كلام متين غاية المتانة وليس لقائل ان يقول فرق بين الالهام الواحد والالهام الكل مخالفا لما ثبت بالشريعة المطهرة فان الالهام الواحد الرافع ما ثبت بها يوجب عدم الفرق بينه وبين ابنياء الرسل فيفقد فائدة الختم بخلاف الهام اهل الاجماع فانه لا يوجب الاستحالة وذلك لان الاحكام قد كملت والشريعة قد تمت لظهور الختم المحمدي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم كما يشير اليه قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا فلا يظهر بعد خاتم النبي صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله واصحابه حكم لم يكن ثابتا فلا يصح الالهام الصحيح لا للواحد ولا للكل بما لم يثبت بالشريعة الغراء فالاجماع ان جوز من غير مستند بل بالالهام فقط لا يكون هذا الالهام الا موافقا للدليل وفيه الكار هذا عسى ان يكون مكابرة وبعيدا عن ان يجترئ عليه احد ما فهم والمجيز وان لكون الاجماع منسوخا قالوا لو اختلفت الامة على قولين فاجماع منهم على ان المسألة اجتهادية يجوز الاخذ فيها بكل من القولين فاذا اجمعوا على احدهما بطل جواز الاخذ لكل منهما ووجب اتباع هذا الاجماع قد انتسخ الاجماع الاول بهذا الاجماع وهذا الدليل لا ينتهض حجة الا على من يجوز انعقاد الاجماع بعد استقرار الخلاف في الصدر الاول ويعده قوعه حجة واجبة العمل قلنا لا نسلم ان اختلاف الامة على قولين اجماع منهم على الاخذ لكل بل كل فريق يحكم بان الاخذ بقول فريق آخر لا يجوز لغم هو اجماع على ان الحق لا يخرج عن القولين وليس الاجماع اللاحق منافيا اقتضاء اياه حتى يكون منسوخا بل مقرر له بتعيين احد القولين فان قلت يجوز ان ينعقد الاجماع على قول ثالث صحيح يرتفع به حكم الاجماع الاول اعني عدم خروج الحق عنهما قلت هذا احتمال عقلي ممتنع وقوعه شرعا بل العادة محيلة باطلاع دليل دال على قول ثالث قد خفي على الفاصحين الاولين فافهم وتثبت ولو سلم الاجماع عليه فلا نسخ ايضا لان الاول مشروط بعدم القاطع وانتفاء المشروط بانتفاء الشرط ليس من النسخ فان الحنفية والشافعية معناه المسألة اجتهادية يجوز الاخذ لكل ما دامت اجتهادية وذلك لان كل فريق لا يقطع بالقول بل يجوز القول الآخر فحكمهم بالاخذ بما يقولون او بالقول الفريق الآخر انما هو ما دام الظن لا غير فتامل ثم اما الثاني وهو ان الاجماع لا يكون ناسخا فللحنفية انه لا مدخل للرأي في انتهاء مدة الحكم في علمه تعالى بل يعرف بالوحي يعني ان النسخ ليس الا رفع الحكم بعد وجوده او ابانة مدة الحكم وعلى التقديرين لا شك انه لا بد للنسخ من معرفة عدم الحكم ولا مدخل للرأي فيه فالاجماع لا يعرفونه فلا يتحقق بل انما يعرف بالوحي فهو الناسخ حقيقة اقول مسلم ان الرأي المحض لا يعرف مدة الحكم لكن لا يلزم منه عدم ناسخية الاجماع بل لعل المستند هو قد لهم فعند معرفة مدة الحكم بالمستند يحكمون بالحكم المخالف للاول وبعرفونه فافهم وهذا ليس بشيء لان هذا المستند الذي محض او وحي ودال لا يصلح معرفا وعلى الثاني هو الناسخ دون الاجماع وقد يمنع عدم مدخلية الرأي في معرفة مدة الحكم لقائل انما لا يعرف عدد احكام الوحي دون احكام الاجماع وجوابه انه لا دخل للرأي المحض في معرفة الاحكام بل لا بد من مستند شرعي والقياس منه لا يفيد معرفة المدة والنص هو الناسخ فتدبر ثم يتوجه اليه ان يجوزان يكون الاجماع بلا مستند بل بالالهام من الله تعالى بل الاجماع فيجوز ان يعلموا مدة الحكم

الحكم وقد عرفت ما فيه بل فيه ما لا يخفى اي لغيرهم اي لغير الحنفية في هذا المطلب انه ان كان الاجماع الناسخ عن نص فهو ناسخ حقيقة دون الاجماع والاجماع كاشف عن وجود هذا النص والا يكن الاجماع الناسخ عن نص بل عن قياس او الهام لو جوزناه كان الاول المنسوخ نصا كان او اجماعا قاطعا فالاجماع الناسخ خطاء لانه خلاف القاطع خطاء وان كان الاول المنسوخ ظنا لم يبق مع الاجماع لزوال شرط العمل به وهو الرجحان بالقطعي الذي هو الاجماع واذا لم يبق معه لم يعارض الاجماع اياه فلا نسخ وفيه اولا ان كون النسخ بالنص دونه كما قلتم في الشق الاول يبطل حجيته لان نسخ النص هو الحجة دون الاجماع ثم لا يصح ذلك لان المقصود والجواب عنه ظاهر لان المدعي عدم اثباته للحكم بل انه حجة بمعنى انه كاشف وانما المثبت النص المستند لكنا لا نتنظر في معرفة الحكم المجمع عليه الى معرفة المستند لكونه قاطعا في ابانة الحكم فتأمل وفيه ثانيا ربما كان النص المستند غير معلوم التأخر فلا يصلح ناسخا بخلاف الاجماع فانه معلوم التأخر لا نسلم انه ان كان عن نص فهو الناسخ والجواب عنه ظاهر فان عدم العلم بالتأخر انما يستلزم عدم العلم بالنسخ لا عدم تأخره في الواقع ولا عدم صلوحه ناسخا فاذا اجمع به وجب ان لا يكون منسوخا والا وقع الاجماع على المنسوخ فيكون خطاء فوجب تأخره ونسخه والاجماع انما هو كاشف عن التأخر والنسخ لا انه ناسخ فافهم وفيه ثالثا ان النسخ لا يوجب الخطاء في الاجماع كما في النصين المتواترين يكون احدهما ناسخا للآخر من غير خطاء

في احدهما ثم لا نسلم ان المنسوخ ان كان قاطعا فالاجماع خطاء بل هو قاطع رافع للقاطع الاول وفيه رابعا انه يستلزم عدم جواز نسخ الاحاد بالمتواتر لان الاحاد يتقاعد عند المتواتر فلا تعارض فلا نسخ كما قلتم في الشق الاخير من الترديد الثاني اقول لو اسقط الشقين من البين وقيل لو كان الاجماع ناسخا فحكم الاول المنسوخ قطعي او ظني الى الآخر لكفى في المطلوب سوى انه يرد الايرادان الاولان لانهما كانا على قوله ان كان النص هو الناسخ دون الاجماع وهذا يرتفع من البين ثم المتناسخان هما الدليلان المتعارضان لو اتحد زمانهما اي زمان المتعارضين

والقطعي والظني لا يتعارضان فلا نسخ بينهما والاجماع اذ هو قطعي لا ينسخ المظنون ونسخ الاحاد بالمتواتر كما مر انما هو بمعنى عدم البقاء عنده وفيه انه لو كان هذا المعنى لما كان تقييد كون الاحاد متقدما فائدة بل المتواتر ناسخ بهذا المعنى تقدم او تأخر بل الحق ان المتناسخين يجب ان يكون المتقدم واجب العمل موجبا للحكم الشرعي لولا المتأخر والظني المتقدم كذلك فانه الحكم الشرعي ولو ظنا واجب العمل ما لم يجيء المتأخر ولو سلم انه يجب التعارض بين المتناسخين فمعناه يجب كونهما بحيث لولا عروض عارض لكانا متعارضين واذا كان المتقدم خبرا فهو بحيث لولم يجيء الواحد كان هو والقاطع متعارضين فافهم وكذلك الاجماع متلاش في زمان وجود القطعي اذ لا مساغ لراي احد ولا لفتواه عند معارضة المتواتر فلا يعارضه الاجماع فلا نسخ ثم اندفع الاخيران الثالث بالاخير والرابع بالاول فافهم وفيه نظر ظاهر اما في الجواب عن الرابع فما عرفت والجواب عن الثالث فانا لا نسلم ان الاجماع متلاش في زمان القاطع ولا نسلم انه لا مساغ للراي عند اجتماعه مع اراء اخرى وان لم يكن لراي واحد مساغ كيف والآراء المجتمعة حجة قاطعة كالنص القاطع فافهم ولو جوزنا الاجماع من الالهام من غير مستند لكان هذا المنع في غاية القوة فافهم فالحق في الاستدلال ما مر من ان الاجماع الناسخ ان كان عن مستند فهو ثابت من الزمان الشريف فاذن الناسخ هو وان كان عن الهام فهذا الالهام لا يكون مخالفا لما ثبت في الشريعة الغراء فان الشريعة المحمدية لم تدع مصلحة الا اتت بحكمها ولا تختلف هذه المصلحة ولا الحكم وقد رضي الله تعالى به والمنع مكابرة لا يلتفت اليه صاحب ادب بالختم المحمدي فافهم مجيزوا ناسخية الاجماع قالوا اولا حين سأل ابن عباس قال الله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس فانتم تردون الام من الثلث الى السدس باخوين مع انهما ليسا اخوة اجاب امير المؤمنين وامام الاخيرين عثمان رضي الله تعالى عنه حجبها قومك يا غلام يعني من الثلث الى السدس باخوين وقد مر تخريجه فقد نسخ القوم الكتاب باجماعهم قلنا اولا ان الآية ساكتة عن حال الام مع الاخوين وكان

اصل ۱۲ مثبتي

امير المومنين رحمها في هذا الحال من الثلث الى السدس فسأل ابن عباس ان الآية لا تينا ولما فاستدل امير المومنين بالاجماع فيما سكت عنه
الكتاب فهذا ليس من النسخ في شيء وهو ظاهر جدا وقلنا ثانيا معناه اي معنى قول امير المومنين الاخوة يحجازعما فوق الواحد بالاجماع وهو اي التجوز
ليس نسخا بالاجماع فليس من الباب اصلا وقلنا ثالثا لو سلم ان القوم نسخوا بما لاح لهم من الدليل وهو الناسخ حقيقة فهو اي الاجماع دليل على
الناسخ كعمل الصحابي بخلاف النص المفسر فانه دليل على الناسخ نا فهم قالوا ثانيا سقط سهم المولفة من الزكوة باجماع الصحابة في زمن خليفة
رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ابي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه وعنهم روى الطبراني عن امير المومنين وامام العادلين عمر رضي الله
تعالى عنه لما اتاه عيينة بن حصين قال الحق من ربكم فمن شاء فليومن ومن شاء فليكفر يعني اليوم ليس مولفة ولم ينكره احد من الصحابة فصار
اجماعا كذا في التيسير قلنا هذا من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء العلة المعلومة للصحابة بالاشارات النبوية وفي التعبير عنهم بالمولفة القلوب اشارة الى
الى ذلك فانهم لما كانوا يعطون لاعزاز الدين بهم والآن صار عزيزا من غير معونتهم حتى قيل الاعزاز الان في عدم الدفع اليهم وهذا
وهذا اي انتهاء الحكم لانتهاء العلة لا يسمى نسخا لانه انتهاء على معلوم قبل وجوده ما يتوهم ناسخا بل الحكم موقت به فسقط ما يتوهم ان كل
نسخ كذلك فانه انتهاء للحكم لانتهاء العلة لاستحالة ارتفاع الحكم مع بقاء العلة وقد يتوهم ايضا انه كما انهم علموا انتهاء الحكم في هذه الصورة
يمكن ان يعلموا في صورة اخرى بعد زمان انتفاء العلة فيحكمون بانتهاء الحكم وهو النسخ بالاجماع ولا تصغ اليه فانا قد بينا ان الله تعالى لما
الشريعة المحمدية حتى لم يبق حكم يطلع عليه بعده عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام فلا يعلم انتهاء حكم الا باعلامه بالوحي صلوة الله عليه
وعلى آله واصحابه والسلام ولا يجترئ على منعه مسلم وقد بينه الشيخ الاكبر قدس سره في مواضع غير عديدة من كتبه الكرام **مسئلة القياس**
لا يكون ناسخا لشيء من الادلة ولا منسوخا بها عند الجمهور خلافا للبعض الغير معتد بهم اما الاول وهو عدم ناسخية فلانه لا ولاية للامة على
ابطال حكم من احكام الله تعالى ولا مجال للرأي في ادراك مدد الاحكام ولهذا اي لاجل ان لا ولاية للامة لا يعلل النسخ حتى يتعدى في
المسكوت بجامع وفيه نظر ظاهر فانه سلمنا ان لا ولاية للامة لكن القياس حجة من حجج الله تعالى فرفعه الحكم ليس من باب ولاية الامة بل
هو رفع من الله تعالى باقامة دليل عليه ولا يلزم منه المجال للعقل في معرفة مدة الحكم بل ظهورها بدلالة دليل شرعي غايته ان العقل عرفه بلا شناعة
فيه فتامل واما الثاني وهو ان القياس لا يكون منسوخا فلان شرط العمل به رجحانه وقد زال بوجود المعارض وهو الذي يتوهم ناسخا واذا انتفى شرط العمل
فلا حجية فيه فلا رفع به وهذا الوجه لا يدل على المطلب الاول ايضا وحاصله انه لا بد للنسخ ان يكون الدليلان بحيث لو فرض اتحاد زمانهما كانا متعارضين
والقياس يضمحل عند معارضة الدليل فلا يصلح منسوخا من دليل ولا ناسخا له فلا يرد ان كل نسخ لا بد فيه من معارضة وشرط العمل عدمها فلا يصح
نسخ اصلا وكذا لا يرد انه يجوز ان يكون القياس مرفوعا بدليل معارض او رافعا له فلا ينتفي شرط العمل لعدم بقاء المعارضة ثم انه بقي
ههنا بحث هو انه لا نسلم اضمحلال القياس عند معارضة الدليل بل القياس حجة شرعية كالدليل الآخر فاذا لم يضمحل ويتقدم على الدليل
الآخر يكون مرفوعا منه وان تاخر يكون رافعا له على انه يجوز ان يكون قياس مقدم الاصل منسوخا بقياس متاخر والقياس لا يضمحل في مقابلة
القياس الآخر قال مطلع الاسرار الالهية قدس سره الا شبه ان القياس المستنبط العلة فيه ضعيف لكونها بالرأي ثم الحكم الثابت
في الفرع بوجودها فيه اشد ضعفا فلا يبقى عند مقابلة النص دال على خلافه فلا تحقق المعارضة لو فرض اتحاد الزمان فلا ناسخية ولا منسوخية
اما عدم منسوخية من قياس مثله وعدم ناسخية له فلان القياسين لا يتعارضان كما بين في بحث التعارض بل يجب الترجيح وان لم يتحقق
فللمجتهد ان يعمل بايهما شاء والنسخ فرع التعارض واما منصوص العلة فمثله مثل مفهوم الموافقة انتهى كلماته الشريفة وههنا بناء ان القياس

المستنبط العلة مرجح على النص وما ليعتد بعد المقابلة وهو فى حيز الخفاء فان العام المخصوص يجوز تخصيصه عندنا وتخصيص العام مطلقا عند الشافعية
ومن الظنيات ثان المرجح لا لمعبر الراجح واذ قد صلح مغير النص فليصلح رافعا لما ثبت به ويكون مرفقنا بنص مثله فى الدلالة ولا محذور فيه اصلا واما القياس
عند مقابلة آخر مثله فهما ايضا متعارضان لكون كل منهما منتجا لخلاف ما ينتجه الآخر وهو التعارض وانما لا يهدران لانه ليس دليل دونهما حتى يصار اليه
بل يصار الى الترجيح وان لم يوجد يحكم القلب لئلا يلزم العمل من غير دليل واما اذا كان احدهما متاخر الاصل فله ترجيح فيكون رافعا لمقدم العلة وما
منصوص العلة فقد قال ابن الحاجب انه يجوز نسخ القياس المقطوع للمقطوع فى حيوته صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وبعده صلوة الله وسلامه عليه وآله
واصحابه لا يجوز لانه لا مجال للراى فيما ورد وان القياس لا يكون مقطوعا الا كان العلة مقطوعة لجواز ان يكون الفرع مخالفا والاصل شرطا ولو جعل
مقطوعا كان كالنص فينسخ وينسخ ولعل المراد به مقطوع العلة فلا مساغ لما ذكر نعم يرد عليه ان الفرق تحكم فان القياس فى زمانه الشريف وبعده سواء
فى الحجية وافادة الحكم فاذا علم الآن قياس على اصل ثم علم قياس آخر على اصل آخر متاخر عنه ويكون هذا القياس معارضا اياه يحكم بانتساخ الاول
من الثانى لوجود دليلين مفيدين للحكمين فيرفع المتاخر المقدم وليس هذا مجال للراى المحض فى نصب الاحكام بل انما هو نصب من الشارع وليلا من عنده
موجبا لانتهاء عمر الحكم فان قلت لعل مقصوده ان القياس المستخرج الآن قياس معتبر من الزمان الشريف فناسخه ومنسوخه من ذلك الزمان وانما
ظهر للمجتهد الآن وليس يمكن انتساخ حكم ثابت من الشرع بالقياس المعتبر الشارع الآن فانه لو كان لزم المجال للراى فى معرفة مدة الحكم قلت هذا صحيح كيف
لا ولو كان القياس معتبر الآن ومفيدا الحكم جديدا لزم نصب الشرع واثبات حكم جديد خالا عنه شريعته صلى الله عليه وسلم الطاهرة المكملة لكن على هذا يكون هذا الفرق
قبيل التجددى فان كل نسخ سواء كان للقياس او للنص وبالقياس او بالنص كذلك لا يجوز الا فى الزمان الشريف فافهم والحق ان هذا كله جدل والقياس
لا يصلح ناسخا ولا منسوخا اصلا الا اذا اتفق ان يكون العلة منصوصة ويكون وجودها فى الفرع مقطوعا وكذا عدم كونه مانعا وعدم كون الاصل
شرطا فانه يكون كالنص وذلك لان الصحابة رضوان الله تعالى عليهم انما يستعملون الراى عند عدم وجدان نص ثابت الحكم ولو فى حين ما علم
انهم لا يجعلون الراى معارضا للحكم المعمول للنص وان كان ظنيا كيف ولم ينقل عنهم قط طلب القياس ليكون رافعا لحكم معمول كما يدل عليه التواتر
الكثيرة والكار هذا بعيد عن الانصاف وهذا بخلاف القياس المخصص فانهم كانوا يأولون النصوص الظنية بالراى ويجعلون الراى قرينة على تغير
ظاهر النص ويؤيده ما قال الشيخ الاكبر خاتم الولاية المحمدية قدس سره الشريف ان القياس ليس حجة مطلقة بل انما اعتبر عند عدم وجود نص واجماع
لضرورة العمل لئلا تخلو الواقعة عما يعمل به المكلف فهذا معقول فى القياس مع النص واما القياسان المتعارضان فالظاهر ان متقدم الاصل
منسوخ بمتاخره كيف لا والاصل المتقدم كان دالا على حكم الفرع بواسطة العلة وكذا الاصل المتاخر دل على ضد ذلك الحكم فيه بواسطة علته غاية
ما فى الباب ان دلالتهما ظنية والقياس انما هو كاشف عن هذه الدلالة فهذا بالحقيقة يرجع الى انتساخ النص المظنون بالنص الآخر مثله فى بعض
مدلوله لكن هذا الانتساخ كان من قبل فى زمانه الشريف ولا يجوز العمل بالقياس المنسوخ بل لكونه منسوخا من زمن الشارع وبقاء معارضه
فى نظر الشارع وانما علم هذا الانتساخ الآن وهذا بعينه كما اذا انتسخ نص بنص فقد ارتفع حكم المنسوخ من الاصل وان خفى على المجتهد برهة
من الزمان ثم ظهر هذا كله ظاهر الا انه لم ينقل من الصحابة فى مناظراتهم ترجيح القياس بتقديم اصل احدهما على الآخر فتدبر تدبرا صادقا والله
اعلم باحكامه محيزو ناسخية القياس قالوا النسخ تخصيص الازمان فانه بيان عمر الحكم والتخصيص فى الازمان كالتخصيص فى الاعيان
ثم بعض الاعيان به جائز فكذا تخصيص الازمان قلنا هما ثانيه تخصيص الازمان والاعيان ممنوع اذ لا مجال للراى فى درك الانتهاء لمدة
الحكم فانها لا يجوز ان يكون المصلحة فى حكم موجودة الى زمان من الازمان فينتهى الحكم اليه ويدرك فيه بالراى قال وعلة الحكم

مصلحة ثم علم ارتفاعها فكسهم المؤلفة فهو انتفاء الحكم لانتفاء العلة كما في سهم المؤلفة وهذا ليس من النسخ في شيء فانه رفع من الشارع الحكم الثابت منه ولك
ان تقول ان تخصيص الازمان بالقياس ليس بالرأي المحض حتى يكون درك الانتهاء بل بنصب حجة من الشارع كما مر فما سواه غلط ممن المرجع اليه
ما قلنا فتذكر مسئلة اذا نسخ حكم الاصل للقياس لا يبقى حكم الفرع الثابت بالقياس على هذا الاصل وهذا ليس نسخا عند الجمهور وقيل نسخ قالوا لان انتفاء
الحكم لانتفاء العلة ليس من النسخ فانه رفع من الشارع ولم يوجد والفرع هذا انتهاء وجلي فانه يعرف عند ملاحظة حكم الاصل وعلته انه يزول بزوالها
فهو موجب وفيه نظر ظاهر فان الاول عادة عين الدعوى والحكم قد كان ثابتا من الشارع وانما زال بازالته والغاء علته فهو رفع من الشارع
وهذا هو الناسخ وزوال العلة قد يكون خفيا ايضا بحيث لا يعلم الا عند ابانة الشرع انتفاء الحكم المعلل بها عند وجودها كما فيما نحن فيه والاشبه
ان النزاع لفظي قيل يبقى حكم الفرع عند انتساخ حكم الاصل ونسب هذا الى الحنفية اشارا الى ان هذه النسبة لم تثبت وكيف لا وقد صرحوا ان النص
المنسوخ لا يصح عليه القياس وسيجيء في شروط القياس ان من شروطه ان لا يكون حكم الاصل منسوخا قالوا ان نسخ الاصل لالغاء العلة عن العلية
وهو ظاهر فيرتفع الفرع اي حكمه والا اي وان لم يرتفع حكم الفرع لكان ثبوته عن غير دليل ولو بقاؤه وغير القياس مفروض الانتفاء والقياس
قد تقاعد لعدم اعتبار الشارع علته وفيه نظر ظاهر فان العلة ربما كانت في الفرع اقوى ومن ارتفاع الاصل لا يلزم الا عدم اعتبار قدر العلة الموجودة
فيه ولا يلزم منه عدم اعتبارها مطلقا فيجوز ان يبقى القدر الموجود في الفرع معتبرا فيبقى الحكم المنوط بها فيه الا ان يقال المناط اذا كان اقوى
في الفرع يكون دلالة لا قياسا والقياس انما يكون فيما اذا كان الفرع مساويا بالاصل في العلة او اضعف ح يلزم البتة من عدم اعتبار القدر الموجود
في الاصل عدم اعتبار الموجود في الفرع لكن هذا اصطلاح محض للحنفية من غير شيء فان مناط الفرق بين الدلالة والقياس كون المناط مفهوما لغة
وعدمه فاذا لم يكن المناط مفهومة لغة بل رأيا يعود الاشكال فتفكر ثم ههنا بحث آخر هو ان انتساخ الاصل لا يوجب عدم اعتبار العلة بل يجوز ان يبقى العلة
معتبرة وانما رفع حكم العلة لطريان مفسدة مختصة بالاصل لاجلها ارتفع ويبقى القدر الموجود في الفرع من العلة معتبرا سواء كان مساويا بالاصل
او اضعف ويبقى الحكم لوجود العلة وانتفاء المفسدة من الحكم ومما يؤيده ما قلنا ان نسخ الحكم عن بعض افراد العام مع بقاءه في البعض جائز
من غير ريبة كما صح عن ابن مسعود فقد انتفى اعتبار العلة في البعض اذ بقاء القدر الموجود فيه وانما الغلبة مفسدة مختصة به مع انه لم ينتف اعتبار العلة
في البعض الآخر حتى بقي الحكم فليكن فيما نحن فيه كذلك فتأمل فيه قائلوا البقاء لحكم الفرع مع انتفاء حكم الاصل قالوا اولا الفرع تابع للدلالة لا للاصل
على الحكم وهي باقية لا لحكم الاصل وهو المنتفي فقط والدلالة باقية كما كانت فيبقى تابعها قلنا حكم الفرع انما تبع لدلالة الاصل بوساطة العلة
المعتبرة شرعا فاذا نسخ الاصل لزم من انتفاء الاصل انتفاء الحكمة المعتبرة شرعا فانتفى التابع وايضا تعلق الحكم الفرع بذمة المكلف تابع للتعلق
حكم الاصل وقد زال التعلق فقد زال تابعه ولك ان تقول ان الموجب للحكم العلة والنص كان يدل عليه بوساطة العلة فالحكم الشرعي المستفاد
من العلة انما فهم من النص بالتبعية والحكم من الشارع لا يرتفع الا بظهور رافع والرافع اما ناسخ فهو لم يرفع الا حكم الاصل فقط واما عدم اعتبار
العلة والحكمة المعتبرة فيها مطلقا ولم يظهر عدم الاعتبار من انتساخ الاصل كما قررنا فلا بد من بقاء الحكم الى ظهور عدم اعتباره بدليل منفصل
او ظهور ناسخ آخر فعليك بالتأمل الصادق وقالوا ثانيا لو استلزم انتساخ حكم الاصل انتفاء حكم الفرع فليس الا القياس وحكم الانتفاء على الانتفاء
ورفع حكم الفرع قياسا على رفع حكم الاصل من غير جامع قلنا لا نسلم الملازمة فان مناط انتفاء حكم الفرع ليس هو القياس بل انما ينتفي بانتفاء العلة
الموجبة للحكم المعلوم بانتفاء حكم الاصل بالنسخ ولك ان تقول ان انتفاء العلة الموجبة للحكم مطلقا من الاصل والفرع لم يظهر فلو ارتفع عن الفرع
لارتفع بقياس ارتفاع حكم الفرع على ارتفاعه في الاصل وهو قياس من غير جامع فعليك بالتأمل الصادق فتأمل مسئلة المختار جواز نسخ الاصل

المتعلق دون الفحوى فمع دلالة النص وبالعكس اي جواز نسخ الفحوى دون الاصل وقيل لا بالعكس اي لا يجوز نسخ الفحوى دون الاصل وقيل منعهما
اي لا يجوز انتساخ كل من الاصل والفحوى بدون الآخر لنا اما في الاول فربما كان الفحوى اقوى في الامر الذي لاجله الحكم كالضرب فانه اقوى
من التأفيف في مناط الحرمة وهو الاذى واذا كان اقوى فلا يلزم من ابطال الاضعف ابطال القوي ومنها العيار في القياس كما مر واما في الثاني
وهو انتساخ الفحوى دون الاصل فلجواز ظنية التلازم بين الاصل والفحوى فيجوز التخلف اي تخلف الاصل عن الفحوى ولهذا صح قتله ولا تستخف به مع
ان النهي عن الاستخفاف كان يدل على النهي عن القتل بحال مع الاذى لكن لظنيتها تخلف عنه عند طلوع شمس العبارة الناطقة ثم يرد عليه ان ظنية اللزوم
انما يفيد انتفاء الفحوى رأسا عند وجود المعارض لا انتفاءه بعد التحقق والجواب ان الظنية مجوزة للتخلف ابتداء كان او بقاء ثم لما ظهر المعارض متراخيا وجب
التخلف متراخيا فتأمل فيه ثم لما كان السند محتملا استدل به على المطلب الاول بان يقال قد يكون المناط في الاصل اقوى من الفحوى ولا يلزم من ابطال الاضعف
ابطال الاقوى هذا وان كان انتفاء الحكم لانتفاء العلة لكن لا يضر النسخ لانه انتفاء لا يظهر الا بالناسخ بخلاف سهم المؤلفة فانه قد علم حين قدر لهم سهم
انه حكم موقت بزمان اعزاز الدين باعطائهم فانتفى عند عدم الحاجة في التأليف فلا نسخ فافهم القائلون بالعكس قالوا الاصل ملزوم للفحوى والفحوى لازم
للاصل فيجوز انتفاء الملزوم وبقاء اللازم لجواز كون اللازم اعم دون العكس اي لا يجوز بقاء الملزوم دون اللازم فلا يجوز بقاء الاصل دون
الفحوى قلنا ذلك اي استحالة بقاء الملزوم دون اللازم اذا كان اللزوم عقليا قطعيا وهو غير لازم ههنا لانه قد مر ان اللزوم قد يكون ظنيا وهو
غير واقع لانه لا دخل للظن في القطع فانا نقول الفحوى لازم الاصل في الواقع سواء تعلق به ظن او القطع او لم يتعلق شيء منهما ولا يجوز بقاء الملزوم بدون
بقاء اللازم في الواقع والمكابرة مكابرة نعم لو كان اللزوم ظنيا يكون عدم بقاء الملزوم دون بقاء اللازم ظنيا ايضا فيكون انتفاء الاصل
بانتساخ الفحوى مظنونا ولا ضير فيه فان قلت اذا كان اللزوم مظنونا فيجوز انتفاء اللزوم فيجوز انتفاء الفحوى دون انتفاء الاصل بناء
على انتفاء اللزوم قلت ظنية اللزوم انما يوجب قيام احتمال انتفاء اللزوم من الاصل لا انتفاءه بعد التحقق والكلام فيه فبعد
تحقق الفحوى تحقق اللزوم فلا يصح انتفاء اللازم دون الملزوم فالصواب في الجواب ان يمنع اللزوم فان الفحوى انما يثبت بفهم
المناط لغة ويجوز ان يكون المناط في الفحوى اضعف فيهدر لعدم اعتباره ويعتبر الا ان الاقوى الذي في الاصل فيجوز التخلف فلا لزوم
الا ما دام المناط العام معتبرا فافهم منكرو المقاييس قالوا الفحوى لازم الاصل كما قال منكر العكس والاصل متبوع للفحوى ولا ملزوم بدون
اللازم فلا اصل بدون الفحوى ولا تابع بدون المتبوع فلا فحوى بدون الاصل وبعبارة اخرى الاصل والفحوى متلازمان لكونهما على
مناط واحد فانتفاء كل يستلزم انتفاء الآخر قلنا التبعية في الدلالة باقية بعد الانتساخ دون الحكم المنتفي فلا يلزم من انتفاء الاصل
انتفاء الفحوى وللمستدل ان يقول التبعية في تعلق الحكم بذمة المكلف لان المشاركة ليست الا في علة تعلق الحكم بذمة المكلف فما دام
العلة متحققة يجب تحقق الاصل والفحوى جميعا فاذا انتفى احدهما انتفى الآخر لان انتفاء كل لا يكون الا باهدار العلة واذا هدر العلة انتفى
كل فالصواب في الجواب ما مر من منع تبعية الفحوى وكذا من منع التلازم فان الكلام كما انه موضوع لافادة حكم الاصل كذلك لما هو مشارك
له في المناط المفهوم لغة وعرفا فلا يلزم من انتفاء تعلق احد المدلولين انتفاء الآخر وكذا يجوز الاختلاف فيهما قوة وضعفا فيجوز التخلف
من الجانبين فتأمل وقد يقال في التحرير على تقدير تحقق المساواة بين الاصل والفحوى في الشدة والضعف في المناط المفهوم لغة
كما هو تجويز الحنفية واكثر الشافعية كما مر في بحث الدلالات يكون الفحوى كالقياس في عدم البقاء الفحوى دون الاصل وبالعكس
والا كانا متفارقين في فهم المناط لغة وعدمه وذلك لان انتفاء كل يوجب اهدار قدر المناط الموجود فيه وهو بعينه موجود في الآخر فيهدر

فيه ايضا ولا بقاء الحكم عند انتفاء المناط فلو نسخ فرضا ايجاب الكفارة للجماع في الصوم بالنصوص لا يبقى الايجاب المذكور للاكل فيه بالدلالة لان
لتساوي المناط فيهما وانما البقاء للاصل دون الفحوى اذا كان المناط فيه اشد واما العكس فانما هو اذا كان المناط في الفحوى اشد ثم اعلم ان الفحوى والقياس
مشتركان في ثبوت الحكم في الفرع بواسطة المناط وانما الفرق بكون المناط في احدهما منفهما لغة وعرفا وفي الآخر تاملا واجتهادا فتجويز بقاء
الفحوى عند انتساخ الاصل مع عدم تجويز بقاء الحكم الفرع في القياس عند انتساخ الاصل تحكم الا ان يقال النص دال على الفرع في الفحوى
لغة والكلام مفيد لحكمين بالذات بوضع الواضع هيئة التركيب لمشاركة المسكوت المشارك في العلة في الحكم فبارتفاع حكم واحد لا يرتفع الحكم
الآخر بخلاف القياس فان الحكم في الفرع فيه انما يثبت بايجاب العلة لا بايجاب الكلام من حيث الدلالة اللغوية فاذا ارتفع حكم الاصل ارتفع
العلة فانتفى الحكم وعليك بالتامل فيه فانه موضع تامل واما الفرق بين الفحوى الذي يكون المناط فيه مساويا للاصل وبين ما يكون مخالفا
فاسد فان المناط وان كان مساويا لكنه يجوز ان يعرض في الاصل مفسدة تغلب على مصلحة المناط ويكون هذه المفسدة مختصة بالاصل المنطوق
دون المسكوت المفهوم فينسخ الحكم فيه اي المنطوق ويبقى في المسكوت كما مر تقريره في القياس فتذكر هذا ما حصل لي الى هذا الآن لعل الله
تعالى يحدث امرا ثم الفحوى يكون ناسخا وقد ادعى الامام الرازي والآمدي الاتفاق وجرى عليه بعض شروح المنهاج ونقل ابو اسحق الشيرازي
وابن السمعاني الخلاف كذا في كتب الشافعية والتحقيق فيه انه ان كان الدلالة على حكم الفرع بوضع الكلام له بان يقول الواضع وضعت هيئة
تركيب لافادة حكم المنطوق وما هو مشارك له في المناط المفهوم لغة من غير نظر وراي فيصح كونه ناسخا ومنسوخا لكونه مدلولا لكلام الشارع
كالمنطوق وان لم يكن الكلام موضوعا له وانما يستفاد الحكم بوجود العلة الموجبة للحكم كما يقول به قائل كونه قياسا جليا فينبغي ان يكون حكمه
حكم القياس في الناسخية والمنسوخية فان جاز هناك جاز ههنا والا لا وكذا الحال في بقاء حكم احدهما دون الآخر ثم اعلم ان الفحوى على
ضوابط مشايخنا لا يصلح ناسخا الا لفحوى آخر لا للعبارة والاشارة لانها دونهما واما على ما بينا من انه لا يجب الدلالة بل قد
يكون مثلهما بل اعلى من الاشارة ايضا فيصلح ناسخا لهما فتدبر مسئلة وكذا اختلف في نسخ مفهوم المخالفة بدون الاصل وبالعكس اي
نسخ الاصل بدون مفهوم المخالفة وكذا اختلف في كونه ناسخا والمختلفون هم القائلون به سوى الحنفية كذا في التقرير والاشبه جواز
بقاء كل بدون الآخر لكونهما حكمين غير متلازمين فلا يلزم من انتفاء واحد انتفاء الآخر وفي كونه ناسخا ومنسوخا تامل فانه ادون
من القياس عند قائليه فلا يصلح معارضا لشئ من الادلة لو فرض اتحاد الزمان ولا بد للنسخ من المعارضة كما قالوا في القياس وقد مر فافهم
مسئلة مذهب الحنفية والحنابلة واختاره ابن الحاجب لا يثبت حكم الناسخ بعد تبليغ جبرئيل عليه السلام الى رسول الله صلى الله عليه
وعلى آله واصحابه وسلم قبل تبليغه عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام الى الامة وقال بعض الشافعية يثبت واما قبل تبليغ جبرئيل
عليه السلام فلا يثبت اجماعا وكذا نقلوا انه بعد تبليغ النبي عليه الصلوة والسلام الى الواحد من المكلف يثبت على الكل اجماعا لا ينبغي
ان يراد في المسئلة بالحكم تعلق الخطاب والطلب بالفعل فانه ظاهر ان قبل بلوغ الناسخ المكلف غافل عن الخطاب غير فاهم اياه
فلا يمكن وجوبي وتوجه التكليف والطلب منه ولا يصح النزاع بعد شرط فهم المكلف وايضا لو كان المراد هذا لما صح اتفاقهم على ثبوت الحكم
على من لم يبلغه بعد بلوغه لواحد من الامة مع قولهم بعدم ثبوت الحكم عليه قبل البلوغ الى واحد فانه غافل مثله ولا يتاتى الفرق بالتمكن
على الفهم في الاول دون الثاني لانه قد ثبت اشتراط الفهم للتكليف فيما مر لا اشتراط التمكن على الفهم بل الذي ينبغي ان يراد اشتغال
لذمته بالحكم من غير توجه الطلب من الشارع تنجيزا كما في النائم وهو الذي يقال له في عرفنا نفس الوجوب فحاصل المسئلة انه هل تشتغل

الذمة قبل التبليغ بالحكم الناسخ ام لا لكن على هذا لا يصح الخلاف من الشافعية فانهم لا يقولون بافتراق وجوب الاداء عن نفس الوجوب فان قلت ان جوزنا الافتراق بينهما فانما يجوز في الامر واما في النهي فلا يصح الافتراق قلت الذمة في النهي قد اشتغلت بلزوم الكف عنه ثم بعد الفهم يتوجه الطلب اليه وهذا غير بعيد فان قلت لم لا يجعل محل النزاع الحكم التعليقي دون التنجيزي والحكم التعليقي يتحقق قبل تحقق الطلب قلت الحكم التعليقي مما لم يختلف فيه فانه لنا اولا لو ثبت قبل التبليغ على ذمة المكلف كانت بتبليغ تاخيرا عن وقت الحاجة وانه لا يخلو عن شناعة عظيمة وفيه ان الحاجة الى التبليغ انما يكون في وقت تعلق التكليف وما قبل ذلك وان كان اشتغال الذمة فلا محالة التاخير عن التبليغ ليس تاخيرا عن وقت الحاجة ولك ان تقرر الاستدلال بانه لا يصلح الطلب قبل البلوغ لكونه تكليف الغافل ولا اشتغال الذمة الذي هو نفس الوجوب فانه لا فائدة فيه اذ الفائدة صحة الاداء فلا صحة بحكم الناسخ قبل البلوغ بل انما يلزم عليه العمل بالمنسوخ او وجوب القضاء بعد البلوغ وذلك لا يصح لان صاحبه معذور كالمخطي في الاجتهاد وهذا بخلاف ما اذا بلغ واحدا لان الجهل لقصور منه لانه يمكنه الاطلاع عليه بالفحص الا اذا لم يمر وقت يمكن فيه طلب الناسخ والاطلاع عليه كما وقع لاهل مسجد بني حارثة ومسجد قباء وعلى هذا فينبغي ان يشترط لتعلق الحكم التبليغ الى الواحد ومضي زمان يمكن اطلاع الغير عليه فان قلت الحسن والقبح عقليان فاذا ورد النسخ فانما يرد اذا زال حسن المنسوخ ويثبت حكم الحسن في حكم الناسخ فحسنه يتعلق بذمة المكلف ويسقط الحكم المنسوخ لزوال حسنه قلت نعم الحسن والقبح عقليان وان انتقال صفة الحسن من الحكم المنسوخ الى الحكم الناسخ لازم للنسخ لكن الانتقال انما يكون عند الله تعالى عند التبليغ فانه وقت التعلق لا عند النزول كيف ولو جوز الانتقال قبل التبليغ يلزم تاخير التبليغ عن وقت الحاجة على ان الحسن وان كان عقليا لكن الحكم وتعلق الذمة به شرعي ولا شرع قبل التبليغ ولنا ثانيا واقعة اهل قباء فانهم استداروا حين علموا بالناسخ اثناء صلوة الفجر وما اعادوا وقد مر تخريجه وكذا واقعة اهل مسجد بني حارثة فانهم ايضا استداروا في صلوة العصر وما اعادوا كما هو في صحيح البخاري وغيره ولم ينكر عليهم رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وفيه نظر ظاهر اما اولا فلان هذا خارج عن محل النزاع لان بلوغ الحكم الى اهل المسجدين بعد صلوة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ومن معه من الصحابة في المسجد الشريف فهذا من قبيل بلوغه الى بعض الامة دون بعض وقد نقلوا الاتفاق في ثبوت الحكم في هذه الحالة على الكل واما ثانيا فلانه يجوز ان يكون عدم الاعادة لعفو من الشارع الشفيق كيف وليس هذا ادون من المخطي في الاجتهاد كيف وهو معذور ولعله ثبوت حكم المنسوخ قطعا وهو فوق الظن الاجتهادي واذا كان عدم الاعادة للعفو فيجوز ان يكون الوجوب في الذمة ويسقط الاعادة تفضلا منه ولنا ثالثا ما في الصحيحين انه صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم وقف في حجة الوداع بمنى للناس يسألونه فجاءه رجل فقال لم اشعر فحلقت قبل ان اذبح فقال اذبح ولا حرج فجاء آخر فقال لم اشعر فنحرت قبل ان ارمي فقال ارم ولا حرج فما سئل النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم عن شيء قدم او اخر الا قال افعل ولا حرج والمعنى لم اشعر بالناسخ فحلقت قبل ان اذبح فنفى عليه وعلى آله واصحابه وسلم الحرج وهذا انما يتم لو ثبت انه لم يكن هذا الترتيب واجبا من قبل والا فالمعنى سهوت فحلقت قبل ان اذبح وكان هذا السائل فعل قبل البلوغ الى واحد واحد فيلزم ان لا يثبت الحكم بعد البلوغ الى واحد ايضا مع ان الصاحبين يقولان بعدم وجوب الترتيب في المناسك المذكورة متمسكين بهذا الحديث فعلى هذا المعنى لم اشعر الترتيب فحلقت قبل ان اذبح فقال عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام ليس الترتيب حقا اذبح الآن لا حرج عليك عملا لا في الآخرة بالسؤال عنه ولا في الدنيا بالعدم وجوب اللازم فحينئذ ليس من الباب في شيء نعم ابداء الاحتمال الاول يكفي للجواب عن تمسكهما فتأمل فيه واستدل اولا بانه لو لم يثبت حكم الناسخ قبل التبليغ الى الواحد من الامة لوجب تحريمه ووجوبه في وقت واحد والملازمة

لان حكمه اى الناسخ تحريم العمل بالاول المنسوخ والمنسوخ واجب العمل مالم يعتقد ناسخه حتى لو عمل به اى بحكم الناسخ قبل العلم لعصى ولا يكون عصيان
بترك غير الواجب فالعمل به واجب ولو ثبت حكم الناسخ يكون حراما اليه اقول هذا الدليل منقوض بما اذا بلغه واحدا ولم يبلغ غيره فان العمل بالمنسوخ
واجب الى العلم بالناسخ للعصيان بالترك فلو ثبت عليه حكم الناسخ حرم العمل به اليه فاجتمعا بعف اللهم الا ان يمنع العصيان
هناك بترك المنسوخ بل بالاخلال بالطلب معرفة الناسخ فانه كان متمكنا بعد البلوغ واحدا ولا يمكن مثله فيما نحن فيه فانه قبل البلوغ لا تمكن للطلب
فتامل فيه فانه موضع تامل واليه لا نزاع لاحد فى وجوب الامتثال بالناسخ قبل العلم لانه لا تكليف للغافل عند احد بل فى الثبوت لحكم الناسخ فى
الذمة فيمكن التدارك بالقضاء كما فى النائم فانه لا يجب عليه الامتثال مع شغل ذمته بالواجب لصحة التمكن من الفعل وان لم يكن التمكن حاصلا
بالفعل ومع لا نسلم ان المنسوخ واجب ثابت فى الذمة بل انما الثابت حكم الناسخ وان لم يكن واجب الاداء والعصيان بالاتيان بحكم الناسخ
وترك حكم المنسوخ لقصد المخالفة للحكم الالهى الثابت عنده وان لم يكن ثابتا فى نفس الامر كما فى وطى الزوجة لقصد الاجنبية فانه لعصى
لقصد المخالفة فى زعمه وان كانت زوجته فى نفس الامر وهذا يرشدك الى انه لا يصلح للنزاع الا الحكم بمعنى اشتغال الذمة به لا طلب الاتيان
به لكن ينبغى انه لا ينفع الشافعية فانهم لا يرون نفس الوجوب منفكا عن طلب الاداء فى البدنيات كما مرت الاشارة اليه فافهم وعليك بالتامل
الصادق واستدل ثانيا بانه لو ثبت حكم الناسخ قبل البلوغ الى الامة لثبت قبل تبليغ جبرئيل عليه السلام الى النبى صلى الله عليه وعلى آله
واصحابه وسلم لاتحادهما فى عدم العلم بالمكلف ولم يكن المانع الى ذلك وفيه ان النبى صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم على الارض
من جنس البشر فتمكن العلم بالفحص عنه فهنا التمكن من العلم موجود بخلاف ما قبل تبليغ جبرئيل فالقياس مع الفارق وهذا غير واف لانه
لا دخل للتمكن من العلم فيه اذ مبنى التكليف على العلم بالفعل [illegible] فيه بل فى الثبوت فى الذمة وهو
ليس من باب التكليف [illegible] فليثبت فى الذمة قبل تبليغ جبرئيل [illegible] لكن ينبغى ان يكون بطلان اللازم مجمعا عليه
فافهم ويمكن ان يقال على الدليل بان القياس مع الفارق فان النزول [illegible] التكليف ولم يوجد وقد نزل القرآن فى
السماء الدنيا قبل بعثة محمد رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم [illegible] ولم يثبت احكامها
فى الذمة وذلك لعدم النزول الينا فكذا لا يكفى النزول الى جبرئيل عليه السلام [illegible] الناسخ تجدد وتعلق بالمكلف
لانه نزل الى رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم [illegible] بعدم العلم مانع قال وعدم العلم
غير مانع عن التعلق والثبوت كما اذا بلغ الى مكلف ما من غير البلوغ الى الآخر [illegible] الانسلم انه تعلق بالذمة مطلقا
شرطه انما التمكن من العلم معتبر فى تعلق التكليف دفعا للتكليف بالمحال [illegible] بخلاف ما قبله فان التمكن
لا يمكن هناك وفيه اولا ان التكليف بالمحال انما يندفع بالعلم بالفعل لا بالتمكن [illegible] النزاع فى
بل فى الثبوت فى الذمة وهو لا يستدعى العلم ولا التمكن وقد يقال [illegible] صلى الله عليه وآله واصحابه
وسلم فذلك الواحد فيه يحصل التمكن من العلم فقد وجد الشرط اقول فى الجواب [illegible] زمان التمكن من العلم بالفحص
بخلاف ما اذا لم يبلغ واحدا فانه لم يمر زمان تمكن اصلا ولا يلزم تاخير التبليغ [illegible] زمان توجه التكليف فلو اسقط
حديث التمكن واكتفى على لزوم تاخير التبليغ فى الاستناد ومنع على تعلق الحكم بنفس [illegible] بل شرط التعليق بالذمة البلوغ الى واحد
دفعا لتاخير التبليغ لتم ولا يتوجه الاشكال ان من الاصل هو الاظهر فى الجواب ان يقال لا نسلم التعلق بذمة المكلف قبل التبليغ لعدم الفائدة

من الاجزاء والقضاء كما مر فافهم فانه مع وضوحه ينكره مسئلة زيادة عبادة مستقلة ليست نسخا للمزيد عليه الا كانت من جنسه فانه لا يرفع شيئا من المزيد عليه
وهو ضروري كما مر وعن بعض الحنفية ايجاب صلوة سادسة نسخ لانه يبطل وجوب المحافظة على الصلوة والصلوة الوسطى الثابت بقوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى
فانه اذا صارت الصلوة ستة لم يبق وسطى والصلوة الوسطى عند الامام وصاحبيه صلوة العصر وهو مذهب اكثر الصحابة والتابعين والاحاديث دالة عليه كما في تفسير
البغوي والاحاديث العصر والتفصيل في فتح المنان في تائيد مذهب النعمان للشيخ عبد الحق رحمه الله تعالى وفائدة هذا القول تظهر في ايجاب صلوة
الوتر بخبر الواحد فانه لما كان ايجاب السادسة نسخا عندهم لايجاب المحافظة على الوسطى الثابت بالقاطع لم يكن ايجاب الوتر بخبر الواحد صحيحا والا لزم
انتساخ القاطع بالمظنون وعلم ان الوصف وهو التوسط حقيقي لا حكم شرعي بل الحكم هو ايجاب الموصوف بهذا الوصف والزائل هو وصف التوسط
ولا يلزم من زواله بطلان الموصوف اي بطلان الايجاب الموصوف به ولعل مطمح نظر هذا البعض ان الاحكام المتعلقة بالمشتقات تتقيد بالصفات المبدئية
فالمعنى ايجاب الصلوة الموصوفة بهذا الوصف اي ايقاعها على وجه يكون متوسطة ولا شك ان ايجاب السادسة يبطل هذا الحكم لكن نقول هب
ان الظاهر في الاحكام المتعلقة بالمشتقات ما ذكرتم الا انه لا شك ان الغرض ههنا ايجاب نفس الصلوة المعنونة بها ولا دخل لكونها وسطى في الايجاب
فتامل فيه واما زيادة جزء في الواجب كالتغريب في حد الزنا او زيادة شرط بعد اطلاق الواجب عنه كالايمان اي اشتراطه في رقبة اليمين
فهل هو نسخ لحكم المزيد عليه فالحنفية قالوا نعم نسخ وهو المسمى عندهم بالنسخ بالزيادة والشافعية والحنابلة واكثر المعتزلة قالوا لا نسخ وعبد الجبار
من المعتزلة قال ان غير هذا الجزء او الشرط اصل الواجب المزيد عليه حتى لو فعل المكلف اياه كما كان قبل الزيادة وجب استينافه كزيادة ركعة
كما روى الشيخان عن ام المؤمنين ان صلوة الرباعية كانت اثنتين ثم زيد ركعتان الان لو صلى الظهر ركعتين لم يجز ووجب الاستيناف
او كان التخيير معطوف على غير لا على قوله كزيادة ركعة كما لا يخفى في ثلث من الخصال بعده اي بعد التخيير الثابت في ثنتين فانه رافع لحرمة ترك
الاثنين الى اباحة بشرط الاتيان بالثالث فنسخ اي فالزيادة نسخ بخلاف زيادة التغريب على الحد الذي هو الجلد فانه لو جلد ولم يغرب لا يجب
استيناف الجلد وغلط ابن الحاجب حيث جعل زيادة التغريب نظير المغير ولعل بناء كلامه على انه فسر التغيير بان يكون وجوده على ما كان كالعدم
بحيث لا يعتد شرعا ولا يكون ممتثلا به ولا شك ان الجلد على تقدير زيادة التغريب كذلك فتغليطه انما هو بناء على تفسير المص اذ اصح النقل عنه
لكنهم يرجحونه بانه نقل الآمدي وهو ثقة في الباب والله اعلم بحقيقة الاحوال وقيل ان رفع هذا الجزء والشرط حكما شرعيا فنسخ والا فلا واختاره الامام
امام الحرمين والامام الرازي والآمدي كلهم من الشافعية اقول مرادهم لا يضبط الامر كليا لا نفيا ولا اثباتا بل في بعض الاحكام يكون رفعها
لحكم شرعي فيكون نسخا وفي الاخرى لا فلا يكون فاندفع ما في التنقيح انه كلام خال عن التحصيل لان كل احد يعترف به وانما الخلاف في انه رافع ام لا
ووجه الاندفاع ظاهر قال مطلع الاسرار الالهية والدي قدس سره هكذا نقل في شرح الشرح وليس في التنقيح ذكره اصلا الا ان يكون هذا
التنقيح غير التنقيح المشهور فافهم واما رفع مفهوم المخالفة كما في العلوفة زكوة بعد القول في السائمة زكوة فالاول يرفع مفهوم الثاني فنسبة
اي نسبة كونه نسخا الى الحنفية سهو من ابن الحاجب لانهم لا يقولون بمفهوم المخالفة حتى يكون رفعه نسخا الا تقديرا بان يقال لو كان المفهوم
عندهم ثابتا كما اذا دل القرينة كان رفعه نسخا وانت تعلم ان ذكره ههنا غير مناسب قال ميرزاجان لو صح نسخ مفهوم قولنا في الغنم
السائمة زكوة بمنطوق في العلوفة زكوة لم يبق لذكر الصفة فائدة بل يكون لغوا والقائلون بالمفهوم انما وقعوا في القول به لئلا يكون ذكر
الصفة لغوا وجوابه انه لا يلزم بقاء الفائدة دائما بل القدر الضروري لزوم الفائدة حين التكلم لئلا يلغو التكلم وهم انما وقعوا في القول
به لئلا يكون التكلم بها من غير فائدة وهذا لا يوجب بقاء تلك الفائدة وهل هذا الا كما قيد بالصفة لخوف سامع آخر واذا زال خوفه

لم يبق تلك الفائدة فافهم لنا ان المطلق من تلك الزيادة دل على الاجزاء مطلقا سواء كان مع الزيادة او مجردا عنها لانه اي المطلق كالعام
يدل على افراده التي مع الزيادة او مجردا عنها بدلا وليس هناك صارف عنه لان الكلام فيما لا صارف غير هذه الزيادة وهي مفروض الانتفاء
زمان وجود المطلق فيحمل على الاطلاق ويدل عليه والتقييد بجزء او شرط ينافيه فانه يقتضي عدم الاجزاء بدونه فيرفع هذا التقييد حكما شرعيا
وهو اجزاء الافراد التي هي مجردة عن هذا التقييد وهذا ظاهر جدا ثم فرع على هذه المسئلة مسئلة اخرى وقال ولهذا اي لاجل ان زيادة جزء
او شرط نسخ امتنع الزيادة عندنا بخبر الواحد على القاطع كالكتاب والا لزم انتساخ القاطع بالمظنون فان قلت قد جوزتم الزيادة بالخبر المشهور
مع انه مظنون قلت سنبين وجهه ان شاء الله تعالى كالطهارة للطواف فانا لا نجعلها شرطا حتى يجزي الطواف من غير طهارة ولا يجب الا عادة خلافا
للشافعي رحمه الله تعالى تمسك اصحابه بما روى الترمذي والنسائي عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم
الطواف حول البيت مثل الصلوة الا انكم تتكلمون فيه فمن تكلم فيه فلا يتكلم الا بخير واجاب مشائخنا كما اشار اليه المصنف بانه قوله وليطوفوا بالبيت
العتيق مطلق فزيادة الطهارة عليه وتقييد اطلاقه لا يجوز بهذا الخبر المظنون بل يبقى الطواف المفروض مطلقا لكن قلنا بوجوب الطهارة عملا
بهذا الخبر فيجب الدم الجابر ان طاف محدثا لكن سقط الفرض كذا قالوا واعترض عليه الشيخ الهداد بانا لا نسلم ان الطواف مطلق كيف ولو كان
مطلقا لكفى شوط واحد فانه ادنى ما يطلق عليه اسم الطواف لغة بل المراد الطواف الشرعي المعتبر عند الشارع وهو مجمل في الاركان والشروط
فيقع هذا الخبر بيانا للشرطية فلا نسخ اصلا فلا يلزم عليه محذور فح لا يصلح تفريع هذه الفرعية على هذا الاصل بل الحق في الجواب ان تمثيل شيء
لشيء لا يوجب المماثلة في جميع الاوصاف فلا يجب المماثلة للصلوة في اشتراط الطهارة بل يجوز ان يكون المعنى الطواف مثل الصلوة في
الثواب في الآخرة فلا تكلموا الا بخير لكن على هذا لا بد لوجوب الطهارة من دليل آخر ولعله هو الاحتياط في امر العبادة فافهم وكيفما كان كثير
من الفروع منها عدم وجوب النية والترتيب في الوضوء لقوله عليه وعلى آله الصلوة والسلام الاعمال بالنيات رواه الشيخان وغيرهما
والمواظبة على الترتيب من غير ترك قال في سفر السعادة لم يترك رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم الترتيب مرة وقال الشافعي
رحمه الله تعالى بوجوبهما لذلك وكذا عدم وجوب الموالات بالمواظبة المذكورة كما علمت ذلك وكذا عدم وجوب التسمية لقوله صلى الله
عليه وعلى آله واصحابه وسلم لا وضوء لمن لم يسم رواه الدارقطني كما قال به احمد بن حنبل رحمه الله تعالى وكذا وجوب التخليل لقوله
صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم خللوا اصابعكم كيلا تتخلله نار جهنم وذلك لان آية الوضوء انما يدل على اجزاء غسل الاعضاء الثلثة
مع مسح الرأس مطلقا عن النية وغيرها مما ذكر فلو زيد احد هذه الاشياء لزم انتساخ القاطع بخبر الواحد كذا قالوا وهذا العذر صحيح فيما وراء النية
اما هي فحديث الاعمال بالنيات مشهور به يصح الزيادة على الكتاب بل الحق فيه ما مر ان الحديث لا يدل على اشتراط النية اصلا في الوضوء
وغيره من الوسائل ثم ان هذا العذر انما يكفي لعدم افتراض هذه الامور لكنه يجوز ان يكون واجبة فالنية قد عرفت حالها واما الترتيب
والموالات فلان الفعل لا يدل على الوجوب كما سيجيئ وليس قول يدل عليه واما التخليل فلثبوت الترك وعدم نقل من نقل وضوء رسول الله
صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم من الصحابة المعتبرين واما التسمية فلان الحديث ضعيف كما بين في موضعه لكن الشيخ ابن الهمام قال
في الفتح القدير ان هذا الحديث لتكثر طرقه وكون المخلل الذي في رواية غير الفسق صار في درجة الحسن فهو وان لم يوجب الركنية
لئلا يلزم الزيادة على الكتاب لكن ينبغي ان يثبت الوجوب فتامل فيه فانه موضع وانما عدم ركنية الفاتحة في الصلوة كما قال الائمة
الثلثة لقوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لا صلوة لمن لم يقرء بفاتحة الكتاب رواه الشيخان لان قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القرآن

يقتضي افتراض مطلق القراءة لما تيسر اي قدر كان من اي سورة كان فجعل الفاتحة ركنا نسخ بهذه القاطع بخبر الواحد فلا يجوز وكذا التعديل الاركان ليس ركنا وكذا القومة بعد الركوع لحديث الاعرابي المخرج في الصحيحين وموطا الامام محمد خلافا للائمة الثلثة والامام ابي يوسف والا لزم الزيادة على قوله تعالى اركعوا واسجدوا بخبر الواحد واورد عليه اليم تشتبك بامر ان الصلوة مجملة فيلتحق خبر الفاتحة وحديث الاعرابي بيانا فلا نسخ فيمكن ان يجاب ان ركن القرءة والركوع والسجود قد ثبت بالقاطع فلا يلحق هذان الخبران بيانا وانما يصيران زيادة على هذا القاطع ثم الحق في خبر الفاتحة ما ذكره فان القرءة قد فرضت مطلقة بالقاطع ولا اجمال فيه اصلا حتى يلحق خبر الواحد بيانا مع ان متنه مضطرب ايضا فانه قد يروى لا صلوة لمن لم يقرء الفاتحة الا انها خداج والخداج الناقص فهذا يقتضي تحقق الصلوة مع النقصان بدونها واما حديث الاعرابي فانما سيق لبيان حقيقة الصلوة فان رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم قال له صل فانك لم تصل حين ترك التعديل ثم بين له الاركان الصلوتية المعدلة فهو بيان قطعا واما قوله تعالى اركعوا واسجدوا فقد قيل اريد به الصلوة من قبيل اطلاق الجزء على الكل ولو سلم انه على معناه فليس المراد به الركوع قبل القرءة غير معتد به وكذا السجدة الواحدة بل المراد الركوع على نحو خاص يصح مع الشرائط فهو مجمل باعتبار الشرائط فيلحق حديث الاعرابي بيانا فاذن الحق قول الامام ابي يوسف فافهم وههنا فروع اخرى يطول الكلام بذكرها واذ قد عرفت ان الزيادة مغيرة للحكم المطلق فما في شرح المختصر ان زيادة غسل عضو في الوضوء او ركعة في الصلوة ليس بنسخ ساقط لان تحقق الامتثال بالاول المطلق عن غسل هذا العضو المفروض الآن او الركن المفروض الآن لم يبق كما عرفت بل الامتثال ح بالكل فقط لا غير فتدبر منكروا كون الزيادة نسخا قالوا الزيادة تخصيص للمزيد عليه من الاصل لانه اهون من النسخ لكونه ابطالا وهذا بيان قلنا المطلق لا يدل الا على الماهية من حيث هي هي اي على امر صالح لان يوجد في كل فرد سواء كان مهية مطلقة كالغسل المفهوم من الامر بالوضوء او الفرد المبهم كرقبة خلافا في امر في فصل المطلق والمقيد والتخصيص فرع الدلالة على المتشخصات لفظا كما مر يعني ان التخصيص انما يكون اذا كان هناك دلالة على المتشخصات المعينة والمطلق انما يدل على القدر المشترك لا دلالة العام على النحو الذي مر دلالة وليس ههنا قرينة صارفة عن القدر المشترك الى المتشخصات اذ غير النص الدال على الزيادة مفروض الانتفاء وهذا النص متراخ عنه معدوم في زمان التكلم فلا دلالة له على المتشخصات ولم يرد به ان التخصيص انما يكون في العام وهو فرع الدلالة على العموم ولا عموم في المطلق لدلالته على الماهية حتى يرد عليه انه لم يرد المستدل بالتخصيص قصر العام بل قصر المطلق على طريق الدفع والحاصل ان الدفع اهون من الرفع فتدبر واما نقص جزء او شرط من العبادة وغيرها من الواجبات فنسخ له اي لذلك الجزء والشرط المنقوص اتفاقا لصدق الرفع هناك وهل هو اي النقص نسخ لها اي للعبادة يعني الباقي منها فالمختار عند المص لا اي عدم كونه نسخا وقيل نعم هو نسخ وهو الاشبه قال الامام فخر الاسلام كما ان التقييد بعد الاطلاق نسخ كذلك الاطلاق بعد التقييد وقال عبد الجبار المعتزلي في نقص الجزء نعم هو نسخ وقال في نقصان الشرط لا اي ليس نسخا وظاهر هذا الفرق لما كان تحكما محضا قال ولعله زعم ان النزاع في نسخ المجموع ففصل فان انتفاء الجزء يوجب انتفاء الكل واما انتفاء شرطية الشرط لا يضر بقاء حقيقة المجموع لانه لم يتغير شيء من اركانه وليس كذلك اي كما زعم بل النزاع في نسخ الباقي بعد النقصان وح لا فرق بين الشرط والجزء بل الجزء ايضا كان شرطا للباقي فانه تابع عنه واعتداده موقوف عليه فافهم لنا لو كان التنقيص المذكور نسخا للباقي لافتقر الى دليل لايجاب الباقي لان الدليل الدال عليه قد ارتفع بالنسخ فلو لم يحتج الى دليل آخر لثبت الحكم من غير دليل وهو باطل اتفاقا ولك ان تقول لعل النص الدال على التنقيص يدل على بقاء الباقي كيف لا والقصر والنقصان وامثاله انما يدل على بقاء ما وراء المنقوص ولو كان المنقص بحيث لا يدل على القصر والنقصان بل على الرفع فيلتزم الاحتياج الى دليل آخر كما اذا نسخ الوجوب فيحتاج

عند مشائخنا الكرام في بقاء الجواز الى دليل تاكد دعوى الاجماع مطالب بتصحيحها ثم انه لو سلم انه ليس بنسخ فيقول يلزم عليكم ايضا الحاجة الى الدليل في
بقاء الباقي فان النص الدال على المجموع قد ارتفع بورود النسخ وقد خرج من ان يكون دليلا فبقاء الباقي من اي دليل فالكلام هو الدليل الاول فهو انما
كان يدل على وجوبه في ضمن وجوب الكل لا الوجوب استقلالا كما مر من المص في فصل الحكم الاعتراف به ايضا فما هو جوابكم فهو جوابنا فاذن لا بد من التثبت
بالدليل الرافع فحينئذ يقول معشر القائلين بانتساخ الباقي فتامل تاملا صادقا قالوا كون التنقيص نسخا قالوا ثبت حرمتها حال كونها بلا جزء
وشرط قبل ورود هذا المنقص والاولى ان يقال ثبت عدم الاعتداد بها بلا جزء وشرط ثم ارتفعت الحرمة بالتنقيص فهو رفع لحكم شرعي
ثابت وهو النسخ قلنا حرمتها بدونه معناه وجوبه فيها فارتفاع الحرمة بدونه ارتفاع وجوبه فالازم نسخه لا نسخ الباقي والكلام في نسخ الباقي
ولك ان تقرر الدليل هكذا كان الباقي غير مجز الا حال الاقتران بالجزء والشرط والان صار مجزيا مطلقا فقط تغير حكم الباقي وهو صريح
نعم كونه مجزيا حال المقارنة ملازم لكونه واجبا فيه لا انه عينه كيف وجوبه صفته ووجوب الباقي مطلقا صفة له فكيف يكون احدهما هو الآخر و
ان شئت قلت كان الباقي غير مقصود بالايجاب قبل التنقيص بل كان واجبا في ضمن ايجاب الكل ولم يكن عبادة مستقلة انما كان العبادة
الكل والآن بعد التنقيص صار الباقي مقصودا بالايجاب وعبادة مستقلة فحدث في الباقي حكم لم يكن وارتفع حكم قد كان فهو النسخ فتدبر وقد
يجاب بان الزائل ههنا وجوب الزيادة فهي اما العبادة باقية على الجواز الاصلي المفروض ولم يتجدد وجوب بل بطل الوجوب فقط والثابت
هو الوجوب الاول فانه رفع حكم شرعي لا الى حكم شرعي فلا يكون نسخا كذا في شرح المختصر وفيه انه مع مخالفته لجواز النسخ لا الى بدل كما هو مختارنا
كما مر سابقا وهذا لا يكون ردا عليه لانه انما جوز النسخ لا الى بدل هو تكليف لا مطلقا كما مر ومع صدق تعريفات النسخ عليه فانه رفع الحكم الشرعي فمنقوض
بالمنقوص فانه قد انتسخ بهذا التنقيص اتفاقا مع انه لا الى بدل حكم شرعي فافهم ووجهه المص بارجاعه الى الجواب الاول بان المراد ان الزائل
وجوب الزيادة وهو رفع حكم شرعي فيها لا في الباقي بل هو باق على وجوبه كما كان فلا نسخ فافهم وتذكر ما اوردنا عليه سابقا من انه رفع
حكما في الباقي وهو وجوبه مع الزيادة وقد تغير الى الوجوب مطلقا فافهم وتوكل على الله فانه اعلم باسراره **خاتمة** يعرف الناسخ بالنص من الشارع
ومنه قوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها ونهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي فوق ثلث فامسكوا
ما بدا لكم ونهيتكم عن النبيذ الا في سقاء فاشربوا في الاسقية كلها ولا تشربوا مسكرا رواه مسلم بدون لفظ كنت ويعرف الناسخ بالاجماع
كما اذا اجمع على حكم نص معارض لنص آخر فانه لو لم يكن النص المجمع عليه ناسخا لكان الاجماع على المنسوخ فيكون خطاء وكذا عمل الصحابي على
خلاف نص مفسر مع علمه يقتضي علمه بالناسخ لان عدالته مقطوعة ويعرف الناسخ بضبط التاريخ فيحكم بناسخية المؤخر عند التعارض فيقبل قول
الصحابي هذا سابق لانه اخبار بمدلول الخبر لا مساغ فيه للرأي واما قوله هذا ناسخ فعند الحنفية مقبول لا الشافعية قالوا لان تعيين الناسخ قد
يكون عن اجتهاد فلا يكون حجة على الغير قلنا لان تعيين العدل الموثوق عدالته بل مقطوعها الناسخ لا يكون الا عن علم بالتاريخ والتعارض
فان المراد عنده معلوم بمشاهدة القرائن فحكمه بالنسخ عن بصيرة ولا مجال للاجتهاد فيه فاندفع ايضا انه لعله انما حكم بالنسخ لحمله المروي على
الاول عن اجتهاد فلا يكون ملزما للغير وذلك لانه بعيد فان شان العدل ان يهتم في امر النسخ فلا يحكم الا عن بصيرة كما بين لكن الشافعية قالوا
اذا التعارض متواتران فقال الراوي الصحابي لكن اذا لم يبلغ احد التواتر والاظهر قال بصيغة المفرد وجمع على قصد التعظيم هذا ناسخ احتمل الرد
لرجوعه الى نسخ المتواتر بالاحاد رواية وهي رواية انه ناسخ واحتمل القبول ايضا فلعل اي لانه لعل الناسخ المتواتر الذي قال فيه الصحابي
هذا ناسخ والاحاد الذي رواية دليله اي دليل النسخ وما لا يقبل ابتداء فقد يقبل بالاستلزام كشاهدي الاحصان فانه لا يقبل ابتداء ويقبل

الرحم وكما ان شهادة القابلة لما لم تقبل في النسب ابتداء لكن تقبل في اثبات الولادة ثم يترتب عليها النسب فكذا ههنا يقبل قول الواحد لاثبات النسخ والناسخ هو المتواتر والكتاب لا لنسخ ابتداء وقيل في حواشي مير زاهد ان فيه ان قول الصحابي ذلك اي اخباره بالنسخ جاز ان يكون اجتهادا لا القطاعة عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام واجتهاده غير ملزم لمجتهد آخر على ما يراه الشافعية اقول في المتواترين اذا تعارضا فالنسخ لازم لا عن اجتهاد والا لزم كون احدهما غلطا ونص الصحابي لا اخبار بالنسخ ليس الا بيان السبق فما حكم عليه بالناسخية مؤخر والآخر مقدم وهو اي اخباره وبيانه السبق انما قبولا فان قلت لعل الصحابي انما حكم بالنسخ لظنهما متعارضين اجتهادا قلت اولا فانه التعارض لا يكون الا التيقن لمعنى عنده بالسماع او مشاهدة القرائن فيقبل وثانيا ان حكمه بالنسخ انما يكون لعلمه بالسبق واللحوق فيقبل قوله فيه فان ظهر التعارض يحكم بالنسخ والكلام فيه ومن ههنا تبين ان القبول اي قبول اخباره بالنسخ هو المعقول وابن الحاجب محجوب عنه فتوقف فيه ولم يكن لذلك ثم لا يعرف الناسخية بالبعدية في المصحف فيستدل به على البعدية في التنزيل لان ترتيب المصحف وان كان من عند الله تعالى لكنه ليس على ترتيب النزول وهو ظاهر جدا كيف وسورة اقرأ اول القرآن نزولا وكتب في قريب من الآخر وسورة البقرة مع كونها مدنية كتب في الاول وسورة البراءة التي هي آخر المنزلات كتب مقدمة على اكثر المكيات ولا يعرف تعيين الناسخ بحداثة سن الصحابي اي الراوي فيحكم بان مرويه متاخر عن مروي من هو اسن فلعل الاسن انما سمع بعد سماع الاحدث ولا يعرف بتاخر اسلامه فيحكم بتاخر مرويه عمن تقدم اسلامه لجواز سماعه قبل سماع متاخر الاسلام او سماع متاخر الاسلام قبل اسلامه اللهم الا ان يكون اسلام الاحدث بعد وفات الاسن وصرح بالسماع او متاخر الاسلام اسلم بعد وفات متقدم الاسلام وصرح بالسماع ولا يعرف بموافقة البراءة الاصلية فيدل على التاخر عما هو مخالف لها لان التاسيس خير من التاكيد ولو تقدم موافق البراءة يكون تاكيدا فلا بد ان يكون متاخرا عن المخالف فيكون هو ايضا فيكون تاسيسا اذ الموافق يكون ناسخا اياه فيكون تاسيسا ايضا وهو ضعيف لانه نسخ بالاجتهاد وهو غير جائز بما يقال ان النسخ يثبت ههنا بالراي عرف التاخير بالراي مما يتادى اليه ثم يثبت النسخ ضمنا وكم من شيء لا يثبت ابتداء ويثبت ضمنا فتامل مع ان كونه مباحا شرعيا فائدة زائدة والبراءة الاصلية لا يدل عليه فلو كان موافقها مقدما افاد الاباحة الشرعية فلا تاكيد اصلا والحنفية يجعلون القول فيه ويؤخرون المخالف للبراءة لئلا يتكرر الرفع فانه لو تقدم المخالف رفع البراءة ثم الموافق يرفعه فيتكرر الرفع وفي التعبير بالرفع والعدول عن النسخ ايماء الى انه لا يلزم تكرر النسخ لان رفع الاباحة الاصلية ليس نسخا وايماء الى ان المراد في عبارة المشائخ رحمهم الله تعالى يتكرر النسخ تكرر الرفع وبهذا القدر يكفي ههنا فالمناقشة فيه لا يضرنا ثم انه لما كان هذا القول ايضا نسخا بالاجتهاد وقال هذا القول منهم ليس حكما بالنسخ في الحقيقة بل هو ترجيح لاحد المتعارضين في التعارض لضرورة العمل لا تعيين للناسخ في الحقيقة ولا شك ان هذا القدر من الترجيح يكفي لترجيح العمل بالمخالف فتدبر ولا تزل فانه مزلة والله تعالى اعلم بمراده وخواص عباده الاصل الثاني السنة لما فرغ من اصل الكتاب شرع في السنة لتاخرها عن الكتاب رتبة وتقدمها على الباقيين وهي لغة العادة والسيرة وهي ههنا اي في الاصول وانما قيد به اشارة الى ان السنة في الفقه فعل واظب عليه رسول صلى الله عليه واصحابه وسلم ولا يحسن التقييد بالترك احيانا والا لخرج الاذان والاقامة ونحوهما وانما قيد من قيد زعما منه بان المواظبة المستمرة من غير ترك اصلا دليل الوجوب وسيتضح لك ان شاء الله تقدس وتعالى انه ليس الامر كذلك ما صدر وظهر عن الرسول صلوة الله وسلامه عليه وعلى آله واصحابه غير القرآن من قول وفعل وتقرير وانما فسرنا الصدور بالظهور ليدخل الحديث القدسي ويظهر لقوله غير القرآن فائدة كذا في شرح المختصر وانما احاله اليه اشارة الى انه موافقنا في هذا التعريف لتوجه اليه ايراده المشار اليه بقوله اقول القراءة الشاذة ليست بقرآن ولا خبر عند الشافعية ولذا لم يكن حجة ولو كانت قرآنا او خبرا كان

حجة لانها حجات اتفاقا فافهم ونقضا عليهم لصدق التعريف عليها فلا يكون مانعا والجواب بان المراد ما صدر من الرسول بعنوان الخبرية وليست القراءة الشاذة كذلك تكلف لان هذه الارادة بعيدة في التعريفات وان اجيب بانه خبر في الواقع وعدم الحجية لكونها مشروطة بالنقل خبرا قال وانما

اعتقاد الخبرية وجعل الحجية مشروطة بالنقل بعنوان الخبرية فلا يخفى وهنه ولان بعد اعتقاد صدوره عمن هو لا ينطق عن الهوى لا معنى لنفي الحجية والحق في الجواب من قبلهم انها ليست عندهم مما صدر عن الرسول صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لانه لم ينقل خبرا ولا بد منه وانما نقل قرانا وهو خطاء بيقين فلا اشكال والمبنى على ما هو التحقيق عند اصحابنا ان دعوى الصحابي العادل المقطوع العدالة انه هو قران لا يصح الا بالسماع من رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم والخطاء بيقين انما هو في ابقائها قرانا لا في السماع فالقراءة الشاذة قران منسوخ التلاوة كما مر فليس بخبر وخرج بقوله غير القران فافهم فانه المتلقى بالقبول عند المحافظين بالادب مسئلة هذه المسئلة كلامية لكن جرت عادتهم بايرادها صدر مباحث السنة لشدة التصاقها بها والكان الاليق ان يورد في المبادي الكلامية لكونها من المبادي العامة لتوقف الادلة كلها على عصمة الرسول صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم المقرون اسمه بكلمة لا اله الا الله محمد الرسول الله اختلف في عصمة الانبياء قبل النبوة وهي عدم قدرة المعصية عند البعض ونسبه بعض الروافض الى الشيخ ابي الحسن الاشعري قدس سره او هي خلق مانع من ارتكاب المعصية غير ملجئ حتى لا يكون المعصوم مضطرا في ترك المعصية وفي فعل الواجب وهو المختار عند الجمهور فقال الاكثر من المسلمين على انه لا يمتنع عقلا ذنب منهم مطلقا اي ذنب كان صغيرة او كبيرة كفرا او وقوعه خلافا للشيعة فانهم لا يجوزون عقلا ذنب عليهم مطلقا اي ذنب كان صغيرة او كبيرة وهم مع قولهم بهذا يجوزون عليهم الكفر تقية عقلا وشرعا قبل النبوة وبعدها وهذا من غاية حماقتهم فانه لو جوز هذا الامر العظيم عليهم لم يبق الامان في امر التبليغ وهو ظاهر كيف وما من نبي الا بعث بين اظهر اعدائهم فلعله كتم شيئا من الوحي خوفا منهم وخصوصا من مذهبهم الباطل ومن حماقتهم الكاملة ان رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ما عاش من وقت البعثة الى وقت الموت الا في اعدائهم ولم يكن له صلعم قدرة لدفعهم مدة عمره وكان يخاف منهم فاحتمل كتمانه صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم شيئا من الوحي فلا ثقة بالقران وغيره فانظر الى شناعتهم وحماقتهم كيف التزموا هذه الشناعات خذلهم الله تعالى الى يوم القيمة ثم من جملة حماقتهم انهم استدلوا بنفرة الناس على العصمة عقلا وهو لو تم لدل على عصمتهم عن المعصية مطلقا فضلا عن الكفر عند الخوف تقية للزوم نفرة الناس عنهم بل النفرة ههنا اشد لايهامه الجبن الذي هو اسوء النقائص والحق انهم بمثل هذه الاقاويل خرجوا عن ربقة الاسلام ولذا رآهم بعض اهل الله رضوان الله تعالى عليهم اجمعين على صورة خنزير كما هو مشروح في الفتوحات المكية للشيخ الاكبر وارث رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم بل حكم بعض اهل الله تعالى رضوان الله عليهم انهم يحشرون على صورة الخنزير والله اعلم بالصواب وخلافا للمعتزلة انهم ايضا يمنعون صدور المعصية عقلا الا في الصغيرة فانهم يجوزونها واما الواقع فالمتوارث من لدن آدم ابي البشر الى نبينا ومولانا افضل الرسل واشرف الخلق محمد الرسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم انه لم يبعث نبي قط اشرك بالله طرفة عين نص عليه الامام ابو حنيفة في الفقه الاكبر وفي بعض المعتبرات الانبياء عليهم السلام معصومون عن حقيقة الكفر وعن حكمه تبعية اباهم وعلى هذا فلا بد ان يتولد الانبياء بين ابوين مسلمين او يكون موتهما قبل تولدهم لكن الشق الثاني قلما يوجد في الآباء ولا يمكن في الامهات فتعين بطلان النسبة بعضهم من الكفر الى ام سيد العالم مفخر بني آدم صلوات الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم وذلك لانه يلزم نسبة الكفر نبي وهو خلاف الاجماع بل الحق الراجح هو الاول واما الاحاديث الواردة في ابوي سيد العالم صلوات الله عليه وعلى آله وصحابه

وسلم متعارضة مروية آحادا فلا تعويل عليها في الاعتقاديات واما آزر فالصحيح انه لم يكن ابا ابراهيم عليه السلام بل ابوه تارخ كذا صحح في بعض التواريخ وانما
كان آزر عم ابراهيم عليه السلام ورباه الله تعالى في حجره والعرب يسمي العم الذي يلي التربية ابن اخيه ابا له وعلى هذا التاويل قوله تعالى واذ قال ابراهيم
لابيه آزر هو المراد بما روي في بعض الصحاح انه نزل في ابي سيد العالم صلوات الله عليه وعلى آله واصحابه ما كان للنبي والذين آمنوا ان يستغفروا
للمشركين ولو كانوا اولي قربى من بعد ما تبين لهم انهم اصحاب الجحيم فان المراد بالاب العم كيف لا وقد وقع صريحا في صحيح البخاري انه نزل في
ابي طالب هذا فينبغي ان يعتقد ان آباء سيد العالم صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم من لدن ابيه الى آدم كلهم مؤمنون وقد بين السيوطي بوجه اتم
ولولا الضن تجريبا لفصلنا القول فيه والتوارث ايضا لا العبث ايضا ممن شارك سفيها ولا من يفعل الافعال المستحقرة لا على الروافض والمعتزلة لا مانع
في تجويز العقل من الكمال بعد نقصان بعد بلوغه البالغ بعناية الهية ورياضة كاملة كما تحقق في اكثر الاولياء كما روي في المعتبرات عن حبيب العجمي قدس سره
الله ما افاقه ومشتري يصفه زهر شانه كان ياخذ الربوا ويفعل افعالا ممنوعة ثم تفضل الله تعالى عليه الى ان صار وليا كاملا صاحب السلاسل
فكذا لا بعد عند العقل ان يصير الرجل بعد ارتكاب المستشنعات القبيحة وليا مقربا ثم يبعث نبيا الروافض والمعتزلة قالوا فيه اي في ارتكاب
المعصية احتقار عند الناس فينفر الناس عنه فلا يتبع في الاوامر والنواهي بل يقولون هو كان يفعل كذا وكذا ويامرنا الكذا وينهانا عن
كذا فلا يتاتى حكمة الارسال في ارساله فيمتنع هذا الارسال على الله تعالى عقلا قلنا ما ذكرتم مبني على القبح العقلي اي على ان هذا الارسال
قبيح وما هو قبيح يمتنع عليه تعالى والاشعرية منا لا يقولون قبح هذا الارسال العاري عن الاتباع فلا يتم عليهم وهذا المنع يتاتى منا ايضا
فان التخلو عن الفائدة ممنوع وانما يلزم ذلك لو كانت الفائدة منحصرة في اتباع من ارسل اليهم وهو ممنوع بل يجوز ان يكون الحكمة
والفائدة اقامة الحجة عليهم في التعذيب وهو حاصل ولو سلم قبح هذا الارسال العاري عن الفائدة فلا نسلم الملازمة وهي لزوم التنفير
والاحتقار لان بعد صفاء السريرة وحسن السيرة ينعكس الحال فيصير موقرا فلا تنفير بعد الارسال ولا التنفير ما كان قبل بناء على ان المعجزة
جاذبة اياهم الى الاعتقاد بهم فينعكس الحال البتة هذا كله قبل النبوة واما بعد النبوة فالاجماع على عصمتهم عن تعمد الكذب يستحيل عليهم شرعا ايضا
وقبل النبوة فالمتوارث عنهم عصمتهم عن تعمد الكذب ايضا لدلالة المعجزة على صدقهم واما الكذب غلطا فمنع الجمهور صدوره عنه عليه السلام لما
من دلالة المعجزة واما ما روي في الصحيحين وغيرهما كل ذلك لم يكن في جواب قول ذي اليدين اقصرت الصلوة ام نسيت فمعناه كل ذلك لم يكن
في ظني وهذا صادق مطابق للمحكي عنه وكذا قول موسى عليه السلام لا في جواب من سال هل احد اعلم منك فقال الله تعالى بلى عبدنا خضر
كما في الصحيحين فالمراد بالنفي نفي الاعلمية عن الغير في ظنه فرد الله تعالى ذلك الظن او يقال ان قول موسى صادق في نفس الامر
ولم يكن احد في زمانه اعلم منه لكن لما لم يكن لشان الاعلم دعوى الاعلمية لا لفقه بل لان يكل الامر الى الله تعالى عتبه الله تعالى بقوله بلى عبدنا
خضر يعلم اشياء لا تعلمه فلا يليق بهذه الدعوى منك وان كنت اعلم منه بالاسرار الالهية فافهم وجوزه القاضي ابو بكر صدور الكذب
عنهم غلطا فمنع هو دلالة اي المعجزة على الصدق مطلقا بل اعتقادا بان لا يجري على اللسان غلطا خلاف الواقع بل انما دلالتها على
العمد فقط قيل لا بطال هذا الراي يلزم عدم الوثوق في التبليغ فانه يجوز ان يكون قوله هذا من عند الله تعالى كذبا جاريا على لسانه البشر
غلطا فلا دليل للسامع على الباطل غير الاخبار وان جاز فيه الكذب ولو غلطا العدم الوثوق واجيب اللازم عنده حين جريان الكذب غلطا
على اللسان التنبيه بانه خلاف الواقع واذا عدم التنبيه فهو الدليل على الصدق فالوثوق باق ولهذا القائل ان يرجع ويقول يلزم
ابطال للامة الوثوق لصدق اخباره حين السماع بل ينظر الى زمان التنبيه والتزام ذلك بعيد من الادب والانصاف فتامل

تجويز الكذب من الكبائر والصغائر الخسيسة كسرقة لقمة وغيرها مما يدل على الخسة وما كانت سنخة فالاتفاق بين فرق الاسلام على عصمتهم عن تعمدها سمعا عند اهل السنة القامعين للبدعة كثرهم الله تعالى او عقلا عند المعتزلة والروافض خذلهم الله تعالى وقد عرفت شبهتهم وجوابها والاتفاق ايضا على تجويزها سهوا وغلطا بان يكون خطاء في الاجتهاد او يكون قصد المباح فيقع في الحرام والسهو فجوابه ان ذلك انه ليس معصية حقيقة ومنه التسليم على راس الركعتين سهوا الا الشيعة فانهم لا يجوزونه ولا سهوا ايضا لكن يجوزونه تقية بخلاف عمد التقية وقد مر وجاز تعمد صغائر غيرها اي غير الكبائر والصغائر الخسيسة بلا اصرار فان الاصرار على الصغيرة كبيرة عند اكثر اهل الشافعية والمعتزلة لشبهات واردة كما في قوله تعالى ولقد همت به وهم بها لولا ان راى برهان ربه وامثاله من قصة داود وسليمان عليهما السلام والجواب انه لم يصدر عن يوسف عليه السلام هم الزنا اصلا والمعنى ولقد همت زليخا ان تقتل يوسف لاجل اباءه عما امرته وهم يوسف بقتلها لانها كانت مريدة للايقاع في الحرام ولولا ان راى برهان ربه لقتلها او المعنى انها همت بالزنا ويوسف عليه السلام لم يهم ولولا ان راى برهان ربه لهم وليس المراد انه وقع منه الهم ولولا رؤية برهان الرب لفعل كيف وليس له اثر في الكلام ولا يليق بجنابه تعالى ان يمدح يوسف في هذا الهم وهذه الآيات سيقت للمدح كما يظهر بادنى تامل واما قصة داود فغير صحيح لانه لم ينقل عن الرسول صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم بطريق صحيح بل انما اخذ المورخون عن كتب اليهود فلا اعتداد به والذي يمكن ان يعول عليه انه كان خطب اوريا لامراة فنكحها داود عليه السلام وغاية هذا ترك الاولى ولم يكن فيه ذنب لا صغيرة ولا كبيرة واما قصة سليمان فالصحيح المعول عليه هو انه قال لاقربن اليوم نساء فيلدن كلهن فارسا يجاهد في سبيل الله تعالى ولم يستثن كما هو مروي في صحيح البخاري ولعله لم يكن اقتران الاستثناء بالكلام واجبا فليس فيه الا ترك الاولى وما سوى ذلك مما ينقله المورخون كله غلط لا ينبغي ان يلتفت اليه الا من يجتري على الخروج عن ربقة الاسلام فتثبت ولا تخبط ومنعه اي صدور الصغائر الغير الخسيسة الحنفية رضوان الله تعالى عليهم اقول لعله وهو الحق فان صغيرتهم كبيرة في حقهم وان كانت صغيرة في حقنا الا ترى مباحات العوام سيئات الابرار الا ترى كيف قال داود الطائي الامام العارف قدس سره امساك مائتي درهم سنة حرام على الصوفي المدعي محبة الله تعالى ويجب فيه صدقة خمسة ومائتي درهم لنا وللعوام كل يجب ربع عشر وحسنات الابرار سيئات المقربين الم تر كيف قال السري ابن المغلس السقطي ذلك الامام اني استغفر الله من قولي الحمد لله حين اخبر رجل بوقوع الحرق الغالب في السوق وسلامة دكاني ولما كان الانبياء عليهم السلام رؤس المقربين فيكون صغيرتنا كبيرة في حقهم فلا يصح صدورها عنهم فافهم فهو الحق ولا تخبط وتثبت عليه هذا تمام الكلام في ما بعد النبوة واما قبل فالتحقيق وعليه اهل الله من الصوفية الكرام انهم معصومون ايضا من الكبائر والصغائر عمدا كيف لا وهم انما يولدون على الولاية ولا يمر عليهم طرفة عين وهم غير مشاهدين لله تعالى وولايتهم فوق من ولاية الاولياء الذين ولايتهم ماخوذة من ولايتهم والاولياء محفوظون من المعاصي فافهم وتثبت عليه وكلهم من الحنفية والشافعية جوزوا الزلة فيهما اي الكبائر والصغائر بعد النبوة وقبلها بان يقصد المباح فيلزم معصية اي فيلزم امر يكون معصية لو صدر عمدا كوكز موسى عليه وعلى نبينا الصلوة والسلام القبطي فالوكز مات فلزم القتل وذلك حين اخذ اسرائيليا ليحمل عليه الحطب الى مطبخ فرعون وكان يتابى عنه فاستغاث الاسرائيلي موسى فنهى القبطي عما كان عليه فلم ينته بل قال انه لقد هممت ان احمل عليك فوكزه موسى على نبينا وعليه الصلوة والسلام تاديبا فقضى عليه فمات فهذا زلة منه قبل النبوة وانما اختار مثال ما قبل النبوة اشارة الى ان حال ما قبل النبوة وما بعدها سواء في عدم صدور الذنب ولو صغيرة الا على وجه الزلة وفائدة صدور الزلة عنهم عليهم الصلوة والسلام ابتلائهم ليستغفروا ويتوبوا فينالوا المنزلة الرفيعة ويقترن الزلة بالتنبيه من الفاعل او من الله تعالى الى يوحي لئلا يتاسى فيها وتحصل الابتلاء ثم الزلة ليس فيها عصيان من وجه

مباح كما قال الله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ واعلم انه كما يجوز عليهم الصلوة والسلام الزلة يجوز خطأ فيقعون فيما يكون معصية
لو لم يكن خطأ وكذا السهو والتشنيع البعض على الشيخ الاكبر خاتم الولاية المحمدية قدس سره على حكمه بوقوع الخطاء لابراهيم على نبينا وآله واصحابه
وعليهم السلام في التعبير رؤياه فهم بذبح ابنه انما نشأ من غلبة الهوى عليه فلا يستحق ان يلتفت اليه ثم اعلم ان حجية السنة موقوفة بالنسبة الينا
على السند وان لم يكن موقوفة عليه بالنسبة الى الصحابة وهو الاخبار عن طريق المتن بان يقول حدثني فلان من غير واسطة او بها انه قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم وهذا خبر خاص فلا بد من البحث عن الخبر والخبر قد اختلف في تحديده بل يصح ام لا فقيل لا يحد ثم اختلفوا فالغزالي الامام حجة الاسلام
قدس سره قال لا يحد لعسره وانما يعرف بالقسمة والمثال بالوجه كما قال في الوجود والعلم ومقصوده انه لا يمكن المعرفة بالكنه ولا بالرسم الا بوجه
ما انقسم الى هذه الاقسام او ما يماثل هذا الجزئي ونحوهما والاكثر قالوا لا يحد لان علمه اي تصوره ضروري وهو يحد تعريفا حقيقيا او
المعرفات كلها لفظيات وهو المختار عند المص وغيره فان كل احد يعلم بالضرورة انه موجود وهو خبر خاص ومطلق الخبر تمام ماهية هذا الخبر فيلزم من بداهته بداهة
المطلق وقد يجاب بان حصول شيء بنفسه كما في العلم الحضوري الذي يكفي فيه مجرد الحضور غير تصوره الذي كما هو في العلم الحصولي الذي
لا يكفي فيه مجرد الحضور فلا يلزم من ضرورة حاصلية الوجدان اليه ضرورة تصوره النسبة فانه يجوز ان يكون الاول من قبيل الحضوري فلا يلزم الثاني
الذي هو الحصولي وفيما نحن فيه النسبة باعتبار تعلق التصور النزاع هل يكون متصورة ام لا ولا يلزم من العلم الحضوري بالخاص العلم الحصولي
بذاتياته وهو ظاهر جدا كيف ولو كان كذلك لزم ان يكون حقيقة السخاوة والشجاعة وسائر الصفات النفسية مدركة لنا بكنهها وهو بين البطلان
كذا في شرح المختصر اقول قد مر ان الخبر الخاص حكاية عن تحقق مضمونه والحكاية انما تكون بصورة المحكي عنه مطابقة هذه الصورة اياه فيه صدق او لا
فيكذب فكما ان صورة المحكوم عليه وصورة المحكوم به حاكيتان عنهما اي عن المحكوم عليه وبه كذلك النسبة الذهنية حاكية عن النسبة الواقعية المغائرة لهما
بالذات في الوجود كاشفة عن ارتباطها بين المحكوم عليه وبه في نفس الامر ايجابا وسلبا المتحقق المغائر للحكاية سواء كان متحققا في الواقع ام لم يكن فلا ينافي
ما اختاره في السلم ان مفهوم الثبوت الاعم اداة التبيان حال الاخبار المعتبرة المستعملة في المحاورات ولهذا اي لاجل كون صورة
المحكوم عليه وبه والنسبة حاكية قالوا لا بد في القضية من ثلثة تصورات تصور المحكوم عليه وبه والنسبة التامة واما النسبة التقييدية
التي اعتبرها المتأخرون فالوجدان الصحيح يحكم بخلافها واذ قد ثبت ان الحكاية ليست الا الصورة الحاكية فليس علم الخبر الا بالتصور و
حصول الصورة فاندفع الايراد ثم رجع الى تقرير الدليل توضيحا فقال فاذن هذا الخبر حاصل بذاته بكنهه لا بوجه بالحصول الذي
هو التصور فكان هذا الخبر الخاص متصورا بالكنه بداهة فكان المطلق كذلك اي بالكنه بداهة لان الذاتي ضروري الثبوت في
مرتبة الذات فحصول الذات هو حصول الذاتي وقد اشار في اثناء التقرير الى اندفاع المنع المشهور بانه لا نسلم انه اذا ثبت ذاتية الاعم
ويكون الاخص متصورا بالكنه وكلاهما ممنوعان فتامل ثم هذا غير واف فان العلم بالخاص لا يلزم منه العلم بالمطلق كيف لا ويجوز
ان يكون الخاص متميزا عند العقل من دون تميز المطلق الذاتي وهو ظاهر جدا عند المحققين المنكرين لحصول الصورة فانه يجوز ان يكون
شبح الخاص مغائرا لشبح المطلق الذاتي فلا يلزم حصول احدهما حصول الآخر فلا يلزم من بداهة احدهما بداهة الآخر ثم ان العلم المتعلق
بالخبر الخاص علم تصديقي ولا يلزم من تعلق التصديق لشيء تعلق التصور بذاتياته ولعل هذا هو مراد شارح المختصر فان حصول
نفسه كما في العلم بالخبر الخاص هو التصديق به لا يلزم منه تصور النسبة المطلقة التي هي تمام ماهيته واما بناء الكلام على الحصولي
والحضوري فاحسان الى من لا يقبل فان شارح المختصر ممن لا يرون اتحاد العلم والمعلوم ولو سلم ان الادراك بحصول الصورة

فيرد عليها ورد بقوله الا انه يفيد تصور الكنه اجمالا في ضمن تصور ما خاص من غير ان يتميز عما عداه لان امتياز الصورة فرع تصور الذات تفصيلا
وإذا لم يكن صورة الذاتي متميزة عن صور الذات لم يكن هو منكشفا ولا معلوما الا بالعلم الذات وهو وجه من وجوهه فلم يلزم انكشاف الكنه
وهو محل النزاع فتامل فيه وقد تقرر الدليل بان حصة الخبر اعني الخبر المقيد بكونه بين هذه الاطراف متصورة بكنهه وتصور المطلق لازم من
تصور المقيد فان تصور المقيد لا يكون الا بالصورة التفصيلية صورة المطلق والمقيد فلزم تصور المطلق وعلى هذا لا يرد عليه شيء مما ذكر لكن يرد عليه منع
كون المقيد متصورا بالكنه كيف وهذا في قوة اصل المدعى وقد استدل على بداهة تصور الخبر بالتفرقة بينه وبين غيره ضرورة وهي لا تكون
الا بالعلم بهما وتصورهما والجواب لا نسلم ان التفرقة تقتضي تصور الخبر بل لا تقتضي التصور اصلا بل يكفي في التميز الحصول اي حصول مطلق
الخبر بل يكفي حصول الاخبار الخاصة بان الخصم قائل بالعلم بالقسمة والمثال وهو يكفي للتميز ويمكن ان تقرر بما مر انه انما يلزم التميز بمطلق
العلم واما العلم الحصولي الذي هو التصور فكلا فتح يدفع بما مر وبان المراد ان التفرقة بين مطلق الخبر وغيره ضرورية فلا بد من العلم بمطلق الخبر
والعلم بالمطلق لا يكون حضوريا ولو سلم تصور مطلق الخبر فايضا لا يقتضي الكنه اي تصوره بل يكفي التصور بوجه ما والنزاع وانما وقع في الكنه
وما في التحرير ان لكل من الخبر وغيره لوازم واعطاء لوازم كل بما هو لوازم له وجعلها موضعها لا يكون الا بتصور الملزومات نعم لا يلزم التصور من
حيث انه مسمى الخبر ساقط لانه يكفي لاثبات اللوازم التصور بوجه مميز للملزوم واما التصور بكنهه فكلا وهذا ظاهر جدا ثم ان الدليل منقوض
بسائر المفهومات فان التفرقة بينها وبين نقائضها ضرورية فلا بد من تصورها ضرورة وكذا منقوض بالانشاءات كالاوامر والنواهي
فانه كما ينتج بداهة الخبر ينتج بداهة الانشاء ايضا الا ان يقال هذا الدليل منسوب الى الامام الرازي وهو يرى بداهة جميع التصورات فتامل
فيه ثم اعلم انه قيل ان الحكم بالبداهة لا يمكن ان يكتسب بالدليل بل يكفي فيها الالتفات الى المدرك بل يحصل من غير نظر ام لا فهو من التنبيهات
وهذا ارتضى صاحب التحرير ايضا وقد استوفينا الكلام في حواشينا على الحاشية الزاهدية المتعلقة بشرح المواقف واما المحددون اي المعرفون
تعريفا حقيقيا لقولهم بالكسبية فالقاضي الباقلاني او عبد الجبار المعتزلي قالوا الكلام يدخله الصدق والكذب اورد عليه كلام الله تعالى
وكلام الرسل عليهم الصلوة والسلام فانه لا يدخله الكذب اصلا والاولى في الايراد ان يورد كل خبر قطعي الصدق على شيء من افراده
فان الخبر الصادق صادق دائما والخبر الكاذب كاذب دائما ولا يمكن ان يدخلا في شيء من الاخبار وفيه رد على من زعم ان الاشكال
غير وارد فان المفهوم من التعريف الذي يجمع فيه الدخول للصدق والكذب ويجوز ان لا يجتمع بل يدخل في بعض الاوقات احدهما وفي الآخر
الآخر وانما يلزم لو كان المراد دخولهما مجتمعا ولم يفرق هذا الزاعم بين تحقق مصداق الخبر وصدقه فان الاول قد يختلف بحسب الاوقات
واما صدق الخبر فدائم فان صدق المطلقة دائم فالصادق صادق دائما فلا يدخله الكذب اصلا ولا اجتماعا والكاذب كاذب دائما
فلا يدخله الصدق فلا يصدق الحد على شيء من افراد المحدود ثم قد يجاب المراد ما يدخل حقيقته الصدق والكذب وهذا لا يوجب ان يدخلا فردا
واحدا منه بل يصدق بدخول الصدق في بعض الافراد والكذب في البعض وهذا صحيح الا انه تكلف واما ما قال المص انه يلزم ان يتوقف معرفة
كل خبر على خبرية الآخر فليس بلازم فان غاية اللزوم ان التنبه على خبرية الخبر انما يكون بعد التنبه على خبرية الآخر ولعله يلتزم ويجوز ان يكون التعريف بهما
وتحقق المرسوم لا يوجب تحقق الرسم حتى يلزم التوقف في التحقق فتدبر وقد يجاب ايضا بحمل الواو على او اي يدخل احدهما هو تكلف ايضا وقد يجاب
عنه بان المعنى المراد من دخول الصدق والكذب انه يحتملهما عقلا بالنظر الى حقيقته النوعية مع قطع النظر عن خصوص الطرفين والامور الخارجية من القائل
وغيره وكل خبر ولو كان خبر الله تعالى اذا جرد النظر اليه وقطع النظر عن الطرفين والمخبر ويلاحظ انه ثبوت شيء لشيء او نفي شيء عن شيء يحتمل

العقل صدقه وكذبه او الجواب ان المراد كما صرح به القاضي المعرف دخولهما لغة فانها لا تأبى عنه ولا يستنكف عن تجويز صدق كل خبر وكذبه معا وان
كان العقل يحيل ذلك فان قلت اليس قالوا ان حقيقة الخبر الصدق فكيف يجوز اللغة كذب الخبر قال ولا ينافي ذلك اي دخولهما الخبر لغة ما تقرر
ان المدلول للخبر هو الصدق فقط والكذب احتمال عقلي وذلك لان كون مدلوله الصدق لا ينافي القضاء بالكذب بمفهومه اللغوي فلا ينافي
دخولهما معا باعتبار مفهوميهما اللغويين وهذا هو المعنى بتجويزهما لغة فتدبر وانت تعلم ان الخبر انما وضع لتحقق مصداقه في نفس الامر فان تحقق مطابقة
الخبر يكون صدقا والا يكون كذبا فليس الصدق مدلولا له مطابقة ولا التزاما بل قد يعرضه وقد لا يعرضه فان ارادوا بكون مدلوله الصدق
ان مدلوله تحقق المصداق فنعم والا فلا يخفى ما فيه واما الايراد بالدور بان الصدق مطابقة الخبر للواقع والكذب عدمه فيتوقف معرفتهما على معرفة الخبر
فتعريفه بهما دور وقال ابن الحاجب لا جواب عنه فيندفع بانهما ضروريان تصورا وليس تصورهما موقوفا على تصور الخبر بل هما معنيان بسيطان
يعبر عنهما بالفارسية براست ودروغ يتعقلهما كل احد وان لم يعرف مفهوم الخبر نعم تحققهما موقوف على تحقق الخبر فانهما لا يوجدان فيما سواه
والتفسير المذكور لهما لفظي فلا يرد وانما يتوقفان على الخبر سواء كانا ضروريين او نظريين فتدبر او يقال بهما مطابقة النسبة للواقع وعدمها
وهذا لا يتوقف على مفهوم الخبر فلا دور او يقال لما اخذ في مفهومهما الخبر المعلوم باعتبار ما والمعرف حقيقة الخبر فلا دور وقيل في تعريف الخبر
ما يحتمل التصديق والتكذيب هم بأمن من لزوم الدور زعما منه ان التصديق والتكذيب مما لا يتوقفان على معرفة الخبر بخلاف الصدق
والكذب وهو اي الدور وارد فلا فائدة في الفرار لانهما الحكم بالصدق والكذب فقد توقف معرفة الخبر عليهما فعاد الدور وقد يقال
لا نسلم ان التصديق والتكذيب الحكم بالصدق والكذب بل المراد بهما الايجاب والسلب على ما صرح به ابن سينا فالخبر ما احتمل الايجاب
والسلب ولا دور فيه الا ان الايجاب والسلب نفسهما الخبر فلا معنى لاحتماله لهما والاظهر ان يقال المراد اذعان النسبة وانكارها اي
اذعان نقيضها ولا شك ان كل خبر يحتملهما ثم لا دور ولعل المراد بالايجاب والسلب الاذعان والانكار الا انه تسامح فتدبر قال ابو الحسين
في تحديده كلام يفيد بنفسه نسبة واراد بالكلام ما تألف من الحروف لا ما هو المشهور بين النحاة فيخرج نحو قائم من المشتقات مع انه
كلام عنده وليس بخبر الا لما زعم ابن الحاجب انه يفيد النسبة لا بنفسه بل مع الموضوع فلا يفيد بنفسه نسبة وذلك لان هذا يتوقف على ان لا
بنفسه الدلالة بلا ضم ضميمة اخرى وهو خلاف ما صرح به المحدد فانه نقل عنه انها الدلالة بالوضع والنسبة داخلة في مفهوم المشتق فالدلالة
عليها بنفسها بل لان المراد افادة وقوع النسبة او لا وقوعها اي النسبة التامة الحاكية التي هي متعلق الاذعان والانكار ولا يرد
نحو قم اي صيغ الاوامر على ما وهم ابن الحاجب بناء على ان قيامك مطلوب او الطلب منك للقيام مفاد منه فيكون النسبة مفادة منه
لانه اي الفهم منه ليس بنفسه اذ مدلوله المطابقي هو طلب القيام واما الاخبار بكونه مطلوبا فمدلول التزامي لانه لازم عقلي وليس معنى وضعيا
وهو المراد من قوله بنفسه كما صرح به في المعتمد تأمل فانه احق بالقبول ثم لعله اراد بالوضع الوضع الاعم من الحقيقي والمجازي لئلا يخرج
الاخبارات المستعملة في الخبر مجازا والحاصل ان المراد من الدلالة بنفسه الدلالة على المعنى المستعمل فيه فافهم وما ليس بخبر من الكلام وهو
المركب التام المفيد فائدة تامة انشاء ومنه الامر والنهي والاستفهام والتمني والترجي والقسم والنداء وتسمية الجميع بالتنبيه كما في المختصر
غير ما يرتضيه من المناسبة التأنيث لغة اهل المنطق يسمون الانشاء الغير الطالب تنبيها مسئلة صيغ العقود نحو بعت واشتريت
ووهبت واحلت والفسوخ نحو طلقت واعتقت واقلت وظاهرت وغير ذلك هل هي انشاء او اخبار اختلف فيه ومحل الخلاف فيما اذا استعمل
عند ارادة انشاء العقود لما كان الذهاب الى الاخبارية مستبعدا عند افهام العامة في بادي الرأي لان البيع مثلا لا يثبت الا عند التلفظ

بهذا اللفظ عقد ا لخلاف اولا وقال اعلم انه لا خلاف لاحد في ان مدار الفتوى على اللفظ وما يقوم به مقامه من الكتابة والاشارة والمناط
لتحقق هذه العقود والفسوخ حقيقة معنى النفس القائم بها لكن لما كان المعنى النفسي امرا مبطنا ادير على اللفظ وما يقوم مقامه كالسفر والمشقة فانه
ادير الرخصة على السفر ومناطه حقيقة المشقة لكن دلالة لفظ بعت مثلا على المعنى الموجب للبيع وهو الحادث في الذهن عند احداث البيع اما
بالعبارة بان نقل عن المعنى الخبري اليه شرعا فهو انشاء كما في التقرير النقل الشرعي مشكل لان هذه العقود كانت في الجاهلية قبل ورود الشرع
فالاحرى ان يقال هو منقول عرفا وعليه الشافعية او بالاقتضاء بان يكون حكاية عن تحصيل البيع وهو متوقف على حصول المعنى الموجب
فهو لازم متقدم وهو اخبار وعليه الحنفية بل الجمهور من المالكية والحنابلة فالمعنى الموجب الذي هو المحكي عنه موجود والحكاية موجودة
بوجود مغاير كما في سائر الاخبارات وليس بين الحكاية والمحكي عنه مغايرة بالاعتبار كما ظن في شرح الشرح حيث فرق اولا بين الانشاء
والاخبار بانه على تقدير الانشاء ينعقد البيع بهذا اللفظ وعلى تقدير الاخبار ينعقد بمعنى ذهني معبر بهذا اللفظ وقال فان قلت فيتحد
الحكاية والمحكي قلت هما متغايران اعتبارا فان المعنى القائم بالذهن من حيث هو قائم محكي ومن حيث انه مدلول اللفظ حكاية وليس الامر
كما ظن فان المعنى القائم بالذهن اعتبره الشارع موجبا محكي عنه النسبة المدلولة بهذا الصيغ المعلومة حكاية عنه وهذه النسبة مغايرة
بالذات ولو كان الامر كما زعم لكان الانشاء حكاية ايضا فان مدلول اضرب ايضا قائم بالذهن فله نسبتان نسبة الى الذهن بالقيام
والى اللفظ بالمدلولية فيكون باعتبار محكيا عنه وباعتبار حكاية ولعل في قوله هذا التسامحا ومقصوده ما حقق فافهم وهذا التحرير على هذا
النمط ادق وامتن الا انه يتوقف على ان المعنى الموجب سبب لوجود البيع وتحقق البيع في نفس الامر سواء حكي عنه بهذه الالفاظ ام لا
وهو في حيز الخفاء فانه لا ينعقد بعقد القلب فقط بل لا بد من القول لان هذه التصرفات قولية وايضا يقع الطلاق ونحوه بالهزل والجد والخطاء
فلو كان المعنى النفسي موجبا لوقوع الطلاق لما وقع عند الهزل وانتفاء المعنى الموجب في الخطاء اظهر منه في الهزل وايضا انهم قالوا ان
وقوع الطلاق والعتاق ونحوهما بالاقتضاء واذا كان الموجب هو معنى النفس حقيقة وهو معنى موجود مقدما على التكلم بهذه الكلمات
فلا اقتضاء ههنا وهل هذا الا كما اذا طلق سابقا ثم اخبر بعد حين انه كان طلقها والجواب ان وقوع الطلاق ونحوه بهذا اللفظ لكن الدلالة على
وجود الطلاق بتطليق الزوج فههنا تطليق سابق وليس الا عقد القلب فهو السبب لكن لم يعتبر الشرع اياه سببا الا لصدق هذه الحكاية وهذا
القدر هو المعنى للاقتضاء فانه اعتبر لصدق الكلام شرعا بخلاف الحكاية عنه بعد هذه الحكاية انه كان طلقها فانه لم يعتبر سببية هذا العقد
القلبي لصدق هذا الخبر فاندفع الاخير ثم ان المراد بكونه تصرفا قوليا انه ثبت سببية هذا العقد بجهة القول ويقرب من هذا كلام الشيخ الهداد
في شرح اصول الامام فخر الاسلام والا هو تصرف فعلي يثبت بفعل القلب فاندفع الاول واما في الهزل فالمطلق يعقد في القلب ايقاع الطلاق
ويخبر عنه بهذا الخبر الا انه لا يرضى بوقوع سببه والشرع لم يجعل بعض العقود مشروطة بالرضى وحكمها واما الخطاء فالحق فيه ان الوقوع فيه في
القضاء فقط لحكمه بالظاهر فلا بد من التصديق القاضي في عدم تحقق العقد القلبي واما عند عدم الخبر فلا يقع لعلمه بعدم تحقق ما هو سبب حقيقة فاندفع
الثاني ايضا هكذا ينبغي ان يفهم وقد يقال في تحقيق كلام الحنفية ان الخبرية لا تقتضي تحقق المحكي عنه والا لم يكذب اصلا بل الذي لا بد للخبرية
من الحكاية من امر فان تحقق هذا الامر يكون صادقا والا كاذبا وهذه الصيغ قد قصد بها الاخبار والحكاية عن وجود البيع والطلاق
مثلا لكنها كاذبة لانتفاء المخبر عنه فالشرع اعتبر هذا المعدوم موجودا لتصديق الخبر فهو ثابت اقتضاء فتحقق البيع والطلاق قبله لتصحيح
هذه الخبر وهذا وان كان لبعض عبارات شراح الاصول للامام فخر الاسلام ايهام لكنه لا يخفى على من له قلب سليم ما فيه من التكلف فان هذا اعتبار

كانت مستعملة في الجاهلية ولم يكن المستعملون يعرفون الشرع فضلا عن هذه الاعتبار بل عامة المسلمين يستعملون هذه الصيغ ولا يعرفون هذا التدقيق
ولا القصد من الكذب ايضا عند استعمالها الى الحكاية عما ليس في الواقع ثم اعتبار الشرع المعدوم موجودا انما يصح العقل فالحق ما افاده المعترض
ان هذه حكايات عن العقد القلبي الذي اعتبره الشرع سببا فافهم لنا الصيغ موضوعة للاخبار فيبقى عليه لان الانشائية انما يكون بثبوت النقل والنقل
لم يثبت وقد يقال المعنى الانشائي يتبادر اليه وهو دليل النقل الجواب ان القدر الضروري ان العقود تنعقد عند التلفظ بهذه الالفاظ واما
تبادر المعنى الانشائي فلا دليل عليه بل يصح المعنى اللغوي فلا يصار عنه لان الاصل هو الاصل فافهم الشافعية قالوا اولا لو كانت هذه الالفاظ
اخبارات لكان لها خارج يكون حكايات عنه ولا خارج لها بل البيع يقع بعت وكذا اخواته فليس هناك بيع سابق عليها حتى يكون خارجا محكيا عنه
وقالوا ثانيا لو كانت اخبارات لكانت محتملة للصدق والكذب ولا تحتمل الصدق والكذب فان الوجدان يحكم بخطاء من جوزهما عليها والجواب
لا نسلم انه لا خارج لها ولا تحتمل الصدق والكذب بل لها خارج من الكلام وهو العقد القلبي الموجب لانعقاد البيع وبه ينعقد البيع حقيقة لعله
فهي صادق بلا ريب وتحتمل عدم المطابقة كما مر بيانه وانما اكتفى بذكر المطابقة لانه من المعلوم ان لا احتمال الا للمطابقة ايضا لا كما في شرح الشرح
ان هذا الخبر صادق قطعا ولا يحتمل الكذب لوجود مصداقه تبعه كما اذا اخبر احد ان في نفسه صورته لان هذا لا يستقيم فان الحكاية عن الذهن
والخارج سواسيان في احتمال المطابقة واللامطابقة هذا محصول ما في الحاشية ولعل مقصوده ان هذه الاخبارات صادقة بالنظر الى
الامر الخارجي وهو ان المتكلم اعرف بحاله ومعلوم انه لا يقصد عند استعماله هذه الصيغ الكذب واما بالنظر الى حقيقتها فيحتمل كليهما فتدبر
وقد يجاب عنهما بان الخبرية لا تقتضي تحقق المصداق في نفس الامر والذي لا بد منه قصد الحكاية عن امر خارج وعدمه ممنوع لكنه انما
لا يكذب لان الشرع اعتبره متحققا موجودا قبل استعمال هذه الصيغ فيكون صادقة لهذا والا فهي كاذبة فثبت احتمالهما وهذا الجواب مبني
على ما قلنا سابقا في تحقيق الخبرية مع ما عليه ويمكن حمل كلام شارح الشرح عليه ايضا بان صدقها مقطوع لاعتبار الشارع المصداق المعدوم
موجودا واعتبار الصيغ صادقة ولا ينكر احتمال الكذب بملاحظة نفس هذا الكلام فتدبر وقالوا ثالثا لو كان خبرا لكان ماضيا لانه
صيغته ولو كان ماضيا فلم يقبل التعليق والتوقف على ما هو في المستقبل ومحظور الوجود وهو باطل لانه يقبل
التعليق اجماعا وهو منقوض بما اذا كان انشاء لانه لو كان انشاء لكان انشاء للعقد الواقع في الحال فلا
يصح التعليق على امر مستقبل محظور الوجود فان قالوا الشرط مغير عن كونه انشاء في الحال الى الانشاء عند وجود المعلق عليه
فنقول كذلك عند كونه اخبارا الشرط مغير عن الاخبار الماضي الى اخباره وقوعه في المستقبل عند وجود المعلق عليه وان قالوا انه لا انشاء
الحكم التعليقي قلنا انه على تقدير الخبرية للاخبار عن اللزوم والتعليق على الكائن في نفس الامر بالجملة ما هو جوابكم فهو جوابنا اقول التقييد
مغير كما في سائر الاخبارات والانشاءات الا ترى النهار موجود يدل على الوقوع الحالي فاذا علق بالشرط لا يوجد الا بوجوده فانه
يدل ح على الوقوع عند الوقوع وتغيرها دل عليه حال الانفراد وكذا كانت طالق على الانشائية كما هو مذهب الخصم طلاق في الحال والانشاء له بعد
التعليق ليس كذلك بل انشاء الطلاق يوجد عند المعلق عليه فكذلك الحال حال الخبرية فانه يكون اخبارا عن طلاق يكون واقعا
في المستقبل عند وجود الشرط فلا نسلم انه لو كان ماضيا لم يصح التعليق بل يصح ويتغير من الماضي الى الاستقبال بل ينخلع عن الحكم الماضوي
ويكون حكم بينه وبين المعلق عليه باللزوم ثم لما كان المعنى الموجب من مقتضيات الخبر كان التعليق مستلزما للتعليقة كيف ولو وجد المعنى الان
لكان الخبر عن الحكم التعليقي كاذبا بل انما يستدعي وجود المعنى الموجب عند وجود الشرط لا غير ولذا قلنا التعليق يمنع السببية كما مر ولا يخفى ان الاخبار

انه يقتضي وجود اللزوم بين الطلاق ودخول الدار مثلا ولا يكون لزوم الا باعتبار الشرع بسببية العقد الشرطي النفسي لهذا القدر ضروري وتحقق ما ما به بل هو سبب لوقوع الطلاق عند وجود الشرط فالنزاع فيه باق بحاله وقد مر مع ماله وعليه فلا نعيده وقد يجاب في شرح الشرح بانه اخبار عن وقوع تعليق الطلاق في الذهن فلا ينافي كونه ماضيا وهو ليس بشيء لان الماضي انما يدل على وقوع مصدره في الزمان الماضي والتعليق تقتضي وقوع مصدره عند وجود الشرط لا تعليقيا ما وجود تعليقه في الماضي فمعزل عما نحن فيه لانه ليس مدلولا لصيغة طلقت وهو ظاهر جدا وقالوا ثالثا لو كان الصيغ المذكورة اخبارا لم يلزم عدم الفرق بينه خبرا عن الطلاق الواقع من قبل او انشاء اي وقوع الطلاق بهذا اللفظ لانه خبر على كل تقدير وهو اي انتفاء الفرق باطل ولذلك لو قال للرجعية المطلقة في العدة طلقتك يسئل عن نيته فان نوى الانشاء يقع الطلاق الآخر وان نوى الاخبار لا يقع اقول الملازمة ممنوعة بل الفرق بانه مرة اخبار عما حصل اقتضاء وبه يقع الطلاق ومرة اخرى ليس كذلك بل هو اخبار عن الطلاق الواقع لا بالاقتضاء والاظهر في العبارة انه يقال مرة اخبار على تطليق حاصل بانشاء نفسي لم يحك عنه اصلا اولا ومرة اخبار على التطليق المحكي بالحكاية اولا وعلى الاول يقع طلاق آخر لوجود الموجب مرة ثانية وعلى الثاني لا يقع لعدم تكرار الموجب وقد يجاب بان الفرق بين ما اذا قصد ايقاع الطلاق وبين ما اذا قصد الاخبار عن طلاق سابق ان في الاول لم يقصد الحكاية عن طلاق غير محقق يخبر عنه ووقوعه في الشرع ليعتبره واقعا لصدق هذا الكلام فيقع طلاق آخر و في الثاني يقصد عن طلاق واقع محقق فهو صادق في الاخبار فلا يحتاج الى اعتبار وقوع آخر وهذا بناء على ما مر نقله عن البعض في تحقيق الاخبارية مع ما عليه فتذكر قال شارح الشرح ان القطع بالفرق المذكور انما هو في الحكاية عن الخارج واما في الحكاية عما في الذهن فدقيق تحقيقه ان الانشاء يدل على حدوث البيع بهذا اللفظ والاخبار عن حدوث البيع من الكلام النفسي والتغاير بين الحكاية والمحكي عنه بالاعتبار فالمحكي عنه هو احداث البيع القائم بالنفس والحكاية هو من حيث انه مدلول اللفظ مطابقة وانت لا تذهب عليك ان هذا مع ابتنائه على التغاير الاعتباري لا يفيد لان المستدل انما الزم عدم الفرق فيما اذا قصد الحكاية عن طلاق واقع وبين ما اذا قصد حدوث آخر لكونه اخبارا على كل حال بهذا اللفظ مع ذلك وبيان الفرق بينه حال كونه انشاء وبينه حال كونه اخبارا مما لا طائل والقطع بالفرق في الحكاية عن الخارج لا يضره بل يفيد لبطلان اللازم فلا وجه الا بالارجاع الى ما قال المصنف وقد يقال في الجواب الفرق بينه خبرا وبينه انشاء انه اخبار عن الذهن اي عن الانشاء القائم بالذهن مرة فيقع آخر واخبار عن الخارج اي عن الطلاق الواقع في الخارج وفيه ما فيه فانك قد عرفت ان السبب الموجب لوقوع الطلاق هو الانشاء القائم بالنفس وبه يصير المرأة مطلقة في الخارج والرجل بائعا والمال مبيعا فنحو طلقتك وانت طالق حكاية عن هذا الانشاء الذهني او الاثر المترتب عليه فلا وجه لهذا الفرق نعم قد يكون اخبارا عن الانشاء الاول الذي به وقع الطلاق مرة وحكي عنه اولا وعلم وجوده بهذه الحكاية فلا يقع طلاق آخر وقد يكون اخبارا عن انشاء ذهني آخر غير الاول فيقع آخر ولذا يسأل في الرجعي كما قد مر وقد يقال في الاستدلال على الانشائية بان انت طالق وطلقتك لو كانا خبرين كان الاول خبرا عن اتصاف المرأة بالطلاق والثاني عن اتصاف الزوج بالتطليق فهذا المخبر عنه ثابت من قبل ام لا وعلى الثاني فلا اخبار بل يكون الانشاء لتطليق الزوج وصيرورة المرأة متصفة به فانهما قد تحققا بهذا وعلى الاول يلزم ان يكون المرأة مطلقة قبل هذا الكلام وهو ظاهر الفساد لان الطلاق انما يقع به لا قبل والقول بنوط الحكم بهذا اللفظ كما في السفر والمشقة لا يفيد لان الشارع قد اناط الحكم على السفر ولم يعتبر المشقة فيه اصلا انما هو ابداء للحكمة ههنا واما ههنا فقد قلتم ان ايقاع الطلاق قد اناطه الشرع بعقد القلب وانما هذا حكاية واخبار عنه لا دخل له في الايقاع والتخلف لا بد لهذا الاناطة من دليل شرعي لانه لا يهتدي اليه العقل ولا يجوز نصب الاسباب بالراي

وايضا لا يكون ح هذا من قبيل المقتضى فانه يثبت بالمقتضى وهذا قد ثبت من قبل والجواب عنه ان المخبر عنه ثابت قبل التكلم بهذه الاخبار وان
المرأة مطلقة قيد بالانشاء النفسي وليس فيه فساد اصلا واناطة الحكم على هذا اللفظ مع كونه اخبارا لغة لانه اعتبر سببية الانشاء النفسي لئلا يلزم
اعتبار الكلام الكاذب ومعنى نوط الحكم بهذه الصيغ ان العقد النفسي المخبر عنه انما جعل سببا شرعا عند هذا الاخبار مقدما عليه فيكون ظهور سببية
بهذه الاخبار ويكون الوقوع ايضا عنده والدليل عليه وقوع الطلاق والبيع عند استعمال هذه الصيغ وهذا هو الدليل على ان الحال حال السفر لا المشقة
ثم لما كان اعتبار سببية هذا المعنى النفسي لوقوع الطلاق وصيرورة المرأة مطلقة انما هو مشروطة بارادة الحكاية لا اناطة الشارع الحكم بهذه الالفاظ
لا على النفسي كيف اتفق كما ان اناطة الرخصة بالسفر دلت على انه لا اعتبار للمشقة كيفما اتفقت بل حال كونها مقارنة للسفر فكان سببية هذا
الانشاء النفسي لوقوع الطلاق انما يظهر بهذا الاخبار قبل انها ثابتة باقتضائه وان هذه الالفاظ اسباب لاحكامها لكونها مظنة لها وهذا
كلام صاف لا غبار عليه قد تفضل الله سبحانه بالكشف على هذا العبد عفر الله له الى هذا الآن ولعله يحدث بعد ذلك امرا ثم الخبر عند الجمهور اما صادق
او كاذب لانه اما مطابق للواقع الذي هو المخبر عنه وهو الصادق او لا مطابق وهو الكاذب وهذه المنفصلة حقيقية دائرة بين النفي والاثبات
ونزاع من نازع ليس الا في اطلاق لفظ الصدق والكذب لغة بل هما لهذين المعنيين لا في صدق هذه المنفصلة وما قيل كل اخباري اليوم
كاذب ولم يتكلم بغيره او كلامي هذا مشيرا الى هذا كاذب ليس بصادق ولا كاذب ولا كان كاذبا وصادقا معا لانه لو كان صادقا مطابقا للواقع
لا تصف موضوعه بالكذب وهو هذا الخبر بعينه فيكون كاذبا ولو كان كاذبا لكان محموله مسلوبا عن موضوعه الذي هو هذا الخبر واذا كان مسلوبا
كان الصدق ثابتا ويسمى هذه الشبهة جذر الاصم فقد ذكرنا الجواب عنه في السلم وقد بينا في شرحه انه لا يتم واجاب المحقق الدواني بانه ليس
خبرا فلا استحالة في الخلو عنهما وهذا حاسم لمادة الشبهة ولها اجوبة اخرى لولا الفن غريبا لفصلنا القول فيه مع ماله وما عليه وقال النظام من المعتزلة
الخبر اما صادق او كاذب لانه اما مطابق للاعتقاد فهو صادق سواء طابق الواقع ام لا او لا مطابق للاعتقاد وهو الكاذب سواء طابق
الواقع ام لا ولا يخفى انه يختل الحصر بما اذا لم يكن هناك اعتقاد الا ان يتكلف ويراد بعدم المطابقة اعم من ان يكون اعتقاد ولكن لا يطابقه
او لا يكون اعتقاد اصلا لكن يكون صالحا لتعلق الاعتقاد لئلا يختل بالانشاء وتمسك تمسكا بقوله تعالى اذا جاءك المنافقون قالوا نشهد
انك لرسول الله والله يعلم انك لرسوله والله يشهد ان المنافقين لكاذبون فقد اثبت الله لهم الكذب في قولهم انك لرسول الله مع انه
مطابق للواقع من غير ارتياب وشك فعلم ان الصدق ليس المطابق للواقع ولا الكذب عدمها فبطل قولكم وهذا ينفي قول الجاحظ ايضا
فتعين قولنا هو ان الصدق مطابقة الاعتقاد والكذب عدمها واجيب بمنع بان الله كذبهم في قولهم انك لرسول الله بل المعنى انهم كاذبون
في الشهادة فكذبهم في قولهم نشهد وذلك لان الشهادة الاخبار عن صميم القلب والاعتقاد به وهذا ظاهر فاذا كان نشهد اخبارا لكما هو
مقتضى الصيغة واما اذا كان انشاء للشهادة فالكذب باعتبار تضمنها الاخبار بانهم معتقدون ولا شك ان الاخبار بالشهادة وكذا
اخبار انهم معتقدون غير مطابق للواقع وذلك ان تقرر بان قولهم نشهد انك لرسول الله كناية عن اخبار ايمانهم فمقصودهم بانهم مومنون
ثابتون على ايمانهم عبروا عنه بما هو ملزوم الايمان وهو الشهادة عن صميم القلب فرد الله عليهم انهم كاذبون في دعواهم لما انهم منافقون ليس
لهم في نفس الامر تصديق اصلا او التكذيب في ادعائهم العلم والاعتقاد واللازم للنفاق او سلمنا ان التكذيب راجع الى قولهم انك لرسول الله
لكن لا بحسب الواقع فانهم صادقون فيه بل في زعمهم الباطل فانهم كانوا يزعمون انهم كاذبون وههنا جواب آخر هو ان المعنى ان ديدنهم
الكذب وعدم مطابقة كلامهم للواقع لا الكذب في هذا الخبر وهذا جواب ادق واجاب في المطول بان التكذيب يرجع الى قولهم انهم ما قالوا

لا تنفقوا على من عند رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ولئن رجعنا الى المدينة ليخرجن الاعز منها الاذل كما روي في صحيح البخاري رضي
انهم حلفوا انهم ما قالوا ذلك نزل اذا جاءك المنافقون وفيه بعد فان قوله تعالى هم الذين يقولون لا تنفقوا على من عند رسول الله حتى ينفضوا
متأخر عن قوله تعالى والله يشهد ان المنافقين لكاذبون بآيات كثيرة ومعنى ما في صحيح البخاري انه نزل هذه السورة ويؤيده ما وقع في
رواية النسائي فنزلت هم الذين يقولون لا تنفقوا على من عند رسول الله الى قوله ليخرجن الاعز منها الاذل هذا والله اعلم بمراده والجاحظ
ابو مسلم من المعتزلة اثبت الواسطة بين الصدق والكذب ويدعي ان من الاخبار ما ليس بصادق ولا كاذب قائلا في تقسيم الخبر اما مطابق
للخارج اي الواقع او لا وكل منهما مع اعتقاد انه كذلك اي كل من المطابق مع اعتقاد انه مطابق ومن غير المطابق مع اعتقاد انه غير مطابق
او لا مع اعتقاد انه كذلك فالمطابق مع اعتقاد انه مطابق صدق وغير المطابق مع اعتقاد انه غير مطابق كذب والثاني منهما وهو المطابق
مع عدم الاعتقاد بالمطابقة سواء كان مع اعتقاد عدم المطابقة او لم يكن هناك اعتقاد اصلا وغير المطابق مع عدم الاعتقاد لعدم المطابقة
سواء كان مع اعتقاد المطابقة ام لا ليس بكذب ولا صدق فقد بان لك مما ذكرنا ان الاقسام ستة واحد منها صدق وواحد كذب
والاربعة منها ليس بصدق ولا كذب واحتج الجاحظ اولا على ثبوت الواسطة بقوله تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة وهؤلاء
الاشقياء لم يعلموا اخبار الرسول بالبعث وغيره صدقا لعدم المطابقة للواقع وقد حصروا ذلك الاخبار في الكذب وكلام اهل الجنة فقد قسموا
اللامطابق الى ما مع اعتقاد بانه لا مطابق وهو الكذب والى ما ليس معه اعتقاد وهو كلام اهل الجنة لان المجنون لا اعتقاد له فكلام اهل الجنة
مع كونه خبرا ليس بصادق عندهم ولا كاذبا لكونه قسيما له فهو واسطة عندهم وهم كانوا اهل لسان فقولهم يكون حجة قلنا انه لا نسلم انه
تقسيم للكذب بل تقسيم للافتراء وهو اخص من الكذب لانه الكذب عن عمد فيجوز ان يكون كذبا في زعمهم الباطل فلا يكون واسطة عندهم
ويجوز ان لا يكون خبرا فلا يكون صادقا ولا كاذبا فلم يلزم الواسطة وذلك لان الكلام الصادر عن المجنون لا يكون مقصودا
بالافادة فلا يكون حكاية عن امر حتى يكون خبرا فتامل فيه واحتج الجاحظ ثانيا بقول ام المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله تعالى
عنها في عبد الله بن عمر ما كذب لكنه وهم عن عمرة بنت عبد الرحمن انها سمعت عائشة وذكر لها ان ابن عمر عبد الله يقول ان الميت
ليعذب ببكاء الحي عليه فقالت عائشة يغفر الله لابي عبد الرحمن انه لم يكذب ولكنه نسي او اخطأ وانما مر رسول الله صلى الله عليه وعلى
آله واصحابه وسلم على يهودية يبكى عليها فقال انهم ليبكون عليها وانها لتعذب في قبرها رواه الشيخان فام المؤمنين لم تعتقد هذا الحديث
قول رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا ترى الاخبار مطابقا وصدقا ثم نفى عنه الكذب فعلم ان من الاخبار ما هو ليس بصدق
ولا كذب هو الوهم والسهو والخطأ وهذا الخبر عندها رضي الله عنها واعلم ان هذا الحديث رواه امير المؤمنين عمر رضي الله عنه وتكلمت
عليه ام المؤمنين ايضا رواه الشيخان عن عبد الله ابن ابي مليكة قال توفيت بنت عثمان بن عفان رضي الله عنهم بمكة فجئنا لنشهدها
وحضرها ابن عمر وابن عباس واني لجالس بينهما فقال عبد الله بن عمر لعمرو بن عثمان وهو مواجهه الا تنهى عن البكاء فان رسول الله
صلى الله عليه وسلم قال ان الميت ليعذب ببكاء اهله عليه فقال ابن عباس قد كان عمر يقول بعض ذلك ثم حدث فقال صدرت مع عمر
حتى اذا كنا بالبيداء اذا هو بركب تحت ظل سمرة فقال اذهب فانظر من هؤلاء الركب فنظرت فاذا هو صهيب قال فاخبرته فقال
ادعه فرجعت الى صهيب فقلت ارتحل فالحق امير المؤمنين فلما ان اصيب عمر دخل صهيب يبكي يقول واخاه واصاحباه فقال عمر يا صهيب
اتبكي علي وقد قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ان الميت ليعذب ببعض بكاء اهله فقال ابن عباس فلما مات عمر ذكرت

ذلك لعائشة فقالت يرحم الله عمر لا والله ما حدث رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ان الميت ليعذب ببكاء اهله عليه ولكن الله تعالى يزيد الكافرين عذابا ببكاء اهله وقالت عائشة حسبكم القرآن ولا تزر وازرة وزر اخرى قال ابن عباس عند ذلك والله اضحك وابكى فقال ابن ابي مليكة فما قال ابن عمر شيئا وانظر بالنظر الصائب ان نظرت بعين الانصاف علمت ان ام المؤمنين ما انكرت الحديث لمخالفة كتاب الله تعالى اياه عندها وانما لم تنسب الى الافتراء لعلمها بشأنهما وجلالة قدرهما وانزال الكتاب في شأنهما بل حمل على الخطاء في فهم معنى الحديث الذي ذكره ونقلها بالمعنى الذي فهماه وهذا لا يصح وارد الا ان امير المؤمنين عمر وابنه كانا اشد اتقانا وضبطا عن ام المؤمنين واذ قد نقلا فوجب قبوله واتباعه واما دفع معارضة كتاب الله تعالى اما بتخصيص كتاب الله تعالى بما سوى الكفرة وهذا الحديث بهم واما بحمل الباء على المصاحبة ان الميت ليعذب حال كونه ملابسا ومصاحبا ببكاء اهله يعني ان البكاء لا ينفع شيئا في دفع العذاب واما في بحمل البكاء الموصى به من قبل الموت كما كان اهل الجاهلية يوصون عند الموت بالبكاء والانفاق من ماله عليه وهو عادة لبعض الجهال اليوم ايضا وفي الحديث ايضا اشارة الى التخصيص حيث قال ببعض بكاء اهله ولعله هو البكاء بالوصية فتدبر وقيل الميت من اشرف على الموت والمعنى المريض المشرف على الموت يتاذى ببكاء اهله عليه ويرده رواية الميت ليعذب في قبره ببكاء اهله فالاحرى ان المعنى يتاذى الميت ببكاء اهله لان قلبه يستحسن على الباكي لاجل انه يلحقه بالبكاء ما يلحق فافهم قلنا تريد ام المؤمنين رضي الله عنها ما كذب ابن عمر عمدا ولكن وهم وغلط في فهم معنى الحديث وذلك اي ارادة التعمد شائع في الاطلاق لما تقرر في مقره ان الافعال التي من شأنها ان تصدر عن قصد وارادة وان كانت تصدر في بعض الاحيان لا عن قصد بل خطاء او غيره اذا نسبت الى ذوي الارادة يتبادر منها صدورها عن قصد فهي المعنى وان لم يكن القصد داخلا في مفهومها والكذب ايضا من جملة هذه الافعال فيتبادر صدوره بالقصد فهي المنفي لا مطلق الكذب وقال في شرح المختصر والذي يحسم النزاع انا لا نحكم على اليهودي اذا قال الاسلام حق حكمنا بصدقه مع انه مخالف لاعتقاده الفاسد واذا قال خلافه حكمنا بكذبه مع انه مطابق لاعتقاده الكاسد نعم ان مطابقة الاعتقاد ليس داخلا في مفهوم الصدق ولا جنبه فافهم والخبر ايضا اما العلم صدقه بنفسه اي بنفس نفسه صادر عن مخبرين وهو المتواتر او يعلم صدقه ضرورة لغيره وهو الموافق للعلم الضروري الذي علم به سواء اخبرهم لا مثل الواحد نصف الاثنين فانه علم مضمونه ضرورة سواء اخبرهم لا او يعلم صدقه نظرا كخبر الله تعالى والرسول فانه يعلم صدقه بتوسط ان الخبر صادر عن الله ورسوله وكلما صدر عنهما فهو صادق وهذا لمن لم يبلغ مقام المشاهدة والحدس واما من بلغ الى احد هذين المقامين فهو معلوم الصدق ضرورة وخبر اهل الاجماع والخبر الموافق للنظر الصحيح في القطعيات كالهندسيات والحسابيات فعلى هذا يخرج خبر الواحد المحفوف بالقرائن فيرد اشكال اختلال الحصر عند من يراه مفيدا للعلم الا ان يدخل فيما يفيد العلم نظرا او يعلم كذبه ضرورة او نظرا وهو كل خبر مخالف اي مناف لما علم صدقه او لا يعلم شئ منهما اي الصدق والكذب فقد يظن احدهما كخبر الواحد العدل فانه مظنون الصدق مع احتمال السهو والنسيان وخبر الواحد الكذوب فانه يظن كذبه مع احتمال الصدق فان الكذوب قد يصدق وقد يتساويان صدقا وكذبا كالمجهول اي كخبر الواحد المجهول العدالة والكذب كذا قالوا لكن يرد عليه ان خبره حجة عند البعض بل شهادته مقبولة عند الامام الهمام رضي الله تعالى عنه بل روايته ايضا على ما روي عنه في غير ظاهر الرواية مقبولة فكيف يكون خبره متساويا صدقا وكذبا بل يكون مظنون الصدق غاية الامر الظن ضعيف قال البعض الظاهرية كل ما لم يعلم صدقه يعلم كذبه والظاهر مما نقلوا عنهم انهم ارادوا به الجزم المطابق كخبر مدعي الرسالة اي انهم قاسوا على خبر مدعي الرسالة فانه متى لم يعلم صدقه بارادة المعجزات يجزم بالكذب فان الاخبار سواسية وهو

اي قول الظاهرية باطل لاستلزامه ارتفاع النقيضين المستلزم لاجتماعهما لان كذب كل ملزوم صدق الآخر فكذبهما ملزوم صدقهما ولا استحالة
في العلاقة بين مستحيل ومنافيه بل هو الحق على ما بنى عليه الاقيسة الخلفية وللتفصيل موضع آخر في اخبار مجهولين بنقيضين تفصيله
انه اذا اخبر مجهول بخبر فلا يعلم صدقه فيعلم كذبه ثم اذا اخبر مجهول آخر بنقيضه فلا يعلم صدقه فيعلم كذبه ايضا فيلزم ارتفاع النقيضين و
هو مع كونه محالا في نفسه يلزم منه اجتماع النقيضين وشارح المختصر اقتصر على لزوم اجتماعهما والبناء على هذا الوجه تطويل للمسافة
فان ارتفاعهما محال كاجتماعهما فالاولى ان يقرر كلامه بانه اذا اخبر مجهول بخبر فلم يعلم صدقه فعلم كذبه فعلم صدق نقيضه وكذا في الاخبار
بنقيضه لكن لا مناقشة ان يناقش فيه بانه اذا علم كذب خبر المجهول فيعلم نقيضه فالاخبار به من مجهول آخر ليس مما لم يعلم صدقه بل قد علم لكون
مضمونه مطابقا للعلم ضروريا كان او نظريا لكن الامر سهل فان بطلان هذا الرأي ضروري غني عن الابانة والمذكور تنبيه فافهم قوله
هذا اي لزوم ارتفاع النقيضين المستلزم للاجتماع مبني على ان مطابقة الواقع معتبر في العلم كما هو مفهوم عرفا ولغة وشرعا وذلك
لانه لو شمل الجهل ايضا فلا يلزم ارتفاع النقيضين في الواقع مع يكون التقسيم المذكور الى معلوم الصدق ومعلوم الكذب ومظنون احدهما
والمتساوي غير حاصر اذ الاخبار المطابق للجهل المركب وهو الجزم الغير المطابق للواقع ليس فيه علم لعدم المطابقة ولا ظن ولا شك
اذ فيهما تجويز للجانب المخالف مرجوحا او مساويا والمجهول بالجهل المركب مجزوم لا تجويز فيه للمخالف اصلا فتدبر فان الامر سهل
اذ ليس المقصود من هذا التقسيم الحصر بل الغرض الرد على من زعم الانحصار في معلوم الصدق ومعلوم الكذب فتدبر ثم اجاب عن
قياسهم بقوله واما تكذيب مدعي الرسالة عند عدم ظهور صدقه فانه بخلاف العادة اي تكذيبه بسبب كون هذه الدعوى من غير بينة خلاف
العادة وهي اي العادة يوجب العلم قطعا فبهذا الوجه يعلم كذبه لا لانه لم يعلم صدقه فقياسهم مع الفارق وقيل لو اوجبت العادة العلم لما جاز تخلفه
بكذبه فلا علم في الاصل حتى يقاس عليه لكن هذا خلاف الضرورة فان مدعي الرسالة اذا جاء من غير معجزة مقطوع الكذب من غير ريب
فافهم والتقسيم آخر للخبر هو متواتر ان كان خبر جماعة يفيد العلم بنفسه اي من حيث انه خبرهم لا بالقرائن المنفصلة عن الخبر
بخلاف القرائن اللازمة له من احوال المخبر المتكلم والمخبر السامع والمخبر عنه وهو مضمون الخبر فان لهذه الاحوال دخلا في افادة العلم كما
لا يخفى ولذلك اي لاجل كونه مفيدا للعلم بالنظر الى احوال المتكلم والسامع ومضمون الخبر تتفاوت عدد التواتر تتفاوت المخبر فاخبار
العدول الاقلين ربما يفيد العلم دون الفسقة الاكثرين وكذا تتفاوت السامعين فان الاخبار عند ذي سلطنة لو ذي من كذب
عنده من اقلين يفيد العلم دون اكثرين عند غيره وكذا يتفاوت مضمون الخبر فان اخبار رجاليل الملك عن اسراره الكائن اقلين يفيد
العلم دون اكثرين غيرهم وهذا كله ضروري وما الا يكن خبر جماعة كذلك فخبر الواحد وهذا التقسيم يشمل جميع الاخبار لكن الظاهر ان المقصود
تقسيم الخبر المروي عن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم اذ هو المطمح لنظر الاصولي ويؤيده ما بعده فان رواه اي خبر الواحد رجل
واحد فقط بان يكون في السند واحد في مرتبة ما ولو كان الرواة اكثر في مرتبة اخرى فهو الغريب وان رواه اثنان ولا ينقص عن
اثنين الرواة في كل مرتبة ولا يزيد عليه في مرتبة ما وان زاد في اخرى فهو العزيز وليس شرطا للصحيح من الخبر فالغريب ايضا يكون صحيحا ويجب
العمل لعدم فرق الادلة الدالة على الحجية والبخاري اي الامام محمد بن اسمعيل صاحب الصحيح رحمة الله عليه في المذهب الصحيح وان زعم البعض
انه شرط العزة على نفسه في صحيحه وان تتبعه يحكم بخلافه وما روي عن الحاكم الامام رحمه الله تعالى ان الامام البخاري التزم في صحيحه
ان يروي عن صحابي له راويان ثم لكل واحد من الرواة راويان وهكذا الى الامام البخاري فلعل مراده انه لم يكتف بتوثيق واحد

بل لشيرط في توثيق تعدد ان يروي وليستفيد منه اثنان فصاعدا الا انه انما يخرج عن صحابي روى عنه التابعيان ذلك الحديث ثم عن كل واحد منهما اثنان بذلك الحديث فان ذلك لعله يكون خلاف الواقع وان اعتمد عليه بعض النقاد وقد يراد حسن التدبر وان رواته ثلثة او اكثر بان يكون للحديث ثلثة اسانيد برواة مختلفة فصاعدا ولا ينقص في كل مرتبة عن ثلثة فالمشهور وبتخفيف تقليل الى الثلثة عزيزا فان زاد على الثلثة فمشهور والاشهر الاول والقليل ههنا القصے على الاكثر اي الغلبة فاذا روى واحد في موضع من مواضع السند والاثنان او ثلثة في موضع آخر فهو غريب فالغريب ما تخلل في مرتبة من مراتب سنده واحد سواء كان قبله او بعده اثنان فصاعدا ام لا والعزيز ماله سندان متخالفة الرواة ولا يزيد في مرتبة ما من المراتب على هذا وبين ثلثين فان روى اثنان في موضع وثلثة واربعة في آخر فهو عزيز لا غير والمشهور ماله ثلثة اسانيد او ازيد متخالفة الرواة اعلم ان هذا التقسيم الشافعية واهل الحديث ولا يظهر لتخريج هذه الاقسام وتسمية كل باسم وجه الا عند من يرجح بكثرة الرواة لكن ينبغي على هذا ان يسموا كلما زاد سنده ولم يبلغ حد التواتر باسم خاص كما لا يخفى على صاحب الدراية والله اعلم بالصواب

وقال عامة الحنفية رحمهم الله تعالى ما ليس بمتواتر احاد ومشهور فالقسمة عندهم مثلثة ووجه الحصر ان الخبر ان رواه جماعة لا يتوهم تواطؤهم على الكذب ثم ثم فمتواتر والا فان روى عن صحابي جماعة لا يتوهم تواطؤهم على الكذب ثم ثم وتلقى الامة بالقبول فمشهور كما قال وهو ما كان احاد الاصل بان يروى عن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم واحد واثنان وبالجملة عدد غير بالغ حد التواتر ثم تواتر في القرن الثاني والثالث ومن بعدهم مع قبول الامة وما لم يكن كذلك فهو خبر الواحد وجعله الشيخ الامام ابو بكر الجصاص الرازي رحمه الله قسما من المتواتر وتبعه بعضهم كابي منصور البغدادي وابن فورك على ما في الحاشية مفيدا للعلم نظرا فالمتواتر عنده مفيد العلم ضرورة والمشهور نظرا واستدل بانه اذا نقل هذه الجماعة وتلقت بالقبول صار كونه حديث رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وبارك وسلم مجمعا عليه والاجماع مفيد للعلم وجوابه انه لا يلزم من نقل هذه الجماعة الاجماع بل يجوز ان لا يكون فيهم مجتهد اصلا فضلا عن اجماعهم ثم التخصيص بالتواتر في القرن الثاني ح تحكم فانه لو كان رواية هذا العدد اجماعا فيكون بالتواتر في كل قرن مجمعا عليه فيكون مقطوعا وما قيل انه لو سلم الاجماع ايضا فلا يلزم ثبوت الخبر من رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم بل غاية ما يلزم ثبوته عن ذلك الراوي واصحه مجمعا عليه ومقطوعا وكذا تلقي الائمة بالقبول ليس الا للصحة لا لانه عنه صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم قطعا فليس بشيء فان تلقي الامة ليس الا لانه ثبت عندهم انه امر الله ورسوله فبعد تسليم ان هذا التلقي اجماع لا وجه للمنع فان الاجماع قطعي في اثبات ما اجمع عليه وان كان اهل الاجماع ظانين فتامل وقد يستدل من قبله ان رواية هذا الجم الغفير من الفحول مع كونهم ذوي الايدي الطولى في العلوم والمعارف يفيد القطع بانه قوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم والجواب ان رواية هذا الجم الغفير من الفحول انما يدل على ان المروي عنه عدل وروايته واجبة العمل لا على ان ما يرويهم قول رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وبارك وسلم قطعا كيف وقد تلقت الفحول بالقبول صحيح البخاري مع عدم قطعهم بكون مروياته قوله صلعم قطعا بل غاية الامر الظن القوي بالقبول فافهم والاتفاق من الكل على ان جاحده لا يكفر اما عند غير الشيخ ابي بكر فظاهر واما عنده فلان قطعيته نظرية فقد دخل في حيز الاشكال وما قيل انه لم يبق على هذا ثمرة الخلاف ففيه ان الثمرة انه عنده لما كان قطعيا يعارض الكتاب وينسخه جميع انحاء النسخ بخلاف الجمهور كما سيظهر عن قريب بل يضلل جاحده ويحكم بخطائه ويوجب الخبر المشهور ظنا قويا كاد اليقين الذي لا مساغ للشبهة والاحتمال الناشئين عن دليل فيه اصلا ويسمى هذا الظن علم الطمانينة وهو الذي قد يعبر عنه باليقين فيما يقال الخاص مفيد لليقين وهو العلم الذي لا يحتمل الخلاف احتمالا

ما شياعن دليل بل لو كان احتمال كان غير معتد به صرح به صدر الشريعة فتقييد مطلق الكتاب لانه قطعي مثل قطعية المطلق وههنا بحث
قد مر عليها فان غاية ما لزم من الشهرة قوة ثبوته من الراوي لا قوة ثبوته من رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وبارك وسلم فانه جاء
الاصل وهو لا يفيد الا الظن وقبول الجم الغفير انما هو لعدالة الراوي وهي لا تفيد الا ظن المطابقة للواقع لان احتمال السهو والنسيان قائم بل احتمال
الكذب وان كان مرجوحا فان العدالة غير مقطوعة واذا لم يفد هذا الخبر الا ظنا مثل خبر الواحد فكيف يجوز تغيير المطلق المقطوع الثبوت
واورد بان هذا الايراد على السماع من الصحابي انفسه وهو لا يرد على الكتاب وتحقيق المقام ان عدالة الصحابة مقطوعة لا سيما اصحاب البدر
وبيعة الرضوان كيف لا وقد اثنى عليهم الله تعالى في مواضع غير عديدة من كتابه وبين رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم فضائلهم
غير مرة والاخبار فيها وان كانت مروية احادا لكن القدر المشترك متواتر واذا كان كذلك فلا احتمال للكذب عمدا اصلا ثم ان بركة صحبة
النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم واختيار الله تعالى اياهم لتلك الصحبة وبذل جهدهم في حفظ الدين يبعد النسيان بان يخلطوا وينسبوا الى
رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ما لم يسمعوا كل البعد ثم ان تلقي الائمة بالقبول يوجب عدم الاعتداد باحتمال النسيان فان التلقي
بالقبول انما هو لكونه قول رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم وبعد هذا فاحتمال النسيان ليس الا كاحتمال المجاز في الخاص من غير قرينة فاذن
رواية الصحابي المقطوع العدالة الجليل مع تلقي الائمة اياها موجبة لليقين بالمعنى الاعم مثل اليقين في دلالة الخاص فاذا تواترت منه في
القرن الثاني والثالث اورثت القطع بانها مروية عن الصحابي الذي هذا شانه وروايته مقطوعة بالمعنى الاعم فالخبر المشهور مقطوع به بالمعنى الاعم
ثم مطلق الكتاب وان كان ثبوته مقطوعا بالمعنى الاخص لكونه متواترا الا ان دلالته على الاطلاق مقطوعة بالمعنى الاعم
فيكون الاطلاق حكم الله تعالى وحكم الخبر المشهور حكمه تعالى متساويان في المقطوعية العامة فيجوز ابطاله به فيجوز التقييد في الابتداء
او نسخ الاطلاق وكذا يجوز تخصيص عام الكتاب ونسخ بعض افراده به لهذا لكن لا يجوز نسخ المطلق راسا ولا نسخ جميع افراد العام راسا بالخبر
المشهور اذ يلزم منه ابطال المقطوع بالمعنى الاخص بالمقطوع بالمعنى الاعم هذا ما عند هذا العبد ولعل الله يحدث بعد ذلك امرا والمشهور
في ابانة هذا المطلب ان تقييد المطلق بيان من وجه وابطال من وجه وكذا الخبر المشهور برزخ بين المتواتر والاحاد فهو فرعية شبههما
يجوز التقييد دون الابطال بالكلية ولا يخفى عليك انه لو كان بيانا فبيان تغيير فهو ابطال له من كل وجه فلا صحة لهذا الا بالارجاع الى
ما قلنا وقال بعضهم في ابانة هذا المطلب ان رواية هذا الجم الغفير الذين بلغوا مبلغ التواتر فينضم اليه شهادة رسول الله صلى الله عليه وعلى
آله واصحابه وسلم بالصدق بقوله خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب توجب للثبوت قوة بينة فيبلغ مبلغ
قوة اطلاق الكتاب فيجوز ابطاله بالتقييد وفيه نظر ظاهر فان بلوغ الرواة من الصحابي حد التواتر انما يوجب ثبوته منه قطعا
ولا يلزم منه قوة الثبوت عنه صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم وشهادته وانه صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وبارك وسلم للقرون الثلثة
انما هي بكثرة العدول فيهم ثم فشو الكذب بعدهم وهو لا يوجب قطعية عدالة كل راو واما احتمال النسيان والسهو فقائم كما كان فتدبر
وما يلحق لا يجاوز عما اقرناك سابقا كآية الجلد قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة قيدت بعدم الاحصان ثم

ما تلقته الائمة بالقبول في فتح القدير اخرج احمد واسحق ابن راهويه وابن ابي شيبة عن جابر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
ابي بكر الصديق رضي الله عنه اتى ماعز بن مالك النبي صلى الله عليه وسلم وانا عنده فاعترف مرة فرده ثم جاء فاعترف عنده الثانية
فرده ثم جاء فاعترف عنده الثالثة فرده فقلت له ان اعترفت الرابعة رجمك قال فاعترف الرابعة فقالوا لا نعلم الا خيرا فامر به فرجم

في هذا التمثيل نظر فان ثبوت الرجم متواتر المعنى كما صرح به في فتح القدير وقد ثبت ثبوت الرجم عن الحيوانات كما نقل عن القردة معجزة للنبي صلى الله عليه وسلم على
آله واصحابه وسلم فليس من الباب في شيء وكثير والمشهور في التمثيل تقييد قوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره بحديث العسيلة وتقييد آية الوضوء بخبر المسح على الخف
والاول صحيح والثاني منظور فيه لما سيجيء ان خبر المسح متواتر المعنى فافهم والآحاد ما ليس احدهما اي ما ليس متواترا ولا مشهورا بل ما نقل في القرن الاول
والثاني من غير بلوغ الرواة حد التواتر مسئلة العلم بالمتواتر حق ثابت خلافا للسمنية من البراهمة والمشهور انهم فرقة اخرى غير البراهمة هم عبدة
سومنات اسم للصنم كسره السلطان محمود سبكتگين والسمنية قوم من الهند منكرو النبوة وهو اي قولهم مكابرة صريحة على العقل ضرورة العلم بالبلاد
النائية كمكة ومدينة شرفهما الله تعالى والامم الخالية كالانبياء السابقين وكاوس وكي قالوا اولا انه اي الاخبار تواترا كاجماع الجميع على طعام
واحد وهو ممتنع عادة فيستحيل الاخبار تواترا فلا يفيد العلم اذ هو فرع التحقق وهذه الشبهة يدل على انهم انكروا وجود التواتر ايضا وقالوا ثانيا يجوز
الكذب على كل من المخبرين تعمدا او لنسيان او ذهول فكذا يجوز الكذب على الكل اجماعا لانه اي لان الكل هو اي كل واحد اجتماعا فحكمه حكمهم واذا جاز
الكذب فلا علم وقالوا ثالثا لو افاد التواتر العلم يؤدي الى التناقض اذا اخبر جمعان غفيران بالنقيضين كما اذا اخبر جمع بوجود اسكندر واخرى
بعدمه فلو كان مفيدا يلزم ان يكون موجودا ومعدوما معا في الواقع وقالوا رابعا لو افاد المتواتر علما لزم تصديق اليهود والنصارى فيما نقلوه افتراء عن
موسى وعيسى على نبينا وعليهما وآله واصحابه الصلوة والسلام انه لا نبي بعدي والثاني باطل قطعا فان هذا النقل كذب وافتراء بلا مرية وقالوا
خامسا لو افاد التواتر العلم لما كان بينه وبين العلوم الآخر تفاوت وانا نجد التفاوت بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين وهو دليل احتمال النقيضين
في المتواتر فلا يفيد العلم والجواب عن شبههم كلها اجمالا انه تشكيك في الضروري فان كل احد يعلم افادة المتواتر العلم كشبه السوفسطائية فانها
تشكيكات في الامور الضرورية والشبهات كلها باطل لا يلتفت اليه فافهم واما الجواب عن شبهاتهم تفصيلا فعن الدليل الاول وهو قياس على
امتناع اجتماع الكل على اكل طعام انه قياس مع الفارق بين الفرع والاصل لوجود الداعي على اخبار الكل وهو العادة ههنا فان عادة الانسان
ان يخبر بما يعلم وعدمه اي عدم الداعي ثم اي المقيس عليه فان الداعي الى الاكل الاشتهاء وقلما يكون اشتهاء الجماعة مطعاما واحدا عادة وعن الدليل
الثاني وهو جواز الكذب قد يخالف حكم الكل اي المجموع حكم كل اي كل واحد واحد فللاجتماع اثر في الحكم فلا يوجد عنده عدمه واذا كان حكماهما
متغايرين فلا يلزم من جواز الكذب كل جواز كذب الجميع ثم مثل لافتراق الحكمين بقوله الا ترى ان كلا من النقيضين مقدور لامكانه بخلاف الكل
فانه مستحيل غير مقدور فانقلت لو كان كل النقيضين غير ممكن لوجب نقيضه وهو رفعهما مع انه ممتنع بالذات قلت رفع الكل اعم من رفعهما معا بل
هو قد يكون برفع واحد لا بعينه ولا يلزم من وجوب الاعم وجوب الاخص نعم يلزم وجوب احدهما لامتناع الارتفاع وان كان كل ممكنا ولا يلزم من
امكان جميع افراد شيء امكانه مطلقة فافهم وعن الدليل الثالث وهو لزوم اجتماع النقيضين عند اخبار الجماعة بخبرين متناقضين ان تواتر النقيضين
محال عادة فلا يلزم التناقض في الواقع بل على تقدير خلاف الواقع فلا استحالة فانقلت الاخبار بالمتناقضين وان كان خلاف العادة لكن ممكن
بالذات لا يلزم من فرضه محال ولو فرض ههنا لزم المحال وهو التناقض فحصول العلم بالتواتر محال لانه ما لزم المحال الا منه قلت
لا نسلم امكانه بالذات بل هو محال بالذات والعادة تفيد العلم باستحالته فتامل وايضا الممكن بالذات لا يلزم منه بالنظر الى ذاته واما بحسب الواقع
فقد يستلزم محالا بالذات فهذا الاخبار وان كان في نفسه ممكنا غير مستلزم للمحال لعدم وجوب العلم منه بالذات لكن مستحيل في الواقع
بالعادة فيستلزم في الواقع المحال لايجاب العادة العلم به فافهم وعن الدليل الرابع وهو لزوم صدق اخبار اليهود والنصارى الكاذبة
بيقين ان تواترها ممنوعة وان ابتداءه ليس كوسطه بل لم يوجد في الابتداء مخبرون بعدد التواتر انما هم لبعض شياطينهم اخترعت

اشال هذه الاقاويل واخبرت شياطينهم الآخرين وهم اخبروا لمقابل علما بالكذب شياطينهم الآخرين فقد وجد في الوسط مبلغ التواتر ثم ان كلهم كانوا
غير مستيقنين فلم يوجد التواتر ومثل هذا اخبار الشيعة النص الجلي على امامة امير المؤمنين وامام الاشجعين على ابن ابي طالب كرم الله وجهه ووجوه
آله الكرام فان لبعض شياطينهم اخترعوا وكذبوا على رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ثم اخبروا شياطينهم الآخرين حتى صار منقولا
فيهم ثم ان الشبهة ما يرد على من لا يشترط العدالة في التواتر واما على الشارط فلا تتجه اصلا فتدبر وعن الدليل الخامس وهو وجدان التفاوت
بينه وبين البديهي الآخر الموجب لاحتمال النقيض ان غاية ما لزم منه هو التفاوت في الجملة و لا نسلم ان العلوم لا تتفاوت فانه قد يكون البعض
خفية عن البعض لعدم ملاحظة الاطراف جميعها او المصاحبة لبعض الوسط دون بعض نعم انها لا تفاوت بمعنى احتمال احدهما النقيض دون الآخر
ولزومه ههنا ممنوع بل المتواتر والواحد لنصف الاثنين لا يحتمل كل منهما النقيض ولو سلم ان العلوم لا تتفاوت جلاء وخفاء اصلا فالتفاوت ههنا
لالنفس وعدمه لا لكون احدهما جليا والآخر خفيا فتدبر مسئلة الجمهور على ان ذلك العلم الحاصل من التواتر ضروري غير متوقف على النظر حاصل
بالعادة وقال الامام حجة الاسلام الغزالي قدس سره الى انه من القضايا قياساتها معها والنزاع معنوي ان اراد الجمهور انه قسم آخر من
الضروري وهو يحصل بالعادة وان ارادوا بالضروري مطلق الضروري فلا نزاع بحسب المعنى الظاهر فان اللائق بالفقهاء او المتكلمين
مطلق الضرورة وهو اي ميل الامام حجة الاسلام قريب الى الصواب لان الوسط متحقق البتة وما لم يتوقف عليه صار الوسط معه قال الكعبي
والبو الحسين كلاهما من المعتزلة والامام امام الحرمين من الشافعية انه نظري حاصل بالفكر وتوقف المرتضى الرافضي والآمدي من الشافعية
لنا على كونه ضروريا ولو فطريا لو كان العلم الحاصل بالتواتر نظريا لافتقر الى توسط المقدمتين او اكثر ولا يحصل بدون المقدمات اصلا
والعلم بالمتواترات المذكورة ليس كذلك فان العلم يحصل بمجرد سماع الخبر عن جماعة موصوفين حتى يحصل العلم لمن لا يقدر على الكسب كالبله والصبيان
قيل في حواشي ميرزا جان الاعتقاد الحاصل بسماع الخبر يتقوى بتدريج فان الحاصل عند اخبار واحد ظن ضعيف ثم اذا انضم اليه اخبار
واحد آخر يتقوى ذلك الظن كثيرا ثم الى ان يحصل العلم والقوة البشرية عاجزة عن ضبط ذلك البلوغ في اي وقت بلغ حد العلم واليقين
فلعل العلم الحاصل اولا حاصل بالنظر والذهن لم يحفظ كيفية حصوله فلا يلزم البداهة اقول في الجواب اذا اخبر الجم العظيم البالغ حد التواتر
دفعة يحصل العلم بغتة فلا تدريج هناك في الحصول ولا ترتيب في المقدمات قطعا والضرورة الغير المكذوبة شاهدة بان المتواترات
سواسية في حصول العلم فاذا ثبت تحقق العلم في بعض المتواترات بالبداهة ثبت في الكل فتامل ولا يرد على ما قررنا ان حصول العلم
بغتة من غير ترتيب في بعض الصور لا يلزم منه الحصول في الكل من غير ترتيب ولك ان تجيب ايضا بان تقوي الاعتقاد تدريجا وقصور
القوة البشرية عن حفظ وقت البلوغ وان سلم لكن لا يلزم منهما ان لا يعلم كيفية الحصول بل العلم بالضرورة ان العلم الحاصل ضروري
وان لم يعلم وقت حصوله وايضا يثبته بحصول البله والصبيان الذين لم يقدروا على الكسب فافهم واستدل بانه لو كان العلم الحاصل بالتواتر
نظريا لم يكن الخلاف فيه ههنا باطلا بل يجوز وقوع الخلاف فيه كما في سائر النظريات والتالي باطل ويرد عليه انه يجوز ان يكون من النظريات
الجلية اي واضحة المقدمات التي لا تتطرق اليه المخالفة لصحة مقدماته الدليل الارثماطيقية كالحسابيات والهندسيات التي لا يخالف فيها
عاقل فانقلت غرض المستدل لو كان نظريا لم يكن الخلاف فيه مكابرة والحسابيات ليس الخلاف فيها مكابرة بل لصحة المقدمات لم يخالف قيل ان
اردت بالمكابرة خلاف البداهة فبطلان اللازم ممنوع بل يكاد يكون مصادرة وان اردت انكار القطع فالملازمة ممنوعة فان انكار الحسابيات
ايضا مكابرة بهذا المعنى فتدبر والحق ان غرض المستدل انه لو كان نظريا لاستفيد من انه خبر جماعة بالغة حد التواتر وكلما هو كذلك فهو حق لا يخفى

انه يتطرق اليه الشبه وليس انكاره مثل انكار القطعيات وليس لتوجد مقدمات قطعية اخرى يمكن الاكتساب منه فلا يكون الانكار بهتانا كانكار
سائر القواطع والثاني باطل فلزم البداهة قطعا ولعل هو مراد المص مما قال في الحاشية ان مراده انه لو كان نظريا لم يمكن التشكيك في بادي الراي
مثل التشكيك السوفسطائية فلا يرد عليه انه ان اراد انه مثل تشكيك السوفسطائية قبل ملاحظة المقدمات فممنوع وان بعد ملاحظتها فتشكيك مثل التشكيك
في الحسابيات وسائر القواطع النظرية فتامل قالوا اولا لا يحصل العلم بالمتواتر الا بعد العلم بانه خبر المحصوص عن جماعة لا داعي لهم الى الكذب
وكلما كان كذلك كان صادقا وهذا دليل فقد حصل العلم في المتواتر بالاستدلال فلا بداهة والجواب لا نسلم توقف العلم بالمتواتر على هذه المقدمات
وان وجود صورة الترتيب لا يوجب الاحتياج اليها فانها ممكنة في كل ضروري مثلا الاربعة زوج فانه يمكن فيه ان يقال انه منقسم بمتساويين
وكل منقسم بمتساويين زوج والكل اعظم من الجزء فيمكن ان الكل مشتمل على الجزء وما سواه وما هو كذلك اعظم وقالوا ثانيا لو كان العلم بالمتواتر ضروريا لعلم انه
ضروري بالضرورة من غير حاجة الى تجشم لان المراجعة الى الوجدان وكيفية الحصول كاف فيه وان كان ضروريا فلم يختلف فيه والتالي باطل والجواب
المعارضة بالقلب بان يقال لو كان نظريا لعلم نظريته بالضرورة بالمراجعة الى كيفية الحصول فلم يختلف فيه والحل ان الملازمة الاولى ممنوعة ان
بداهة البديهي يجوز ان يكون نظرية فان البداهة صفة خارجة عن الشيء فيجوز ان لا يعلم ثبوتها الا بالكسب والمراجعة الى كيفية الحصول غير كافية
فانها قد ينسى بتطاول الزمان وكثرة الصور ووجود صورة الترتيب بل كان هذا حاصل بالنظر فنسي او بالبداهة لا سيما في التصديقات فان
بعد البيان بالمقدمات يبقى العلم بالمطلوب ضرورة فيقع الشك في انه هل كان ههنا مقدمات نسيت او لم يكن بل حصل ضرورة وما اتى لتصورات
تحقيقا ناقش بعض المتاخرين وقد بينا ما هو الحق في حواشينا على الحاشية الزاهدية المتعلقة بشرح المواقف ولو سلم ان بداهة البديهي بديهي
فلا يستلزم كونه بديهة الوفاق لجواز انه الخفاء فان البديهي ربما يكون خفيا فيختلف فيه فلا نسلم الملازمة الثانية الم تر السوفسطائية كيف خالفوا
في القضايا الضرورية فتدبر ولا تزل فانه مزلة **مسئلة** للتواتر شروط ينتفي بانتفاء واحد منها فمن زعم نظريته اي نظرية العلم به شرط تقدم
العلم بها ولعلهم زعموا انها شروط يتوقف عليها اكتسابه كما يلوح من الدليل الاول لهم ومن قال بالبداهة لا يشترط تقدم العلم البتة بل
يقول ان حصول العلم به في نفس الامر يتوقف على تحققها فيها فمنها تعدد المخبرين تعددا يمتنع التواطؤ على الكذب لا عمدا ولا سهوا ولا نسيانا
عادة وفي تعيين هذا العدد خلاف لما ستذكر ان شاء الله تعالى ومنها الاستناد الى الحس بان احس المخبرون الاولون بمضمون الخبر
فلا تواتر في العقليات فلا يقبل جماعة المشائين من الفلاسفة ان لا حشر للاجساد وذلك لان العقلي لو كان بديهيا فيفيد العلم بنفسه
فلا دخل فيه للخبر والا يحتمل الخطاء بل ربما يتيقن به كما في خبر المشائين الحمقاء ومنها استواء جميع الطبقات ان كان هناك طبقات في مبلغ يفيد اليقين
فيجب ان يكون المخبرون الاولون جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب وكذا المخبرون عنهم كذلك ثم وثم ومنها كونهم عالمين مستيقنين لا ظانين
والشاكين بالمخبر عنه اذ لا علم الا عن علم ولقائل ان يقول ان افادة التواتر العلم بالعادة لا اللزوم عقلي فيجوز ان يكون اخبار الظانين
يقوي ظن السامع بحيث يبلغ اليقين فالاولى ان يحال الى الضرورة فانا نعلم ضرورة انه لو قال المخبرون نحن غير مستيقنين بالمخبر ويحتمل
عندنا ان لا يكون كذلك لا يحصل العلم قطعيا وانكاره مكابرة وقال الشيخ ابن الحاجب هذا الشرط مما لا يحتاج اليه لانه ان اريد علم الجميع من
المخبرين فباطل لجواز ان يكون بعضهم ظانا فانه اذا استيقن من المخبرين جماعة وكان بعضهم ظانا لا يفيد العلم قطعا وان اريد البعض اي علم البعض
منهم فهو لازم من القيود الثلثة السابقة عادة لانها لا يجتمع جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب الا والبعض عالم به قطعا فلا حاجة الى هذا الشرط اقول
اريد انا شقا ثالثا وهو الجمع الذي يحصل به عدد التواتر في كل طبقة ولزوم هذا من القيود الثلثة المذكورة ممنوع فان كون الجماعة عددا

لا يمكن تواطؤهم على الكذب في كل طبقة لا يلزم منه كونهم عالمين وهذا ظاهر جدا فانقلت الاستناد الى الحس مغن عنه فانهم اذا اخبروا وأخبروا بانهم حسوا به لزم علمهم قطعا قلت المراد بالاستناد الى الحس ان يكون الخبر في المحسوسات لا انهم اخبروا بانهم احسوا فلا اغناء نعم لا يحتاج حينئذ الى ما جعل شيئا من اخبارهم الى كان اشتراط الملزوم مغنيا عن اشتراط اللازم كما قال ابن الحاجب اعني اشتراط الاول وهو بلوغ المخبرين عددا يمتنع تواطؤهم على الكذب يغني عن اشتراط كونهم كذلك في كل طبقة والاستناد الى الحس لانه اذا بلغ عدد المخبرين حدا يمنع العقل الاتفاق على الكذب لا يكون ذلك الا في المحسوس فان العقلي لا يمتنع فيه الاتفاق على الكذب ويلزم استواء الوسط والطرفين والاجزاء الاتفاق لكن اعتبار اشتراط الملزوم عن اللازم ثابت فيلزم استغناء اشتراط الاخيرين او يقال ان اغناء اشتراط الاول عن الاخيرين باطل فيلزم بطلان اغناء اشتراط الملزوم عن اشتراط اللازم فيحتاج الى الاخير وما لكان الاول مستلزما اياه فعلى الاول ايراد على الجمهور مثل ايراد ابن الحاجب وعلى الثاني جواب عن ايراد ابن الحاجب قول لا يصح هذا الكلام كيفما كان بل المراد من الشرط الاول وجود المبلغ في الحد المذكور في طبقة ما من الطبقات واما وجود هذا المبلغ في جميع الطبقات فنفس الشرط الثالث ولا شك في عدم لزومه من الاول والمراد بمنع العقل التواطؤ على الكذب منعه بعد وجود سائر الشرائط يعني ان المراد منع اجتماع العدد من جهة الكثرة ولو كان تحصيل هذا المنع بعد تحقق شرائط اخرى حتى لا يحتاج الى منع التواطؤ الى عدد ما زيد منه وليس المراد امتناع التواطؤ في الحال حتى يرد عليه ان ذلك يتضمن لسائر الشرائط فهو ملزوم لها وح ظهر ان الاول ليس ملزوم الاخيرين كذا ينبغي ان يفهم هذا المقام ثم اختلف في اقل العدد المشروط في التواتر فقيل اربعة قياسا على شهود الزنا فانه امر عظيم وقد امرنا في الدرء بالشبهات ولا شك ان غير المتواتر مما فيه شبهة فعلم ان الاربعة مفيدة للقطع وقيل خلاف العدد خمسة قياسا على اللعان فانه خمس شهادات واذا قبل اخبار رجل خمسة مرة وافاد اليقين فاخبار خمسة رجال بالطريق الاولى وقطع القاضي الباقلاني بنفي الاربعة اذ لو افاد خبر الاربعة اليقين لم تحتج شهود الزنا الى التزكية لان العدالة غير معتبرة في التواتر وفيه تامل يرد عليه رد وانما مر ان التزكية في الشهادة امر تعبدي لا لتحصيل اليقين الا ترى ان سبعين الفا لو شهدوا بالزنا لوجب التزكية ايضا ولذا لو حصل اليقين لا عن شهود لم يجب الحد ولذا لم يحد رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه تلك المرأة وقال لو رجمت من غير شهود لرجمت هذه رواه البخاري فانقلت غاية ما لزم من دليل عدم افادة الاربعة في الزنا ولا يلزم منه عدم الافادة في صورة اخرى قال وذلك اي دليل القاضي بناء على ما قاله هو ووافقه ابو الحسين من المعتزلة ان كل عدد افاد علما بواقعة لشخص فمثله اي مثل هذا العدد يفيد العلم بغير تلك الواقعة لشخص آخر فلو كان الاربعة مفيد العلم في الواقعة لافاد في الزنا فلا يحتاج الى التزكية وفيه ما فيه فانه باطل بالضرورة كيف والافادة تختلف باختلاف المخبر عنه والمخبرين وغير ذلك وربما يأول بان كل عدد افاد علما بواقعة فمثلث هذا العدد في الاحوال العارضة لهم يفيد العلم بمثل تلك الواقعة في الامور العارضة لها وعلى هذا لا يكفي في دفع الايراد فانه لما كان مشاهدة الزنا بعيدا في العادة لكنه في الاكثر في مكان خال لم يفد الاربعة ويجوز ان يفيد في غيره مما يسهل المشاهدة فتدبر وتردد القاضي في الخمسة ولم يقطع بانتفائه ويرد عليه ان وجوب التزكية مشترك بين الاربعة والخمسة فاذا شهدوا بالزنا فيجب ان لا يفيد العلم ايضا بل يجب ان لا يحقق تواتر اصلا فان كل عدد لو شهدوا بالزنا وجب تزكيتهم الا ان يقول القاضي حال كونه فارقا بين الصورتين كل خمسة صادقة قد يفيد العلم بما اخبر فاذا لم يفد العلم في الزنا علم ان فيهم كذوبا اي من شانه ان يكذب لكن غير معلوم بالتعين لان فيهم كذوبا في الاخبار حتى يقال كذب واحد يستلزم كذب الكل لان كلامهم واحد فالتزكية لعلم صدق الباقي وهو النصاب فلم يلزم منه ان اخبار خمسة الصادقة غير مفيدة بل بقي الاحتمال كما كان بخلاف الاربعة

فان التزكية فيهم ليس لمنافاته اذا علم كذب واحد ولم يبق الباقي ايضا بانا لا يفيد التزكية والتزكية واجبة قطعا فليس الا ان الاربعة غير مفيدة للعلم قطعا فاتضح الفرق فتدبر فانه غاية ما يوجه به كلام القاضي لكن يبقى فيه شئ فانه قد مران كل عدد يفيد العلم في واقعة مفيد في جميع الوقائع فلو افاد الخمسة في واقعة لافاد في الزنا ايضا ومع لا يصح التزكية فاذا لم يفد لم يفد العلم ان فيهم كذوبا بل علم انه لا يفيد سلفي واقعة اصلا وكونه من شانه ان يكذب لا ينافي حصول العلم فان العدالة غير معتبرة في التواتر فافهم وقيل اقل العدد المعتبر سبعة قياسا على غسل الاناء من ولوغ الكلب سبع مرات قال النبي صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم اذا شرب الكلب في اناء احدكم فليغسله سبعا رواه البخاري وهذا الحديث منسوخ عندنا بحديث الاكتفاء بالثلث في غسل النجاسات كما بين في موضعه ووجه القياس ان للسبعة تاثيرا في التطهير ولتيقن العلم تطهير فتامل فان فيه ما فيه وقيل اقل العدد المشروط في التواتر عشرة لقوله تعالى تلك عشرة كاملة حيث وصف العشرة بالكمال فيكون مفيدا للعلم وقيل اقله اثنا عشر عدد النقباء بني اسرائيل حيث جعلهم موسى على نبينا وعليه الصلوة والسلام امناء او سلم ليعرفوا من اخبار الجبابرة ولو لا خبرهم مفيد للعلم لما بعثهم لذلك وقيل اقله عشرون قال الله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين حيث فرض عليهم الجهاد لما كان خبرهم من مجئ الرسول وايجابه الايمان مفيدا للعلم حتى وجب قتالهم بالمخالفة عنهم وقيل اقله اربعون قال عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام خير السرايا اربعون وليس الخيرية الا ان خبرهم مفيد للعلم حتى وجب القتال بمجرد اخبارهم وقيل اقله خمسون قياسا على القسامة فان فيها اخبار خمسين رجلا انهم ما قتلوا وما عرفوا قاتلا فتخصيص الخمسين انما هو لكون خبرهم مفيدا للعلم دون الاقل منهم وقيل اقله سبعون لاختيار موسى على نبينا وعليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام سبعين رجلا لميقاته حتى يسمعوا كلام الله تعالى ويخبروا من وراءهم فلو لا خبرهم مفيدا للعلم لاختار اكثر ولو كان خبر الاقل مفيدا لاكتفى بهم وقيل اقله ازيد من ثلثمائة عدد اهل بدر رضوان الله تعالى عليهم ووجه الاستدلال كما مر في عشرين صابرين وقيل الاقل ما لا يحصيهم عدد لكثرتهم اذا الكثرة مانعة من التواطؤ على الكذب وهذه المذاهب كلها باطلة لا يستحق ان يلتفت اليها بشبهاتهم واهية لا حاجة الى التصريح بيانها والمختار عدم تعيين العدد للقطع بالعلم باخبار الجماعة من غير علم لعدد مخصوص لا متقدما عليه ولا متاخرا عنه ولو كان العدد المعين شرطا لوجب العلم بالعدد والمشروط متقدما عند من يقول بسبقية العلم به او متاخرا عند من يقول ببداهته رعاية على تقدير البداهة لا يجب العلم بالشروط وانما يجب التحقق في نفس الامر لا غير فالاولى ان يقال المقصود لو كان العدد معتبرا في المتواتر لكان شرط العلم في وقت ولم يعلم العدد لا متقدما ولا متاخرا فافهم وايضا لا سبيل الى علم اى العلم بالعدد المخصوص عادة لان الاعتقاد يتقوى بتدريج خفي كالعقل يتقوى للصبيان بتدريج خفي فانه اذا اخبر واحد حصل الظن ثم بانضمام آخر قوي ذلك الظن وهكذا الى ان يحصل اليقين والقوة البشرية عاجزة عن ضبط ذلك التقوى فيتعسر التحديد واما حصول العلم بالاخبار بغتة فنادر لا اليقين به قيل في حواشي ميرزا جان لعل العدد المخصوص شرط في الواقع للمتواتر عند القائلين بالتعيين ولا يلزم منه العلم بذلك العدد قيل ولا اقول في الجواب ان الكلام ههنا في التعيين والتحديد للعدد المشروط وهو فرع العلم به اى بذلك العدد فاذا سلم ان العدد غير معلوم فقد تم المطلوب ولو ادعى انه معلوم لكن لا يلزم كون العلم به عند حصول العلم بالخبر المتواتر قلنا هذا لا يصح فانا نقطع بعدم المعرفة بالعدد اصلا والقوة البشرية عاجزة عن المعرفة فان قال انه هب ان القوة البشرية عاجزة لكن يجوز التعريف باخبار صاحب الشرع كما قالوا قلت هذا من هوساتهم ولم يحده صاحب الشرع اصلا ولو سلم عدم لزوم العلم بالعدد المشروط فلا يصح التحديد فان العدد يقبل بالقوة اطلاع المخبرين كذا قيل الملاك فان اخبار العدد الاقل منهم عن اخبار الملاك يفيد العلم والدقائيل جمع دخلل بمعنى المداخل وفطنة السامعين فانه اذا كان لهم فطنة يحصل العلم باخبار الاقلين

وتقرب الوقائع عقلا فانه اذا كان الواقعة قريبا من العقل يتسارع الى التصديق فكل اقل يمكن من الاقل فلا يتيسر التحديد وان كان في نفس الامر محدودا والكيف والاعداد متناهية في القلة الى الاثنين فان افاده في واقعة فهو الاقل والا فان افاد ثلثة فهو الاقل وهكذا وانما الكلام في معرفة الحد وهو لا يتصور فتامل حق التامل فتعرف ان هذا جواب بتغيير الدليل فلا يتجه عليه ان مقصود صاحب الحواشي التكلم على الدليل المشهور لا الكلام في اصل المدعى حتى يتوجه اليه اثباته بهذا النحو فافهم ثم قد شرط قوم ومنهم الامام فخر الاسلام رحمه الله تعالى العدالة والاسلام كيلا يرد اخبار النصارى بقتل المسيح عيسى ابن مريم على نبينا وآله وعليه السلام فانهم اخبروا به فان لم يشترط الاسلام وجب افادة اخبارهم هذا العلم وهو باطل اصلا والجواب منع الاستواء في طبقات المخبرين بل انما قتل عدة من الرجال الغير العارفين بعيسى رجلا قد القى عليه شبه عيسى كما قال الله تعالى وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم ثم القوا جسد ذلك المقتول على الصليب ثم اخبروا بعد ذلك انهم قتلوا عيسى وصلبوه وشكوا فيه ايضا حتى قال بعضهم لبعض ان قتلنا صاحبنا فاين ذلك الرجل وان قتلنا ذلك الرجل فاين عيسى فلا تواتر ههنا فلا ايراد ثم ايد عدم اشتراط الاسلام والعدالة بقوله ولو اخبر اهل قسطنطينية بضم القاف والطائين المهملتين بينهما نون ساكنة والاول منهما مضموم والثاني مكسور وبعدها ياء ساكنة ثم النون المكسورة ثم ياء مشددة بلدة بالروم دار سلطنة وكان سكانها كفارا لم يفتح على وجه اتم وسيفتحها الامام محمد المهدي الموعود وكان اغزى معاوية وبعث سرية فيهم ابو ايوب الانصاري ومات هو رضي الله عنه في الطريق كذا في جامع الاصول بقتل ملكهم حصل العلم بلا ريب فعلم ان العدالة غير مشروطة وكذا الاسلام نعم ذلك اي العدالة والاسلام دخيل في تقليل العدد الموجب للعلم ومولد لعدم التواطؤ على الكذب واما الشرطية فكلا ومن ههنا اي من اجل ان التواتر مفيد للعلم وان كان المخبرون غير عدول قالوا ان التواتر ليس من مباحث علم الاسناد بل التواتر كالمشافهة في افادة العلم ومن ثم كان ثلاثيات البخاري سماعيات لنا لان صحيحه متواتر منه فكان سمعنا من البخاري فلم يبق الا واسطة وحده وهي نفسه فتدبر واعلم ان عبارة الامام فخر الاسلام رحمه الله تعالى هكذا الخبر المتواتر كالمعاين المسموع منه عليه السلام وذلك لان يرويه قوم لا يحصى عددهم ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين اماكنهم ويدوم هذا الحد فيكون آخره كاوله واوله كآخره واوسطه وذلك مثل نقل القران والصلوة الخمس وعدد الركعات ومقادير الزكوة وما اشبه ذلك انتهى وتوهم ذلك اشتراط عدم احصاء الرواة وعدالتهم وتباين اماكنهم ووجه كلامه بانه لم يأخذ هذه الشروط الا ايذانا بان التواتر المتحقق فيما ذكر من هذا القبيل دفعا للشغب فانه لم ينكره احد ممن يعتد به لاعتداد واما الاستدلال بورود اخبار النصارى كما ذكره المص فليس له عين ولا اثر في كلامه الشريف كيف وقد قال هو بنفسه ان اخبارهم مرجعها الى الآحاد وليس اوله كآخره فافهم واشترط الشيعة خذلهم الله تعالى في التواتر المعصوم فيهم اي الرواة وهذا بهت فانه اذا كان روى المعصوم فروايته وحده يفيد اليقين ولا حاجة الى المتواتر والعاقل منهم لما تفطن ان هذا الشرط مكابرة بوقوع العلم بدونه اختار سبيل التكذيب والجحود وقال هذا النقل تهمة عليهم كيف لا وانهم لا يقبلون خبر الواحد فيجب ان يكون الاخبار المنقولة من الامام الثاني عشر او الحادي عشر كلها متواترة عندهم والعصمة قد انحصرت في اربعة عشر على زعمهم فلو كان التواتر مشروطا باخبار المعصوم لما كان هذه الاخبار عندهم حجة وانت لا يذهب عليك ان ناقل هذا المذهب ثقات لا يتاتى انكاره وهذا العبد غفر الله له راى في بعض كتبهم وسمع عن بعض ممن يتبعوا انهم انكروا بعض القرآن لعدم رواية المعصوم كما قالوا في قوله تعالى فانزل الله سكينته عليه ان الصحيح فانزل الله سكينته على رسوله فالاول مع كونه متواترا لم يقبلوه لعدم رواية المعصوم على زعمهم والثاني نسبوا الى الامام زين العابدين على ابن الحسين عليه وعلى آله الكرام الرضوان وقبلوه مع كونه من الآحاد ونقل في مجمع عن بعض ثقاتهم

الذين عندهم ثقات انه ذهب من القرآن كثير العياذ بالله لا يعلمها الا المعصوم وسيبينها الامام محمد المهدي الموعود مع انه قد تواتر ان القرآن هو هذا وما
ذكره العاملي فمع كونه لا يفيد الا عدم اشتراط التواتر عند عدم وجود معصومهم ويجوز ان يكون الشارطون شرطوا عند وجوده ومع كونه مبنيا على عدم
قبول الآحاد مع ان البعض منهم قبلوا الآحاد ولعل قبولهم اياه لهذا الاشتراط ليس لعدة تمام الاعتراض عليهم فيوجب فساد مذهبهم لا عدم صحة النقل
عنهم واشترط اليهود اهل الذلة والمسكنة في التواتر لامكان تواطؤ من عداهم من اهل العزة على الكذب لعدم خوفهم وذلك ان تقلب عليهم ان
خوفهم لم يورث احتمال التواطؤ مراعاة لاهل العزة بخلافهم فانهم لا يطلبون مراعاة احد لعدم الخوف واشترط قوم ان لا يحويهم بلد لان اهل بلد
واحد منهم يمكن اجتماعهم على الكذب لغرض ما واشترط قوم اختلاف النسب والدين والوطن لذلك والكل من المذاهب باطل للعلم بالعلم اي لليقين لوجود
العلم عند اخبار الجماعة بدون ذلك اي بدون كل واحد من الشروط الثلثة المذكورة ومنها اي من التواتر ما هو عددي مسئلة لكثرة الآحاد المتفقة في معنى ولو
التزاما الكمي ولو كان المعنى التزاميا يوجب العلم بالقدر المشترك بين تلك الآحاد ولا يحتاج في ذلك الى الدليل لان هذا العلم ضروري لعلم تحققه
عند الرجوع الى الوجدان ولو وجد منكر لا يلتفت اليه ويكذب ببداهة العقل وهو التواتر المعنوي في الاصطلاح وذلك كوقائع حاتم في عطاياه
ووقائع امير المؤمنين علي في حروبه ووقائع امير المؤمنين عمر في عدله وجلادته في الدين ووقائع ابي حنيفة في زهده الى غير ذلك من اخبار الصحابة والتابعين
وغيرهم وككرامات قطب الاقطاب محيي الملة والدين عبد القادر الجيلاني قدس سره العزيز فيعلم السخاوة والشجاعة والعدل والزهد والولاية والكرامة
وغيرها مع ان شيئا من تلك الجزئيات لم يثبت بخصوصه وبعض الاشياء قليلا من كرامات قطب الاقطاب فانها وجدت متواترة اللفظ ايضا اقول ههنا اشكال
وهو قد علم مقدمة هي ان الكل اذا كان كل احد من افراده جائز العدم افرادا ومعا كان هذا الكل ايضا جائز الانتفاء والا يكن جائز العدم لزم
وجود المثل الافلاطونية وهي الماهيات الموجودة من غير الشخصية وجه الملازمة انه اذا جاز وجود الكل مع انتفاء جميع الافراد بدلا ومعا
فقد جاز وجود الكل من غير تشخص وهو المثل واذا تمهد هذا فنقول ههنا كذلك اي في متواتر المعنى يجوز انتفاء كل خبر افرادا ومعا اما انتفاء المفرد
فلما فرض لانه قد فرض ان كلا منها احاد جائز العدم والكذب لعدم اليقين واما انتفاءها معا فلانه لا علاقة بينها بحيث يلزم من انتفاء واحد
منها وجود الآخر لان هذا انما يكون في المتناقضين ولا تنافي ههنا ثم هذا يجري في المتواتر لفظا ايضا لانه لا علاقة بين الاخبارات يوجب
انتفاء واحد تحقق الآخر وذلك ان تمنع اختصاص هذه العلاقة بالمتناقضين الا ترى انه يجوز لزوم شيء ووجوبه مع تفارق جميع افراده و
امكانها كما بين في العلوم العقلية وغاية ما يقال في الجواب انه اي القدر المشترك بين الاخبار المنقولة معلوم لا لان احدها صادق قطعا حتى يرد
ما قلت بل انما هو معلوم بالعادة فان العادة الالهية قد جرت باحداث العلم عند وجود هذه الاخبارات وذلك كما في التجربيات فان العادة الالهية جرت
باحداث العلم بعد التجربة والتكرار والسر فيه ان اجتماع الظنون الحاصلة باخبارات كثيرة يعد الذهن عادة لقبول الذهن العلم واليقين الواقعي
والاخبارات على هذا الوجه انما لا يكون عادة الا فيما كان القدر المشترك حقا مطابقا للواقع فتفكر فان انكار ذلك مكابرة فائدة المتواتر
من الاخبار النبوية بعد ... لعلهم شرطوا عدم الاحصاء واختلاف الدين وقال ابن الصلاح من المحدثين لا يوجد الا ان يدعي في حديث من كذب
علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار لان رواته ازيد من مائة صحابي وفيهم العشرة المبشرة بالجنة رضوان الله تعالى عليهم وقد يقال مراده
المتواتر لفظا اي لم يوجد المتواتر اللفظي الا في ذلك الحديث والا فحديث المسح على الخفين متواتر رواه سبعون صحابيا قاله الحسن البصري وقد عد
الهداية وفي فتح القدير وقال الامام الهمام ابو حنيفة رضوان الله تعالى عنه ما قلت بالمسح على الخف الا انه جاء مثل ضوء النهار واخاف
الكفر على من انكره وقال الامام احمد بن حنبل ليس في قلبي في المسح على الخف شيء ثم في هذا التأويل ايضا شيء فانه قد تواتر قوله عليه وعلى آله وصحبه وسلم

ويل للاعقاب من النار رواه اثنا عشر صحابيا سقطوا عدا التمم الكثير منهم من اصحاب بيعة الرضوان رضي الله تعالى عنهم وقد تقدم لو اتر لا نورث ما تركناه صدقة ولعل تاويل قولنا انه مبالغة في القلة وقيل حديث انزل القران على سبعة احرف متواتر رواه عشرون من الاصحاب مع كونهم عددا لا قطعا وفي تفسير سبعة احرف اختلاف مذكور في موضعه وقال ابن الجوزي في ثبوت احاديث النظر الى الله تعالى في الاخرة وحديث غسل الرجلين في الوضوء رواه اربعة عشر كما بين في فتح القدير وغيره وحديث عذاب القبر رواية كثيرة في الغاية وحديث المسح على الخفين ولم يرد الحصر فيه فان اعداد الركعات وذهاب رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم الى بدر واحد وسائر الغزوات والاذان والاقامة والجماعة وفضائل الخلفاء الراشدين وفضل اصحاب البدر لعموم متواترة من غير ريبة وحكي النشار الله تعالى حديث لن يجتمع امتي على الضلال معناه متواتر وكذا احاديث الحوض والمغفرة والشفاعة وغيرها فافهم والله اعلم بالصواب

فصل في اخبار الاحاد **مسئلة** الاكثر من اهل الاصول ومنهم الائمة الثلاثة على ان خبر الواحد ان لم يكن هذا الواحد المخبر معصوما نبيا لا يفيد العلم مطلقا سواء احتف بالقرائن او لا وقيل يفيد خبر الواحد الغير المعصوم بالقرينة زائدة كانت او لازمة وتقييد ابن الحاجب بالزائدة مما لا وجه له فانه لو كان مقصوده ان القرينة اللازمة لا يحصل معها العلم الا النادر ولا بد لعمومه وان اراد النزاع فيه واما اللازمة فلا نزاع فيها وهذا ايضا كما ترى اللهم الا ان يقال التقييد بها لاخراج خبر المعصوم وقيل خبر الواحد العدل يفيد العلم مطلقا محفوفا بالقرائن او لا وعن الامام احمد هذا الحكم مطرد فيكون كلما اخبر العدل حصل العلم وهذا بعيد عن مثله فانه مكابرة ظاهرة قال الامام فخر الاسلام واما دعوى علم اليقين فباطل بلا شبهة لان العيان يرده من قبل انا قد بينا ان المشهور لا يوجب علم اليقين فهذا اولى وهذا لان خبر الواحد محتمل لا محالة ولا يقين مع الاحتمال ومن انكر هذا فقد اسفه نفسه واضل عقله وقيل لا يطرد هذا الحكم بل قد يفيد في بعض الصور كرامة من الله تعالى وهو فاسد ايضا لانه تحكم صريح لنا كما اقول لا يفيد الخبر المحفوف بالقرائن والا فنقول ان دلت القرينة على تحقق مضمون الخبر قطعا كالعلم بخجل الخجل ووجل الوجل الحاصلين من مشاهدة الحمرة والصفرة فالعلم بها اي بالقرينة دون الخبر وان دلت القرينة عليه ظنا والخبر على تحقق مضمونه نفسه ايضا يدل ظنا فلم يتميز الحاصل احدهما بالقرينة والآخر بالخبر لا يلزم العلم ضرورة وانما لم يتعرض للخبر الغير المحفوف لكون المدعى فيه جليا غنيا عن البيان وفيه ما فيه اشارة الى انه يمكن ان يقال العلم بالقرائن بشرط الخبر فيحصل العلم بالمجموع وفيه ما فيه كذا في الحاشية ووجه الضعف فيه ان هذا انما يرد لو كان غرض المستدل ان كل واحد منهما لا يفيد العلم فان علم منها لكن المستدل انما استدل بعدم حصول العلم اصلا لعدم حصول العلم من الظنين ثبتة فافهم ثم لك ان تقول على اصل الاستدلال انه لعل القرينة انما يفيد صدق المخبر واستحالة كذبه في هذه الحال كما انه يدل القرينة على صدق النبي المعصوم دائما لا انها تدل على تحقق مضمون الخبر حتى يكون هي بنفسه كافية من غير حاجة الى الخبر فاذا دل القرينة على صدق المخبر وقد اخبر هو نفسه حصل العلم بسماع هذا الخبر قطعا فالقات فلا بد من اختيار احد الشقين قلت اخترت ان القرينة لا تدل على تحقق مضمون الخبر قطعا لكن لا يلزم ان يدل ظنا بل لا يدل عليه وانما يدل قطعا على صدق المخبر فافهم وقد يقال ان افادة الظنين للقطع انما هو على تقدير ان يكون الافادة على طريق الكسب اما اذا كان على وجه الضرورة فلا بل يجوز ان يحصل باحدهما ظن ثم يتقوى هذا الظن بظن آخر حتى يعد الذهن لقبول اليقين كما يكون في المتواتر بعينه فتامل ثم انه لا يرتاب المنصف ان وجود قرينة دالة على صدق الخبر قطعا مما يجب الضرورة الغير المكذوبة وكذا ليس الافادة ههنا ضرورة اصلا بل لو كان ضرورة لكان في خفاء البتة ومن الاوليات انه لا يزول الخفاء بحيث يصل الى الجزم من الظنين وذلك ظاهر لمن له ادنى انصاف وان لم ينفع للمجادل فتامل واستدل في المشهور لو افاد خبر الواحد العلم لادى الى التناقض اذا اخبر عدلان بمتناقضين

اذ لو افاد لاطرد فانه تخصيص البعض دون البعض تحكم ولو اطرد لافاد خبران المتناقضان العلم ايضا فيلزم تحقق مضمونهما وهو التناقض وحينئذ اندفع ما في الحاشية انه لا يتمشى على غير الطاردين فان لعل اخبار العدلين الخبرين المتناقضين وان جاز عقلا لكن يكون مستحيلا عادة
قال وذلك اي اخبار العدلين بمتناقضين جائز بل واقع كما لا يخفى على المستقرئ في الصحاح والسنن والمسانيد وقد يقال لو تم هذا لدل على عدم افادة خبر الواحد الظن والالزم في هذه الحال الظن بمتناقضين وهو ايضا باطل والحق ان العلم لعله مشروط بعدم وجود المعارض وههنا قد وجد المعارضة بين الخبرين وذلك ان القول في الجواب ان العلم الجزم بالشئ الواقعي فلو افاد خبر الواحد العلم لما جمع وقوع الخبر الا حيث المحكي عنه واقع واذا العلم به مطرد والالزم التحكم لم يصح وقوع اخبار اصلا الا عند تحقق المحكي عنه في الواقع فاذا وجد الاخبار بالمتناقضين يلزم تحققهما في الواقع وهذا بخلاف الظن اذ لا يجب فيه تحقق المحكي عنه في الواقع بل ربما يكون كاذبا وهو الخبر انما افاد الظن فاذا جاء خبر آخر يرتفع هذا الظن واما في العلم فانه صح ارتفاع الجزم كما في الظن لكن ارتفاع ما في الواقع غير صحيح باخبار احد اذ الاخبار لا يغير الواقع فيلزم التناقض وهذا ظاهر جدا فليكن هذا على حفظ منك وايضا لو افاد خبر الواحد العلم يوجب تخطئة المخالف للخبر بالاجتهاد لانه ح اجتهاد على خلاف القاطع فيكون خطاء وهو خلاف الاجماع فانه لم يخطئ احد المفتي بخلاف الخبر الواحد بالاجتهاد حتى لو انه قضى القاضي على خلاف اخبار الاحاد برائه لا ينقض قضاءه اصلا وقد يقال ان التخطئة انما يلزم لو كان العلم باخبار الواحد ضروريا وليس كذلك بل القائل بالعلم يقول بالنظرية فلا خطاء في المخالفة وجوابه ان خلاف القطع وان كان القطع فيه بالنظر خلاف الواقع قطعا وهو الخطاء فحين افادة القطع يلزمه كونه خطاء خلاف الواقع وان الحكم به حكم بما علم قطعا انه خلاف حكم الله فيفسخ لان ماذا بعد الحق الا الضلال مع انه لا يفسخ اجماعا واجيب عن الاول بان المحفوف بالقرائن يستحيل وقوعه عادة في المتناقضين فلا يلزم التناقض الا على تقدير مستحيل عادة فلا استحالة واما غير المحفوف فنحن معكم في عدم الافادة وتحققه في المتناقضين واجيب عن الثاني بانه انما يلزم التخطئة لو وقع الخبر المحفوف في الشرعيات ولم يقع في الشرعيات ولو وقع فرضا نقدر الخطأ بالمخالف وفسخنا القضاء نعم يتم الدليل في غير المحفوف ونحن معكم فيه فانهم القائلون بقطعية المحفوف قالوا واخبر ملك بموت ولده واذ قد كان في النزع مع صراخ وانتهاك حرم ونحوه بالقطع بالصحة فاذن افاد المحفوف اليقين قلنا العلم الحاصل ثمه بالقرائن المذكورة لا بالخبر ولو فرضنا ارتفاع الخبر من البين بقي العلم على ما كان واجيب بانه لولا الخبر لجوزنا موت شخص آخر فان القرائن المذكورة انما دلت على موت احد من اقارب الملك واجبة واما خصوص الولد فبانضمام الاخبار كذا في المختصر

اقول لو لم يرتفع هذا الجواز جواز موت شخص آخر بالقرائن فارتفاعه بالخبر والحال انه هو يحتمل الصدق والكذب محل نظر بل لا يرتفع بالخبر اصلا فانه من البين انه لا يرتفع احتمال النقيض بما يحتمل الكذب البتة وقد يقال انه لو علم اشراف الولد بخصوصه على الموت لعروض غروة وغيرها ثم وجد هذه الاحوال من الصراخ وتهتك الحرم فالعلم بالقرائن ولا دخل فيه للخبر اصلا كما في حمرة الخجل واما لو علم اشراف احد من الاقارب ثم وجد هذه الاحوال فلا تفيد هذه القرائن الا موت احد من الاقارب والخبر بتعيين موت الولد ولا يذهب عليك انه اذا لم يفد القرائن موت الولد بخصوصه فالاخبار الذي يحتمل الكذب لا يعين موت الولد فافهم والقول الفصل ان القرائن ان كانت قرائن ثبوت مضمون الخبر كما في المثال المضروب فان كانت قاطعة فيحصل العلم بها ويلغو الخبر وان كانت غير قاطعة فمعها يبقى احتمال عدم ثبوت مضمون الخبر والاخبار ايضا يحتمل عدم ثبوت مضمونه فلا يرتفع هذا الاحتمال من البين فلا قطع وان كانت القرائن قرائن صدق المخبر فان كانت دالة عليه قطعا فاذا اخبر مع وجود تلك القرائن حصل القطع لصدق الخبر ويتحقق مضمونه قطعا لكن الكلام في تحقق هذا القرائن في غير المعصوم من النبي واهل الاجماع فانه لم يدل

وليس على تحققها في مادة من المواد فلا بد من اثبات تحققها ودونه خرط القتاد وهكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام ثم انه ربما يجاب عن دليلهم بان غاية ما لزم منه ثبوت الجزم واما كونه علما فلا لجواز عدم مطابقة الخبر وكون الجزم جهلا مركبا الا ترى انه لو اخبر الملك بعد هذا الخبر بانه لم يمت وانما اشتبه الحال يزال الجزم بالموت كذا في الحاشية فتامل فيه الطاردون القطع قالوا يجب العمل اي بالخبر الواحد العدل اجماعا ولو لم يكن مفيدا للعلم لما وجب العمل به بل حرم كيف وقد قال تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وهو نهي عن اتباع ما ليس بعلم وقال تعالى ان يتبعون الا الظن وهو ذم على اتباع الظن فيحرم قلنا اولا ليس المتبع في العمل بخبر الواحد الظن الحاصل به حتى يكون منهيا عنه بل المتبع هناك الاجماع الدال على العمل به وهو قاطع فلا يلزم العمل بالظن المحض كذا في المختصر وتبعه بعض شراح اصول الامام فخر الاسلام قدس سره اقول الظاهر انه اجماع على العمل به اي الخبر فيكون العمل بالظن لانه عمل بالاجماع حتى يكون العمل بالقاطع بدليل العمل به في حيوته عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام ولا اجماع هناك فالاجماع دليل على العمل بالخبر فلو لم يكن مفيدا للعلم لزم الاجماع على خلاف النص القاطع وقلنا ثانيا تحريم العمل بالظن المدلول عليه بالكريمتين مخصوص باصول الدين فان الظن واجب الاعتبار في العمليات بالدلائل القاطعة الا ترى انه يجب العمل بظاهر الكتاب مع كونه مظنونا وقلنا ثالثا الحكما اقول لو تم ما ذكرتم لدل على بطلان الرأي ايضا وليعلم لان الرأي مظنون فيحرم اتباعه للكريمتين او يقول الرأي واجب العمل اجماعا فلو لم يفد العلم فلزم اتباع الظن وهو منهي بالكريمتين وقلنا رابعا لا نسلم تحريم العمل بالظن والكريمتان لا تدلان عليه اصلا اما الاولى فلانه خطاب للرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ولا يلزم منه حرمة اتباع له مع كونه قادرا على تحصيل اليقين بالانتظار الى الوحي الحرمة لنا مع عدم قدرتنا وايضا يحتمل ان يراد بالعلم مطلق التصديق الشامل للظن فان اطلاق العلم عليه شائع وايضا يجوز ان يراد بما ليس بعلم ما يكون خلافه معلوما وكذا الجواب لو استدل بقوله تعالى خطابا لنوح عليه الصلوة والسلام وعلى نبينا وعلى آله واصحابه الكرام فلا تسألن ما ليس لك به علم واما الثانية فلان الذم فيها ليس لاتباع الظن بل لانحصارهم في اتباع الظن وعدم اتباعهم الا الظن ولا شك انه مذموم لان فيه ترك ما هو معلوم قطعا فافهم قد شرع ابن الصلاح وطائفة من الملقبين باهل الحديث زعموا ان رواية الشيخين محمد بن اسمعيل البخاري ومسلم ابن الحجاج صاحبي الصحيحين يفيد العلم النظري للاجماع على ان للصحيحين مزية على غيرهما وتلقت الامة بقبولهما والاجماع قطعي وهذا بهت فان من راجع الى وجدانه يعلم بالضرورة ان مجرد روايتهما لا يوجب اليقين البتة وقد روي فيهما اخبار متناقضة فلو افاد روايتهما علما لزم تحقق النقيضين في الواقع وهذا اي ما ذهب اليه ابن الصلاح واتباعه بخلاف ما قاله الجمهور من الفقهاء والمحدثين لان انعقاد الاجماع على المزية على غيرهما من مرويات ثقات آخرين ممنوع والاجماع على مزيتهما في انفسهما لا يفيد ولان جلالة شانهما وتلقي الامة بكتابيهما لو سلم لا يستلزم ذلك القطع العلم فان القدر المسلم المتلقى بين الامة ليس الا ان رجال مروياتهما جامعة للشروط التي اشترطها الجمهور لقبول رواتهم وهذا لا يفيد الا الظن واما ان مروياتهما ثابتة عن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم فلا اجماع عليه اصلا كيف والاجماع على صحة جميع ما في كتابيهما لا ان رواتهما منهم قدريون وغيرهم من اهل البدع وقبول رواية اهل البدع مختلف فيه فاين الاجماع على صحة مرويات القدرية غاية ما يلزم ان احاديثهما اصح الصحيح يعني انها مشتملة على الشروط المعتبرة عند الجمهور على الكمال وهذا لا يفيد الا الظن القوي هذا هو الحق المتبع ونعم ما قال الشيخ ابن الهمام ان قولهم بتقديم مروياتهما على مرويات الائمة الآخرين قول لا يعتد به ولا يقتدى به بل هو من تحكماتهم الصرفة كيف لا وان الاصحية من تلقاء عدالة الرواة وقوة ضبطهم واذا كان رواة غيرهما عادلين ضابطين فهما وغيرهما على السواء ولا سبيل للحكم بمزيتهما على غيرهما الا تحكما والتحكم لا يلتفت اليه فافهم

مسئلة بعض ما نسب الى الرسول صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم كذب عليه لقوله صلى الله عليه وسلم سيكذب علي عزى الى جامع الاصول وتوجيه الاستدلال ان نسبة هذا الحديث اما صحيحة فيكون صادقا قطعا فلا بد من تحقق مصداقه الذي هو الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم قطعا واما ليست صحيحة فهي كذب على رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وازواجه وبارك وسلم فثبت المدعى على التقديرين وعلى هذا لا يرد ان الحديث انما يفيد ظنا فلا يصح الاستدلال ولو سلم فلا يصح لاثبات القطع والمقصود هذا وبقي فيه نوع مناقشة فانه يختار الشق الاول ويقال لا يدل الا على وقوع الكذب في المستقبل ولا يلزم منه وقوعه الى هذه الغاية اللهم الا ان يستدل بان السين للاستقبال القريب ولان منها ما يعارض العقل والقبيل التاويل وما يخالف العقل كاذب فيستحيل صدوره عن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم وقد يمثل لما يخالف العقل برواية لا يبقى على ظهر الارض بعد مائة سنة نفس منفوسة رواه الشيخان وغيرهما فانه قد بقي الانفس الكثيرة قال في الحاشية هذا غير مرضي فانه يقبل التاويل بان المراد الموجودون الآن لا يتجاوزون المائة بل لا تاويل على هذا فان المشتق لما اتصف بالمبدء في الحال فالمنفوسة هي المنفوسة في الحال وقد يقرر الكلام بان ابا العباس الخضر عليه السلام بقي وكان نفسا منفوسة زمان التكلم ولا يذهب عليك ان التخصيص في العام غير عزيز فليس مما لا يقبل التاويل وربما يناقش بالتزام موت الخضر بل اتخذه البعض مذهبا لهذا الحديث ونقل عن البخاري رحمه الله تعالى لما وقع في حديث طويل حادث في خروج الدجال فيخرج اليه رجل مومن فيقول انت الكذاب الذي حدثنا به رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم نعم هو لا محمول على غير الخضر واما الجمهور فعلى ان الخضر وهو هذا الرجل المومن وهو الحق فان اولياء الله قاطبة اتفقوا على انه حي وقد لاقاه الاكثر مثل قطب الاقطاب الشيخ محي الدين عبد القادر الجيلاني الذي قدمه على رقاب كل ولي الله ومثل الشيخ الاكبر خاتم الولاية المحمدية الشيخ محي الدين محمد ابن العربي وغيرهما قدس الله اسرارهم وسببه اي سبب الكذب على رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وبارك وسلم نسيان الراوي فيحفظ مكان حديث حديثا آخر او غلط فيظن غير الحديث حديثا وذلك قد يكون لغلبة الصلاح والزهد والتشغل بالعبادة بحيث لم يتفرغ لنقد الحديث وذلك كما حكى عن ثابت ابن موسى الزاهد دخل على شريك القاضي والمستملي بين يديه وشريك يقول حدثنا الاعمش عن ابي سفيان عن جابر قال قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ولم يذكر متن الحديث ونظر الى ثابت ابن موسى فقال من كثر صلوته بالليل حسن وجهه بالنهار واراد به مدح ثابت فظن ثابت انه روى الحديث بالاسناد المذكور فكان ثابت يرويه عن شريك ومن الغلط والنسيان روايات ابن لهيعة وكان قد احترق كتبه بمصر فذهب حديثه فكان يحدث عن حفظه فيروي المناكير فصار ممن لا يحتج به وقال الامام احمد بن حنبل سماع ابن المبارك واقرانه الذين سمعوا منه قبل وفاته بعشرين سنة صحيح لاحتراق الكتب بعده او اتباع الهوى فيضع الاحاديث ويكذب على رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وبارك وسلم قال ابن عدي لما اخذ عبد الكريم الوضاع ليضرب عنقه قال لقد وضعت فيكم اربعة الآف حديث احرم فيها واحلل كذا في شرح النخبة كذا في الحاشية ومن اتباع الهوى وضع الرجال الاحاديث للتقرب الى الملوك مثل غياث بن ابراهيم دخل على مهدي ابن منصور وكان يعجبه اللعب بالحمام فروى وقال لا سبق الا في خف او حافر او جناح فامر له بعشرة الف درهم فلما قام ليخرج قال المهدي اشهد ان قفاك قفا كذاب على رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ما قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم جناح ولكن هذا اراد ليتقرب الينا يا غلام اذبح الحمام فقيل ما ذنب الحمام قال من اجلهن كذب على رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم وفي نخبة الفكر وهي عن بعض الكرامية والمتصوفة وهم الذين اظهروا الصوفية

٢٠ بالتكلف وهم ليسوا من الصوفية في شيء بل هم يتشبهون لهم قلوبهم قلوب الملاحدة اباحة الوضع في الترغيب والترهيب ليرغب الرجال

في الحسنات ويعملون بها ويتورعون عن السيئات ليجتنبوا عنها واما الصوفية حقا فهم خيار الامة بُرآء عن مثل هذا التصنع كيف وهم لا يجوزون الافتراء على احد وان كان الموضع موضع ترخص وجل سعيهم الاخذ بالعزائم وهم في الاكثر يستعملون نصح انفسهم ولا ينصحون غيرهم نصائح حق الا بعد تهذيبهم انفسهم فكيف يجترؤن على اهلاك انفسهم بالكذب على سيد البشر صلوة الله عليه وعلى آله واصحابه لنصيحة باطلة قبيحة وذلك الوضع كما وقع عن ابي عصمة نوح ابن مريم انه وضع احاديث في فضائل سورة سورة بعنوان ان قرء سورة كذا فله كذا وروي عن عكرمة عن ابن عباس وتارة يروي عن ابي ابن كعب وهي الاحاديث التي نقلت في تفسير البيضاوي عند ختم كل سورة فلما سئل من اين هذه الاحاديث قال لما رأيت اشتغال ابناء بفقه ابي حنيفة ومغازي محمد بن اسحق واعرضوا عن حفظ القرآن وضعت هذه الاحاديث حسبة لله تعالى وهو اي هذا الرأي خطاء باطل لان الكذب خصوصا على رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم من الكبائر بل من اشدها قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار واتفقوا على تحريم رواية الموضوع من الحديث وهو الذي يكون في اسناده كاذب ولا بيانه لقوله عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام من حدث عني بحديث يرى على البناء للمفعول اي يظن انه كذب فهو احد الكاذبين

مسئلة اذا اخبر بحضرته عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام فلم ينكر ذلك الخبر فالظاهر المظنون الصدق اي صدق الخبر لان الظاهر تقريره ذلك الخبر لا القطع بصدقه كما ظن لاحتمال انه ما سمع الخبر او ما فهم او ما علم صدقه ولا كذبه لكونه دنيويا او رأى تأخير الانكار الى وقت الحاجة او رأى عدم افادته اي افادة الانكار لكون المخبر متعنتا ومع جواز هذه الاحتمالات لا قطع وما قيل انه لا قطع بجواز ارتكابه عدم الاخبار لكونه صغيرة وهي جائزة على الانبياء فرده المصنف بقوله واما تجويز صغيرة فبعيد جدا فانه خلاف العادة قطعا بل لا يكاد يصح فان المصنف قد قد بين سابقا عدم صدور الصغيرة عن الانبياء وبراءة شأنهم عنه قطعا كخلاف العادة كما ان تجويز السكوت على خلاف العادة بعيد

مسئلة اذا اخبر بحضرة خلق كثير فما سكتوا عن تكذيبه يفيد ظن صدقه لان سكوت جماعة عن انكشاف ما يحتمل الكذب عنادهم بعيد غاية البعد وان لم يكن خبر غريب اخبر به بل يكون بحيث لو كان لعلمه جماعة والاعمال السهم على السكوت من موانع الانكار بل نظيره بعيد المحال ان سكوتهم بصدق الخبر عندهم يفيد القطع بصدق الخبر بالعادة فان العادة تحيل كذب هذا الخبر وهذا ظاهر جدا وهذا التواتر السكوتي مثاله ما قال امير المؤمنين عمر حين بايع امير المؤمنين الصديق الاكبر قدمك رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم في امر ديننا فمن ذا يؤخرك في امر دنيانا بحضرة جم غفير قد شاركوه في سبب العلم وكان ابتغاءهم تعيين الخليفة واعداؤهم كانت شاهدة بانه لو كان فيه نحو من الريبة لما سكتوا … والقطع بانه قدمه رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم في امر ديني لكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور

مسئلة اذا اجمع على حكم يوافق خبرا دل ذلك على الصدق اي صدق فذلك الخبر قطعا عند الامام الشيخ ابي الحسن الكرخي رحمه الله تعالى وابي هاشم والبصري كلاهما من المعتزلة قالوا في الاستدلال والا اي وان لم يدل على الصدق قطعا احتمل الاجماع الخطاء واعلم ان الخبر الموافق للاجماع على نحوين احدهما ان يكون ذلك الخبر سند الاجماع والاخر ان لا يكون سندا والظاهر ان دعوى الكرخي في الاول ووجه الملازمة انه لو احتمل الخطاء احتمل بطلان دليل حكم الاجماع فيكون الاجماع على خطاء ومنع اي القطع غير مسلم لانه اي الاجماع يفيد القطع بحقية الحكم المجمع عليه ولا يستلزم ذلك القطع بصدق اسماع بل يجوز ان لا يكون الحديث مسموعا من الرسول ويكون حكمه مطابقا واعلم انه كان منعهم في الخبر الذي هو سند الاجماع فليس شيء اذ الاجماع على حكم بلا سند لا يوجب الاجماع على ان الخبر صالح للاحتجاج فيجب كونه حجة مطابق لنفس الامر قطعا والحجة ليس الا قول صاحب الشرع فاذن كونه قولا له قطعي واستدل ابا الاجماع سبيل لهم وسبيلهم لا يكون كذبا وضلالة في نفس الامر فالحكم وخبرية الحكم كلاهما اجماعيان مقطوع بهما.

ولا يرد عليه ان اهل الاجماع انما استدلوا به للصحة فيكون الصحة مقطوعة دون السماع فلا يلزم القطع به على ان ظن السماع لا بد منه و الا
لم يكن حجة فاذا ظن الكل السماع صار السماع مجمعا عليه وهو قطعي وكذا لا يرد علينا نحو تحتم قول ابن الصلاح بقطعية مرويات الشيخين لان للاجماع على الصحة
لان الاجماع هناك ممنوع كما مر مشروحا فتذكر مسئلة قيل من المقطوع خبر العلماء اي الخبر الذي رواه احد بحضرة العلماء بابين محتج به وماول له
اي احتج البعض به واول الاخرون لانه اجماع على القبول لان الاحتجاج قبول له وكذا التاويل والا لانكروه وهو ضعيف لان التاويل
يجوز ان يكون على التنزل مسئلة لبعض الزيدية قالوا بقاء النقل مع توفر الدواعي على ابطاله يدل على القطع بصحته ولبيض الشيخ لان عدم
تاثير الدواعي في بطلان الباطل لا يفيد ظن صحته فضلا عن القطع كيف بل ربما كان ضد الشئ مقطوعا مع توفر الدواعي على بطلان ذلك
الشئ ولا يبطل كعقائد المشركين مسئلة اذا انفرد واحد بما يتوفر الدواعي اليه اي اذا انفرد واحد بما يتوفر الدواعي الى نقله لو كان وفي سبب العلم
شاركه خلق كثير لو كان لكونهم مشاهدين يقطع بكذبه وحاصل المسئلة رواية الفرد خبرا لو كان لعلم خلق كثير ذلك الخبر ولم يرو من ذلك الخلق احد اصلا او روى
واحد ولم يروه من سواه يقطع بكذب هذا الخبر لا سيما اذا ادعى المخبر مشاركة الكل او الاكثر في العلم بهذا فان قلت يلزم كذب الصحابي العياذ بالله
لان كذب الخبر يستلزم كذب المخبر قلت لزوم هذا الامر القطيع انما وقع من الصحابة الاخيار بهذا النمط وهو ممنوع وعليك بالاستقراء واجاب
المص بانه يحمل على السهو والنسيان والغلط وبالجملة على العذر الصحيح ان كان والا فيلتزم كذب المخبر والحكم بعدالة الصحابي مظنون معتبر ما لم يوجد
دليل العدم والحق اسقاط قوله الاخير من البين والاكتفاء بالحمل على السهو والشبهة فان عدالة الاكثرين قطعية كيف وقد شهد الله تعالى
بعدالة اصحاب بيعة الرضوان رضي الله تعالى عنهم ورسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وبارك وسلم بعدالة من لا يحصى كما لا يخفى خلافا
للشيعة الشنيعة زاعمين النص الجلي على امامة امير المؤمنين على بعد رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم قالوا ان رسول الله صلى الله
عليه وعلى آله واصحابه وسلم اتاه الخلافة في غدير خم حين المراجعة من حجة الوداع بحضرة جم غفير ازيد من مائة الف ثم كتموا بعد ذلك وبايعوا امير المؤمنين
ابا بكر الصديق الاكبر فانظر الى سفاهتهم وحماقتهم كيف ساغ لهم ان يقولوا مثل هذه المزخرفات فانه لما جاز كتمان هذه الجماعة فقد اجازوا
تواطؤهم على الكذب فيما هو اهم بل عندهم هو لا اسحق كتمان ما هو جزء الايمان وهذا يؤدي الى امور فظيعة شنيعة فاذن قد جاز وقوع
معارضة القرآن لكنهم كتموه وقيام المعجزات على مسيلمة الكذاب لكنهم كتموا ثم من اين وصل اليهم هذا الخبر ان نسبوا الى امير المؤمنين على
كرم الله وجهه فهو خبر واحد غير مقبول عندهم مع ان الكذب يجوز عندهم تقية فيجوز ان يكون هذا من هذا القبيل لا انهم قالوا ان انكاره
عن تسليم رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم الخلافة زمانا كان تقية وكذا بالعرض وان تشبثوا بالعصمة فمن اين يثبتون العصمة لان
القرآن والاحاديث كلها صارت غير متواترة على اصلهم الكاسد فلم يبق في ايديهم الا الدعاوي ولا حماقة اشد من هذا وهم كالسوفسطائية بل
اشد منهم في انكار الضروريات واشد من الملاحدة في ارادة هدم الشريعة الغراء لكن الله متم نوره ولو كره الكافرون لنا العادة قاضية به
اي بالقطع بالكذب في مثل هذه الصورة فان سكوت هذا الجم الغفير العظيم خبر علموه وكتمانهم ذلك مما يحيله العادة قطعا كما لو انفرد بالخبر عن قتل الخطيب
على المنبر بمشهد من اهل المدينة وسكوت اهل المدينة عن الاخبار به قطع بكذب المخبر المتفرد ولا سيما اذا لم يخبر احد من المشاهدين بل اخبروا خلافه ثم حدث
بعدهم كالخبر الذي ادعته الروافض خذلهم الله تعالى في امامة امير المؤمنين فانه كذب البتة ضرورة الروافض قالوا لعل سكوتهم
لحامل حملهم على كتمانهم انما لا يفيد السكوت القطع الا اذا علم انتفاء الحوامل والحوامل على الكتمان كثيرة لا يمكن ضبطها فالسكوت ساكت عن
كونه كذبا الا ترى لم ينقل النصارى كلام عيسى على نبينا وعلى آله واصحابه وعليه الصلوة والسلام في المهد حين دخل القوم على مريم تتهموها

فيقطونها اني عبد الله آتاني الكتاب وجعلني نبيا وجعلني مبارکا اینما كنت واوصاني بالصلوة والزكوة مادمت حيا وبرا بوالدتي ولم يجعلني جبارا شقيا والسلام على يوم ولدت ويوم اموت ويوم ابعث حيا ونقل انشقاق القمر احادا عن ابن مسعود قال انشق القمر على عهد رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم فرقتين فرقة فوق الجبل وفرقة دونه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اشهدوا رواه الشيخان وتسبيح الحصى والطعام عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه قال كنا نعد الآيات بركة وانتم تعدونها تخويفا وقال كنا مع رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم في سفر فقل الماء فقال اطلبوا فضلة من الماء فجاؤا باناء فيه ماء قليل في اناء فادخل يده صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم في الاناء ثم قال حي على الطهور المبارك والبركة من الله تعالى فلقد رايت الماء ينبع من بين اصابعه صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وبارك وسلم ولقد كنا نسمع تسبيح الطعام وهو يوكل رواه البخاري وحنين الجذع عن جابر رضي الله عنه قال كان رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم اذا خطب استند الى جذع النخلة من سواري المسجد فلما صنع المنبر فاستوى عليه صاحت النخلة التي كان يخطب عنده حتى كادت ان تنشق فنزل النبي صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم حتى اخذها فضمها اليه فجعلت تئن انين الصبي الذي يسكت حتى استقرت قال بكت على ما كانت تسمع من الذكر رواه البخاري وسعي الشجرة عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما قال كنا مع النبي صلى الله عليه وسلم في سفر فاقبل اعرابي فلما دنى قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم تشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له وتشهد ان محمدا عبده ورسوله قال ومن يشهد على ما تقول قال هذه السلمة فدعاها رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم وهو بشاطئ الوادي فاقبلت تخد الارض حتى قامت بين يديه فاستشهدها ثلثا فشهدت ثلثا انه كما ثم رجعت الى منبتها رواه الدارمي وتسليم الحجر والمدر عن جابر ابن سمرة ان رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم قال ان بمكة حجرا كان يسلم على ليالي بعثت واني لاعرفه وكثير من الفروع مختلفة ككون الاذان مثنى مثنى وغير ذلك احاد استعلق بنقل يعني نقل هذه الامور احادا مع سكوت الباقين ولا تقطع بالكذب والجواب ان تمول حال لكل الاقامة والاذان في كل زمان وفي كل مكان كما قالوا اتفقت عادة ولمسئلتنا في ما اذا استووا مدة العمر ثم ان الحامل الذي ذكره خبر الامامة الخوف من الخلفاء الثلثة وباقي العشرة فانظر الى سفاهتهم كيف خاف الجمع الازيد من مائة الف من رجال معدودين وكيف استمر هذا الخوف حتى بقي وبعد وفاتهم رضوان الله تعالى عليهم ثم انهم يقررون ايضا ان امير المؤمنين اشجع الناس وان اهل بيتهم كلهم كانوا اشد وان مثل العمار والمقداد وابي ذر ايضا كانوا من انصاره وكان ابو ذر ذا قبيلة ولم يخف عن امثال ابي جهل حتى اظهر الاسلام بين اعينهم واذا كانت هو خائفا مع وجود الناصرين فاين الاشجعية بل هذا الخوف مناف الشجاعة ويثبت الاشجعية الخلفاء الثلثة وبلادتهم فقد بان لك باقوم الحجج ان مذهب الشيعة الشنيعة لا يختار والا سفيه انتهى حد البلادة ومفض الى امور مستشنعة واما كلام عيسى عليه السلام والمعجزات المذكورة فلو كثر مشاهدوها لتواترت كما قيل في انشقاق القمر وحنين الجذع انهما متواتران وصرح بتواترهما السبكي ولا بعد فيه بل الانشقاق متواتر بالقرآن فاكتفوا في النقل به فانقلت يحتمل الآية الاخبار عن الآخرة قلت بعيد عن السياق فانه قال تعالى اقتربت الساعة وانشق القمر وان يروا آية يعرضوا ويقولوا سحر مستمر واحتمال معنى آخر لا يفسر والا اي وان لم يكثر مشاهدوها فغير محل النزاع فانه مما ليس انفرد به الواحد بين الجماعة وكلام عيسى عليه السلام وباقي المعجزات من هذا القبيل قال اكثر العلماء ان انشقاق القمر كان في ليلة والناس نيام ولم يكن شاهدها من الصحابة الا واحد او اثنان ومن الكفرة جماعة قليلة يمكن الكتمان منهم فلم ينقله الا من شاهد من الصحابة فليس هذا من الباب في شيء على ان القرآن مغن عن سائر المعجزات فليس هناك على نقل المعجزات الآخر دواعي فليس من الباب في شيء قيل في حواشي ميرزاجان التحقيق ان اعجازه لكمال

البلاغة بحيث لا يقدر البشر على اتيان مثله في البلاغة فلا يعلمه الا الافراد من البلغاء الذين لم يوجدوا في كل عصر ولا اقل من انهم قلوا غاية القلة فكون القرآن مستمرا لا يغني من ذكر تلك المعجزات لعدم علم الاكثر باعجازه ولابد من نقل معجز يعلم اعجازه ليقوم حجة والجواب عنه انه نقل القرآن تواترا ونقل انه لم يعارض مع تحدي المخالفين في ذلك تواترا وهذا القدر كاف للعلم بالاعجاز وليقوم حجة فنقله على هذا الوجه يكون مغنيا اقول يعني الجواب البلاغة صفة لازمة له فما دام موجودا معجزو في ذكر المعجز الموجود كفاية عن ذكر معجز آخر فقد زال الريب فيه وفيه نظر ظاهر فان الشاك انما شكك بان هذا المعجز الموجود لا ينتفع به الاكثر لعدم علمهم باعجازه فذكره لا يغني عن ذكر المعجزات الأخر التي اعجازه تا بين عند كل احد فيقوم حجة فينتفع به فلا جواب الا بالمراجعة الى ما قلنا ويمكن الجواب ايضا بان نقل كل معجزة سوى القرآن وان كان احاديا لكن القدر المشترك بين الكل متواتر وهو يقوم حجة فنقله كفاية عن نقل واحد واحد واما الفروع التي استدلوا به فليس مما يتوفر الدواعي على نقله مطلقا والمسألة كانت مفروضة فيما يكثر مشاهدوها وتتوفر الدواعي على نقلهم اياه واما الكلام بان خبر الواحد لا يقبل فيما عم البلوى به فكلام آخر يتضح في المسألة الآتية

مسألة خبر الواحد فيما يتكرر وقوعه ويعم البلوى كخبر ابن مسعود في مس الذكر انه ينقض الوضوء رواه مالك واحمد ورواه بسرة ايضا بلفظ اذا مس احدكم ذكره فليتوضأ ورواه ابو هريرة ايضا بلفظ اذا افضى احدكم بيده الى ذكره ليس بينه وبينها حجاب فليتوضأ رواه الشافعي رح والدارقطني وممن يراه من الصحابة الانتقاض بالمس عبد الله بن عمر وابو ايوب الانصاري وزيد ابن خالد وابو هريرة وامير المؤمنين عمر رض على ما هو المشهور فعلى هذا في كونه من الباب نظر فما يصنع الحنفية في حكم بعدم الانتقاض قلت ان الرواية عن ابي هريرة لم يصح فان في سنده يزيد ابن عبد الملك وهو ضعيف كذا في فتح القدير ولم يصح الرواية عن ابن مسعود كما قال الشيخ عبد الحق واما حديث بسرة مع كونه ضعيفا ايضا عند بعض اهل الحديث في سنده عن عروة عن بسرة ولم يلاق عروة بسرة فهو منقطع فلا يعارض ما رواه ابو داود والنسائي وابن حبان والترمذي وقال احسن شيء يروى في هذا الباب عن طلق عن النبي صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم انه سئل عن الرجل يمس ذكره في الصلوة فقال هل هو الا قطعة منك وقد تأيد قولنا بعدم الانتقاض بما ثبت عن امير المؤمنين علي وعمار وابن مسعود وحذيفة ابن اليمان وعمران ابن الحصين وابي الدرداء وسعد ابن ابي وقاص فانهم لا يرون النقض منه كذا في فتح القدير لا يثبت الوجوب دون اشتهار او تلقي الامة بالقبول كذا حرر المسألة في التحرير ومثل التلقي بقوله كحديث التقاء الختانين عن ام المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله عنها قالت قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه اذا جاوز الختان الختان وجب الغسل فعلته انا ورسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم فاغتسلنا رواه الترمذي وابن ماجة فقبله امير المؤمنين عمر وسائر المهاجرين وقال لمن لا يرى الغسل لاتالي في الرجم وتبادي في اراقة صاع من الماء ومثل هذا الحديث جاء ايضا عن ابي موسى الاشعري في رواية مسلم وكون هذا مما عم به البلوى منظور فيه بل هذا الصنع يقع نادرا غاية الندرة عند عامة الحنفية لا عند بعضهم فقط كما في شرح المختصر خلافا للاكثر من الشافعية والمالكية لنا على ما في كتب الشافعية لو صح هذا الخبر فيما يعم به البلوى في الواجبات والفرائض لادى الى بطلان صلوة الاكثر مثلا بعدم علمهم بذلك الخبر وعدم العمل به وهو معلوم البطلان قد يقال لو تم لدل على عدم قبول الخبر المشهور فانه يؤدي الى بطلان الصلوة قبل الاشتهار ۱۱

الا ان يدعى وجوب الشهرة من حين نزوله وليس الامر كذلك فان الخبر الذي اشتهر في القرن الثاني بعد رواية واحد من اصحاب القرن الاول يقبل به الكتاب فيما يعم البلوى به ثم ان حاصل الدليل ان الخبر المشتمل على حكم ما تتكرر البلوى به لو قبل من غير شهرة لادى الى بطلان صلوة الاكثر فلا بد من الشهرة في سنده وان رواه واحد اشتهر برواية وليس المقصود منه وجوب التواتر في مثله حتى يمنع الملازمة بل المقصود وصول هذا الخبر الى الاكثر ولو من واحد التلقي به وما في شرح المختصر من ان ابطال الصلوة يكون في من بلغه خاصة دون من لم يبلغه فلا يلزم بطلان صلوة الاكثر فاقول مندفع بما تقرر ان الحكم اذا بلغ الى مكلف واحد يثبت في حق الجميع اتفاقا فلو صح مثل هذا الحديث لثبت حكمه على الكل فيلزم فساد صلوة من لم يبلغه ولم يعمل به وهم الاكثر فقد تمت الملازمة وهذا غير واف فان عدم العمل بدليل لم يعلم من قبيل الخطاء وهو معفو الم تر ان رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لم يامر من صلى الى بيت المقدس بعد نزول التوجه الى الكعبة الشريفة زادها الله شرفا وقبل الوصول اليهم بالقضاء فهذا الفساد المعفو الغير الموجب لقضاء الذمة غير معلوم البطلان فافهم واعلم ان الذي يظهر في تحرير المسئلة من كتب الكرام ان الخبر الشاذ المروي من واحد او اثنين فيما عمت به البلوى وورد في ما لا يعلمه الجماعة ويعملون به بحيث يكونون لو علموا بالخبر لعملوا به سواء كان الخبر في مباح او مندوب او واجب او محرم لم يقبل ولم يعمل به ويكون مردودا ويدل على التعميم تمثيل الامام فخر الاسلام بحديث جهر التسمية في الصلوة الجهرية وهو من هذا القبيل البتة فانه قد ثبت عمل الخلفاء الراشدين خلافه وكذلك مدة عمرهم والصحابة كلهم كانوا يصلون خلفهم ومن التابعين ان شانهم اجل من ان يتركوا السنة مدة عمرهم ومن ذلك حديث قنوت الفجر فانه لو كان القنوت سنة لما خفي على احد فان الصحابة كلهم كانوا يصلون خلف رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم فلو كان قنت جهرا او المقتدون يامنون كما هو مذهب الشافعي لما استمر لتوفر وجرى العمل فيما بينهم وكذا حديث القنوت سرا كما عليه مالك فان مثل هذا السكوت لا يخفى على احد بل حديث القنوت من جزئيات المسئلة لقلة الا مما يقطع بالكذب ومن ذلك حديث صلوة التسبيح فيما اظن فان المعاصرين من الصحابة وسائر السلف الصالحين من التابعين وغيرهم ان جل هممهم كانت مصروفة الى الاستغفار والتوبة وصلوة التسبيح لما لها من الفضائل المنقولة في حديثها مثل التوبة المغفرة بل اعلى لكونها اعجل تقليلا موثرا تاثير التوبة فلو كانت ثابتة لعملوا بها البتة ففيها ضعف ومن هذا القبيل احاديث يطول الكلام بذكرها واستدل المشائخ على المطلوب بما اشار اليه المصنف بصيغة التمريض وقال واستدل العادة تقضي في مثله بالالقاء الى الكثير لحاجتهم الى معرفة حكم ما ابتلوا به وعدم تخصيصهم بالقعود عنه ورد بالمنع اذ اللازم من قضاء العادة العلم به باي طريق كان ويكفي فيه رواية البعض مع تقرير الاخرين واما القاء رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم الخبر اليهم فكلا وهذا الرد ليس بشيء فان الالقاء الى الاكثر ليس المراد منه القاءه صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وبارك وسلم بل ما هو اعم منه ومن القاء السامع والمقصود ان العادة قاضية بان حكم حادثة ابتلي الاكثر بها ويفعلون فعلا لو كان الخبر مخالفا لفعلهم لعلموا البتة ولو من رواية واحدة وتلقوا الخبر بالقبول فاذا لم يعلموا الخبر او علموا ولم يتلقوا بالقبول علم ان الخبر غير صالح للعمل والاحتجاج وهو المراد بالرد فقد قام الحجة بحيث لا يمسها شبهة اصلا فافهم وتشبث الشافعية وغيرهم قالوا اولا قبلت الامة في تفاصيل الصلوة فيكون القبول مجمعا عليه قلنا انما كانت تلك التفاصيل التي روي فيها الاخبار من السنن والمستحبات كغسل اليدين للمستيقظ الثابت بما روى ابو هريرة اذا استيقظ احدكم من المنام فلا يغمس يده في الاناء رواه الشيخان فانه وقع فيها ابتلاوا به مخالفا لفعلهم فانه كما قالت ام المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله عنها كما نصنع بالمهراس ورفعهما في الصلوة عند الركوع وعند رفع الراس منهما كما رواه ابن عمر مع ان الطحاوي روى عن امير المؤمنين عمر انه لم يرفع والصحابة كلهم كانوا يصلون خلفه فهو الغير مخالف لما ابتلي به الامة وعملت خلافه فلا نزاع فان النزاع

انما هو في الواجبات وقد عرفت انت في السنن والمندوبات ايضا نزاعا اذا كانت مما خفيت عليهم وعملوا بخلافها او كانت من الاركان الاجماعية
فبقاطع اي فقد ثبت الاركان بالقاطع ولم يقبل فيه الخبر او من الاركان الخلافية كخبر الفاتحة المروية في الصحيحين وغيره لا صلوة لمن لم يقرء بفاتحة
الكتاب فان اشتهر الخبر الوارد في الاركان الخلافية او تلقى بالقبول بين الائمة فقلنا بالوجوب وعملنا ولذا لم نعمل بخبر الفاتحة وما قلنا انه ركن
صلوٰتي وفيه نظر ظاهر فان الفاتحة واجبة عندنا فالخبر المروي فيه اما مشهور تلقى بالقبول فيجوز به الزيادة على الكتاب فيزاد به على قوله تعا
فاقرءوا ما تيسر من القران فيكون الفاتحة فرضا وليس مشهورا ولا تلقى فينبغي ان لا يقبل ولا يقال بالوجوب اللهم الا ان يقال بالاحتياط
كما روي عن الامام محمد في قرءة الفاتحة خلف الامام والاصح انه لم يشتهر ولم يتلق بالقبول كحديث وجوب الصلوة على النبي صلى الله عليه
وعلى آله واصحابه وسلم في الصلوة كما هو مذهب الامام الشافعي ففيه النزاع فنحن لا نقبله وكذا المقدرات الصلوتية ان كانت بقاطع اجماع وغيره
يقبل وكذا ان اشتهر او تلقى بالقبول والا ففيه النزاع فتدبر والجواب الصحيح الصواب ان قبول الامة احاديث تفاصيل الصلوة مسلم لكن
قبولهم فيما عمت البلوى مخالفا لعمل الاكثر مم واما الفاتحة فكان الامة يقرءونها في الصلوة والحديث انما بين ان فعلهم يقع امتثالا للوجوب
الشرعي فليس من الباب في شيء فيقبل وانما لم يثبت الركنية لامتناع الزيادة على الكتاب بخبر الواحد وكذا حديث غسل اليدين انما قبلت فيما
امكن الغسل قبل الغمس بان يكون الاناء صغيرا امكن رفعه فلا يخالف ما عم به البلوى من المهراس ورد ام المؤمنين انما كان لما فهم ابو هريرة من
العموم وكذا واما فيما وقع مخالفا لفعلهم لم يقبل البتة عندنا ولذا ما قبلنا حديث قنوت الصبح وحديث لا يؤمن فاسق لمؤمن ونظائرهما
ومن ههنا ظهر جواب ما اورد في المحصول انكم قبلتم حديث وجوب الوتر فان الامة كلهم كانوا يوترون فذلك الحديث بين ان فعلهم كان لل
الوجوب فليس مخالفا لما ابتليت به الامة وعملت به فليس من محل النزاع في شيء ومن ههنا ظهر فساد تفريع عدم قبول حديث رفع اليدين كما في بعض
شروح اصول الامام فخر الاسلام فان المسئلة كانت مختلفة فيما بين الصحابة والحديث الوارد فيه قد تلقته بعض الصحابة واكثر التابعين بالقبول
وقد نقل صاحب سفر السعادة من العشرة المبشرة فاحفظه فانه التحقيق وقالوا انا نيا قبلتموه في الفصد والقهقهة قال رسول الله صلى الله عليه
وعلى آله واصحابه وبارك وسلم الوضوء من كل دم سائل رواه ابن عدي والدارقطني وقال رواه عمر ابن عبد العزيز عن تميم الداري
ولم يره ولا يضر فان غايته الانقطاع والمنقطعة حجة عندنا والتفصيل في فتح القدير وقال صلى الله عليه وسلم من كان منكم قهقهة فليعد الوضوء والصلوة
رواه ابو حنيفة الامام قلنا ليس هما من محل النزاع وليس مما يتكرر ويعم حتى تشتد الحاجة فان الرجل قلما يفتصد الا عند عروض المرض والقهقهة
في الصلوة لا تكاد توجد الا نادرا ممن ليس له تثبت لامر الصلوة وقد يقال العذر في القهقهة صحيح واما في الفصد فلا لانه ليس الكلام في خصوص
الفصد بل فيما يخرج من غير السبيلين والناس يبتلون به كثيرا ولا يذهب عليك ان خروج النجاسة من غير السبيلين غير معتاد وانما يبتلى به بسبب
المرض فلا تشتد الحاجة على انه ان سلم انه فيما يتكرر به البلوى لكن من اين علم انه مخالف لعمل الاكثر حتى يكون من الباب وعلى التنزل
فالانتقاض به ثابت بالقياس وهو مقبول فيما يتكرر به البلوى والاستدلال بالخبر الزام فافهم وقالوا انا لنا قبل فيه اي فيما عم البلوى
القياس والحال انه دونه فاذا قبل ما هو دون الخبر فلان يقبل هو فيه اولى قلنا لا نسلم انه دون الخبر فيما عم به البلوى بل القياس
يوجب الظن بخلاف خبر الواحد فيما عم به البلوى الا اذا اشتهر او لم يخالف عملهم وقد يقال في تقريره كلاما مهما عموم البلوى يقتضي عادة سبق
معرفة حكمه على القياس واذا لم يعملوا بمقتضى القياس علم ان الحكم فيه ليس ما افاده القياس فلا يفيد القياس الظن فيه اصلا اقول لا نسلم
اقتضاء العادة معرفة الحكم القياسي من قبل بل لا تكليف الا بعد ظهور الراي بخلاف الخبر فانه يتوجه التكليف من حين نزوله فلا حاجة الى

معرفة الحكم قبلا كتفاء بالاباحة الاصلية واطلاع اهل الابتلاء الذين هم قبلوا لقائلين غير لازم كما قال عليه وعلى آله الصلاة والسلام رب حامل فقه غير فقيه رواه الترمذي
واما الخبر فالعادة قاضية بنقله واشاعته لبعد العلم به فيما عم به البلوى فاذا لم يشع فيهم وعملوا بخلافه علم انه غير صالح للاحتجاج فافهم مسئلة التعبد
وهو ايجاب الشارع العمل بخبر الواحد اي بمقتضاه جائز عقلا والعقل يجوزه خلافا للجبائي من المعتزلة لنا كما اقول انه اي التعبد بخبر الواحد ايجاب
العمل بالراجح لانه يفيد عليه الظن بانه حكم الله تعالى وهو معقول لا يحيله العقل ويستدل بانه لا يلزم من فرض وقوعه محال لا بالذات ولا بالغير
وكلما هو كذلك فهو جائز عقلا وفيه ما فيه فان الخصم لا يقنع عليه ويدعي الاستحالة كما يفصح عنه دليله لكن يدفع بدعوى البداهة الغير المكذوبة فافهم
الجبائي ومن تابعه قالوا اولا التعبد بخبر الواحد العدل ممتنع بالغير لانه يؤدي الى تحليل الحرام وتحريم الحلال عند كذبه اي كذب المخبر انه سمع رسول الله
صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وبارك وسلم في خبره هذا فان الخبر الكاذب ان كان محللا في الواقع حراما يلزم الاول وفي العكس يلزم الثاني
ويؤدي الى اجتماع النقيضين ان كان الخبر اخبار اثنين بالنقيضين عند تساوي الخبرين او المراد انه يلزم اتصاف الفعل بالحرمة والحل معا فانه
عند كذب المخبر يكون الفعل حراما في نفس الامر فاذا وجب التعبد يصير حلالا ايضا وهو الانسب قلنا منقوض بالتعبد بالمفتي والشاهدين فانه يجوز كذبهم
فيلزم ما الزم واو هذا النحاء يرد عليهم لو قالوا بجواز التعبد باخبارهم عقلا والحل انه ان قلنا باصابة كل مجتهد كما هو رأي البعض فالحق متعدد
فمن ادى اجتهاده الى العمل بمضمون الخبر فهو الحكم عليه ومن ادى اجتهاده الى خلافه فهو الحكم عليه فلا تحليل الحرام ولا تحريم الحلال والحل
على تقدير اتحاده اي اتحاد الحق كما هو المختار ان المخالفة لظن المجتهد ساقط عنه اجماعا وعقلا فلا استحالة في تحليل الحرام وعكسه وعند التعارض
بين الخبرين التكليف بالوقف فلا يحكم بشيء منهما فلا تناقض وقالوا ثانيا لو جاز التعبد بخبر الواحد العدل لجاز التعبد به في العقائد ونقل القران
وادعاء النبوة من غير معجزة فيجب الاعتقاد بحسبه وهو باطل والجواب منع الملازمة للفرق عادة بين الخبر في العمليات وفي الامور المذكورة
كيف لا والمقصود في العقائد تحصيل العلم والخبر من الواحد لا يفيده ونقل الواحد القران مع سكوت الكل مع توفر الدواعي الى النقل والحفظ
مما يقطع بكذب الناقل وادعاء النبوة من غير معجزة ايضا مما يحيله العادة ولو قيل لا ملازمة بل قياس فقد ظهر لك انه مع الفارق وقد يمنع
بطلان اللازم ايضا لان المنع عن قبول خبر الواحد في امثال هذه الامور شرعي مسئلة التعبد بخبر الواحد العدل واقع شرعا خلافا للروافض
وطائفة مما لا يعتد بهم ثم الجمهور على انه اي وقوع التعبد بالسمع فقط يعني ان الادلة السمعية دلت عليه وقال الامام احمد وابو الحسين البصري
من المعتزلة والقفال وابن سريج كلاهما من الشافعية وقوع التعبد به ثابت بالعقل ايضا لنا اولا كما اقول كلما كان قول الرسول صلى الله عليه
وعلى آله واصحابه وسلم قطعا يجب العمل به قطعا فوجوب العمل لازم لقول الرسول صلى الله عليه وسلم والظن بالملزوم يستلزم الظن باللازم و
خبر الواحد يفيد الظن بكونه قوله صلى الله عليه وسلم فيكون العمل به مظنونا فيجب العمل به كظاهر الكتاب فانه مفيد للظن ايضا بما يقتضيه ظاهر
العبارة ويرد عليه ان غاية ما لزم منه الظن بوجوب التعبد به والدعوى القطع فانه من الاصول العظيمة ولا يكتفون فيه بالظن ويمكن ان
يقرر بان كلما هو قوله صلى الله عليه وسلم قطعا فيجب العمل به قطعا فهو حكم الله تعالى قطعا فقول الرسول صلى الله عليه وسلم ملزوم لكونه
حكم الله والظن بالملزوم يستلزم الظن باللازم فصار كونه حكم الله مظنونا فيجب العمل به قطعا لان مظنونية حكم الله تعالى ملزوم لوجوب
العمل قطعا كالعمل بظاهر الكتاب فان قلت لا نسلم ان مطلق المظنونية مظنون وجوب العمل قطعا بل المظنونية التي حدثت من قطعي المتن
كظاهر الكتاب قلت الفرق تحكم فان مظنونية المتن انما يحدث الظن في كون الثابت به حكم الله تعالى ومثله ظاهر الكتاب فهذه المظنونية
ان اوجب هناك يوجب ههنا ايضا وهذا ظاهر جدا فافهم فان قيل لعل الملزوم لوجوب العمل القطع بكونه صلى الله عليه وسلم لا لنفس كونه قولا

له اعم من ان يكون مقطوعا او مظنونا قلت العلم به ليس لشرط في ثبوت الحكم في الذمة ووجوب العمل به بل الشرط التمكن من العلم اتفاقا فان
من ضروريات الدين العمل بمقتضى ظاهر الكتاب مع انه ليس هناك العلم انما التمكن ليس الا فكذا التمكن في خبر الواحد ايضا حاصل اذ يمكن فيه تحصيل
العلم بالمشاهدة كما كان التمكن هناك بالاستفسار والفرق بين ظنية الدلالة والثبوت مما لا طائل تحته فانهما مشتركان في مظنونية ثبوت
الحكم من الله تعالى فافهم فانه واجب القبول ولنا ثانيا اجماع الصحابة على وجوب العمل بخبر العدل وليس فيه استدلال بعمل البعض حتى يرد انه
ليس حجة ما لم يكن اجماعا وفيهم امير المؤمنين علي وفي افراده كرم الله وجهه قطع لما سولت به النفس الامارة لرفض نعم لعنهم الله تعالى بدليل ما تواتر عنهم
وفيه تنبيه لدفع ان الاجماع احادي فاثبات المطلوب به دور من الاحتجاج والعمل به اي بخبر الواحد لا لانه اتفق فتواهم بمضمون الخبر على هذا
لا يرد ان العمل بدليل آخر غاية ما في الباب انه وافق مضمون الخبر في الوقائع التي لا تحصى وهذا يفيد العلم بان عملهم لكونه خبر عدل في عمل به
اندفع انه يجوز ان يكون العمل ببعض الاخبار للاحتفاف بالقرائن ولا يثبت الكلية من غير تكرر من واحد وذلك يوجب العلم عادة لا اتفاقهم كالقول
الصريح الموجب للعلم به كما في التجربيات وبه اندفع ان الاجماع سكوتي وهو لا يفيد العلم ثم فصل لبعض الوقائع فقال فمن ذلك انه عمل الكل من الصحابة
رضوان الله تعالى عليهم بخبر خليفة رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ابي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه الائمة من قريش
ونحن معاشر الانبياء لا نورث قد تقدم تخريجهما والانبياء يدفنون حيث يموتون حين اختلفوا في دفن رسول الله صلى الله عليه وسلم
رواه ابن الجوزي كذا نقل عن التحرير وعمل في ذلك خليفة الاعظم الصديق الاكبر ابو بكر رضي الله تعالى عنه بخبر المغيرة في توريث الجدة روى
الحاكم قال جاءت الجدة الى ابي بكر فقالت ان لي حقا في مال ابن ابن او ابن ابنة مات قال ما علمت لك في كتاب الله حقا ولا سمعت من رسول الله
صلى الله عليه وسلم فيه شيئا وسأل فشهد المغيرة بن شعبة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اعطاها السدس قال ومن سمع ذلك معك فشهد
محمد ابن مسلمة فاعطاها ابو بكر السدس وروى الحاكم ايضا عن عبادة ابن الصامت قال ان من قضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم للجدتين من
الميراث السدس بينهما على السوية وما اشتهر في كتب الاصول ان مذهبه رضه كان عدم توريث الجدة حتى شهد به مغيرة فلا يظهر من الاخبار المروية
في الباب وعمل امير المؤمنين عمر رضي الله عنه بخبر عبد الرحمن ابن عوف الجزية من المجوس وهم عبدة النار روى ابن ابي شيبة انه لم يأخذ
عمر الجزية من المجوس حتى شهد عبد الرحمن ابن عوف ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اخذها من مجوس هجر كذا في الدرر المنثورة ومثله في
صحيح البخاري ايضا وروى الامامان مالك والشافعي ثم ابن ابي شيبة عن جعفر عن ابيه ان عمر بن الخطاب استشار الناس في المجوس في الجزية
فقال عبد الرحمن ابن عوف سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول سنوا بهم سنة اهل الكتاب وعمل في ذلك الامير الفاروق بخبر حمل بن مجاهد ابن
النابغة حتى ابن مالك في ايجاب الغرة بالجنين قال اقتتلت امرأتان فضربت احديهما الاخرى فقتلتها وجنينها فقضى رسول الله صلى الله
عليه وسلم بغرة عبد او امة وان تقتل بها اخرجه اصحاب السنن وابن حبان والحاكم كذا في شرح مطلع الاسرار الالهية قدس سره الاصفى وعمل ذلك
الفاروق رضي الله عنه بخبر الضحاك بن سفيان في ايراث الزوجة من دية الزوج وظاهر القياس كان يأبى عنه فان الدية وجبت بعد
موت الزوج وهو وقت بطلان النكاح قال الضحاك كتب رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ان ورث امرأة اشيم من دية
زوجها اخرجه احمد واصحاب السنن وعمل بذلك الفاروق رضي الله عنه بخبر عمرو ابن حزم في دية الاصابع عن سعيد ابن المسيب قال قضى عمر في الابهام
بثلاث عشر وفي الخنصر بستة حتى وجد كتابا عند آل عمرو ابن حزم يذكرون انه من رسول الله صلى الله عليه وسلم وفيه في كل اصبع عشر من
الابل حديث حسن اخرجه الشافعي والنسائي كذا في الشرح وعمل امير المؤمنين عثمان ذو النورين وعلي رضي الله تعالى عنهما بخبر فريعة بنت

مصعفرا في ان عدة الوفات في منزل الزوج روى عبد الرزاق وابو داؤد والنسائي وابن ماجة والحاكم وصححه عن الفريعة بنت مالك ابن سنان وهي
اخت ابي سعيد ن الخدري انها جاءت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم تسأله ان ترجع الى اهلها في بني خدرة وان زوجها خرج في طلب اعبد لها
ابقوا حتى اذا كان بطرف القدوم لحقهم فقتلوه قالت فسألت رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ان ارجع الى اهلي فان زوجي لم يترك لي مسكنا
يملكه ولا نفقة فقال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وبارك وسلم نعم فانصرفت حتى اذا كنت في الحجرة او في المسجد دعاني او امر بي فدعيت
فقال كيف قلت قالت فرددت عليه القصة التي ذكرت له من شان زوجي فقال امكثي في بيتك حتى يبلغ الكتاب اجله قالت فاعتددت فيه اربعة اشهر
وعشرا قالت فلما كان عثمان ابن عفان ارسل الي فسألني عن ذلك فاخبرته فاتبعه وقضى به كذا في الدرر المنثورة قال مطلع الاسرار الالهية اما نسبت
هذه القصة الى امير المؤمنين علي كرم الله وجهه والله اعلم بحاله وعمل ابن عباس بخبر ابي سعيد بالربوا في النقد عند التفاضل راجعا عما كان عليه من انه
لا ربوا في النقد والا كان احد العوضين متفاضلا مستدلا بقوله صلى الله عليه وسلم الربوا في النسيئة كما في صحيح مسلم وغير ذلك مما لا يعد الا بالتطويل
وبالجملة قد اشتهر فيما بينهم التمسك باخبار الاحاد والافتاء بها واعترض بانه انكر الخليفة الاعظم صديق الاكبر ابو بكر رضي الله تعالى عنه خبر المغيرة
ابن شعبة حتى رواه ابن مسلمة كما تقدم وانكر امير المؤمنين عمر رضي الله تعالى عنه خبر ابي موسى الاشعري في الاستيذان حتى رواه ابو سعيد الخدري اخرج
روى الشيخان والامام مالك وابو داود عن ابي سعيد الخدري قال كنت جالسا في مجلس من مجالس الانصار فجاء ابو موسى فزعا فقال ما
افزعك قال امرني عمر ان اتيه فاتيته فاستاذنت ثلثا فلم يؤذن لي فرجعت فقال ما منعك ان تاتينا فقلت اني اتيت فسلمت على بابك ثلثا
فلم ترد علي فرجعت وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا استاذن احدكم ثلثا فلم يؤذن له فليرجع قال لتاتيني على هذا بالبينة فقالوا
لا يقوم الا اصغر القوم فقام ابو سعيد معه فشهد له فقال عمر لابي موسى اني لم اتهمك ولكن الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم شديد وانكر امير المؤمنين
علي كرم الله وجهه خبر ابن سنان في المفوضة وهي التي نكحت من غير مهر او على ان لا مهر لها روى ابو داود عن ابن مسعود قال في رجل
تزوج امرأة فمات عنها ولم يدخل بها ولم يفرض لها الصداق كاملا وعليها العدة فقال معقل ابن سنان سمعت رسول الله
صلى الله عليه وسلم قضى في بروع بنت واشق بمثله وله روايات اخرى قال البيهقي كلها اسانيد صحاح كذا في فتح القدير ولا يذهب عليك انه
ليس فيه انكار امير المؤمنين علي نعم قد يروى من مذهبه انه لا صداق لها ولا عدة ولها الميراث لكن لا يلزم منه الانكار لجواز عدم اطلاعه
على الحديث وانكار ام المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله عنها خبر عبد الله ابن عمر في تعذيب الميت ببكاء اهله عليه وقد تقدم التخريج و
كان امير المؤمنين علي يحلف غير ابي بكر على ما في فتح القدير قال مطلع الاسرار الالهية قدس سره انه لم يثبت عنه كرم الله وجهه وممن انكره
الحافظ المنذري وحاصل الاعتراض ابطال الاجماع بنقل الخلاف والجواب انما توقفوا عند الريبة في صدق الراوي او حفظه الا ان التحري من الاحاد
الا ترى انهم عملوا بعد الانضمام اي بعد انضمام راو آخر فيما الحال انه من الاحاد بعد الانضمام ولنا ثانيا تواتر عنه عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام
يرسل الاحاد لتبليغ الاحكام ومنهم معاذ بن جبل وهلم يكن ينتظر الى التواتر قط فلو لا الاحاد حجة لما افاد التبليغ بل يصير تضليلا فان قلت
لو تم هذا الدليل لزم ثبوت العقائد بالدليل الظني او افاد خبر الواحد العلم فان من المبعوثين معاذ ابن جبل وقد قال له انك تاتي قوما من اهل
الكتاب فادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله الحديث قلت الامر بالشهادتين قد تواتر عند الكل ولم يكن لهم ريب في ان ذلك مأمور
من رسول الله صلى الله عليه وسلم وانما امر معاذا بالدعوة اليها ولا لان دعوة الكفار اليه امر حتم او سنة ولانه يحتمل ان يسمعوا فيثاب
ثوابا عظيما فافهم قيل النزاع ههنا في وجوب عمل المجتهد والمبعوث اليهم كانوا مقلدين اي يجوز ان يكونوا مقلدين فلا تقريب وقد يجاب منه

سلمنا ان المبعوث الیہم مقلدون لکن فیہ المطلوب لانہم انما کلفوا بما اخبر المبلغ لانہ بلغہ قول المعصوم الرسول وفی ہذا المقلد والمجتہد سواء
فان الطاعۃ فرض علی کل احد انما الفرق بان المقلد لیس لہ قوۃ فہم الدقائق فاکتفی لعلم عالم آخر دون المجتہد وہذا لا یفید ہہنا وہذا کلام متین الا
انہ لا ینفع المجادل فان لہ ان یقول لعل ارسال الاحاد للافتاء لانہم للمقلدین لا للروایۃ الاخبار ولہذا بعث فقہاء ولا العوام اقول معلوم بالتواتر
انہ علیہ وعلی آلہ واصحابہ وبارک وسلم فی تبلیغ الاحکام الی الصحابۃ المجتہدین ما کان یفتقر الی عدد التواتر بل یکتفی بالاحاد فالمبعوث الیہم کما کانوا
مقلدین کذلک کانوا مجتہدین ایضا وہم کانوا مکلفین مثل العامۃ فلو لم یکن مبعوثا الیہم لزم تاخیر التبلیغ عنہم وہذا واضح جدا ولنا رابعا قولہ تعالی
فلولا نفر من کل فرقۃ منہم طائفۃ الی قولہ لعلہم یحذرون یعنی فلولا نفر من کل فرقۃ منہم طائفۃ لیتفقہوا فی الدین ولینذروا قومہم اذا رجعوا
الیہم لعلہم یحذرون فان التحذر انما یکون من الواجب والکریمۃ دلت علی التحذر فیکون الاخذ بمقتضی اخبار الطائفۃ واجبا والطائفۃ من
کل فرقۃ لا تبلغ مبلغ التواتر بل الطائفۃ علی ما قال ابن عباس رضی اللہ تعالی عنہ تشتمل الواحد والجماعۃ ویمکن ان یقرر ان الکریمۃ دلت علی ان
تفوز الطائفۃ للانذار بالاخبار واجب ولو لم یجب الاخذ بہ لخلا الانذار عن الفائدۃ وقد یقال علیہ لعل الانذار من کل طائفۃ لحصول العلم
بالانذار بعد الانذار لبلوغ حد التواتر واجیب بانہ خلاف الظاہر فان الکریمۃ یدل علی الانذار الذی بحصول التحذر فلا ینتظر الی عدد
التواتر واستبعد ہذا الاستدلال بان المراد بالانذار الفتوی للعامۃ لا روایۃ الحدیث للمجتہد وہو فی غیر النزاع ولو سلم ان المراد الروایۃ
فظاہر ای فقولہ تعالی المذکور ظاہر وہو کظنیتہ لا یکفی ہہنا لکون المسئلۃ اصولیۃ وید فع الاستبعاد بان التخصیص بالفتوی تحکم بل الامر
الانذار مطلقا للعامۃ بالفتوی وللخاصۃ بروایۃ الاحادیث والعام قاطع فلا ظنیۃ بل لیس ہہنا عموم فان الطائفۃ مطلق وہو من الخاص
والخاص مقطوع اتفاقا وہذا انما یتم لانہم اکتفوا بالقطع بالمعنی الاعم فی الاصول کما ہو الظاہر فافہم واستقم وقد یدفع الاستبعاد ثانیا بالاجماع
علی وجوب اتباع الظن یعنی ان الکریمۃ احدثت ظن وجوب العمل بمقتضی خبر الواحد والاجماع القاطع دل علی وجوب العمل بمقتضی الظن الحادث
من الشرع فقد وجب العمل بمقتضی الخبر قطعا فلا یرد انہ یکفی ان یقال الخبر مفید للظن وہو واجب العمل بالاجماع فیلغو التمسک بالکریمۃ وہو
ہذا الدفع ضعیف لان من لم یکتف بالظن فی الاصول لم یکتف بالدلیل الاجمالی فیہا ایضا لجریانہ فی الفروع بان یقال
وجوب الوتر مظنون والظن واجب الاتباع فیصیر الفروع کلہا قطعیات فلا یکفی ہذا الدلیل الاجمالی ہہنا بل لابد من دلیل قاطع
فی کل مسئلۃ ولا یظہر لاتباع الکلام علی عدم اعتبار الظن وجہ اللہم الا ان یقال الدلیل الاجمالی لا یفید القطع والا افاد فی الفروع
المظنونیۃ ایضا فلا یکتفی بہ من یشترط القطع فی الاصول کما اقول علی ان الخصم یمنع الاجماع علی اتباع الظن مطلقا بل ہو علی قطعی المتن ظنی
الدلالۃ والظن الحادث من قطعی المتن واجب الاتباع بالاجماع واتباع الظن الحادث من ظنی المتن متنازع فیہ فافہم ولمطلع الاسرار الالہیۃ
قدس سرہ تحقیق بدیع ہو ان الدلیل الاجمالی عند الانضمام الی التفصیلی ان افاد القطع یجب اعتبارہ کیف لا والا یلزم ہدر العلم الموجود
وہہنا یفید لان مقتضی الکریمۃ وجوب العمل بالخبر المظنون ظنا والاجماع اذ قد اوجب العمل بہذا الظن الحاصل من قطعی المتن قطعا لزم وجوب
العمل بالخبر قطعا واما الفروع فان اثبت بہذا الدلیل القطعی لوجوب العمل فلا شناعۃ فی الالتزام اذ العمل بہا واجب قطعا وان ارید القطعیۃ
بنفس الفروع فلا یفیدہ ہذا الاجماع واما ہہنا فالمطلوب ہو وجوب العمل وہو لازم وبہذا اندفع الشبہتان علی ان ما اورد المص یدفع بمثل ما مر
من ان اتباع الظن الحادث من قطعی المتن انما ہو لکونہ حکم اللہ تعالی ظنا وہذا حاصل فی ظنیۃ المتن فایجاب العمل باحد الظنین دون الآخر تحکم
ثم بقی ہہنا کلام ہو انہ ہب ان دلت الکریمۃ علی وجوب الانذار الموجب علی المتنذر لکن ہہنا امر ان العمل بہذا الوجوب والعلم بہ فمن شرط القطع

في الاصول بحكم بانه لا بد من العلم بالمسئلة الاصولية فهذا لا يلزم من الاجماع قال الاجماع انما دل على وجوب العمل لوجوب الانذار لا العلم حتى
يلزم العلم لوجوب العمل بخبر الواحد لان الاجماع على وجوب العمل بالظن الحاصل بظاهر الكتاب لا بالخبر فافهم فانه دقيق كانه يعرف وينكر واستدل
بقوله ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا فانه يدل على انه ان جاءكم عادل فاقبلوا قوله وهذا الاستدلال بناء على مفهوم المخالفة فلا يستطيع الحنفي
المنكر اياه ان يستدل بها والغير لو سلم فهو ظاهر ظني قلنا ضعيفا فلا يصلح حجة فيما المقصد فيه القطع ولكن ان تدفع بما سبق من ضم الاجماع اليه اعترض
الغير بان مفهوم شرطه هو انه اذا لم يجئ فاسق بنبأ فلا تبينوا وهو اعم من قبول خبر العدل وعدم اخبار واحد واجيب بان ثبوت المفهوم
لئلا ينتفي الفائدة وفي هذا المفهوم لا فائدة اصلا فانه معلوم من قبل والحق ان الاستدلال ليس بمفهوم الشرط بل بمفهوم الصفة فان
الفاسق صفة ومفهومه ان جاء غير فاسق وهو العادل فاقبلوا فافهم واما المثبتون لوجوب التعبد به بالعقل فمنهم من قال وجوب الاجتناب
عن المضار معلوم عقلا وهذا اصل كلي يعتقده الخاصة والعامة والعمل بالظن في تفاصيل مقطوع الاصل واجب عقلا كاخبار واحد بمضرة طعام
وسقوط حائط فانه واجب القبول وقول الرسول مبين للمضار والنافع فان ظن به وجب العمل قطعا وهو مبني على حكم العقل بالوجوب وقد مر
من قبل فلا ينتهض حجة على من لا يقول به على ان الوجوب وجوب العمل بالظن في تفاصيل مقطوع الاصل عقلا ممنوع بل هذا العمل اولى عقلا نعم
وجوب هذا الامر ثابت شرعا ومنهم من استدل اولا ان صدقه مظنون ضرورة فيجب العمل به احتياطا ويمنع كون الاحتياط واجبا مطلقا
الا ترى لم يجب الصوم بالشك في رؤية هلال رمضان الشريف ولا يذهب عليك انه ما ادعى وجوب الاحتياط مطلقا بل الاحتياط في المظنون
ولا شك فيه واما عدم وجوب صوم يوم الشك فلعدم الظن هناك فالاحرى منع كون الاحتياط واجبا عقلا بل انما يجب فيما يجب سمعا واستدل
ثانيا لو لم يجب العمل بخبر الواحد لخلت الوقائع اكثرها عن الاحكام لان القرآن والمتواتر من السنة لا يفيان بجميع الوقائع بل لا يفيان الا بالقليل
والجواب منع الملازمة لان الحكم عند عدم الدليل عدم الحكم بالشرع وهذا يشتمل جميع الوقائع الخالية عن القطع اذ هو الدليل فيتوقف او العمل
بالاباحة الاصلية على اختلاف القولين كما قد مر والاظهر الاباحة فيما لا دليل فيه بالشرع فلم تخل الوقائع على ان في تشريع الاجماع والقياس
الوفاء بالاكثر فلا خلو الا في اقل القليل وفي كونهما اغنيين تامل اما الاجماع فلكونه في وقائع معدودة واما القياس فلانه لا بد له من الاصل
المقيس عليه وهو لا يكون الا من القرآن او المتواترة من السنة والاجماع وهي غير كافية فتامل وقد يمنع بطلان التالي عقلا فان استحالة
خلو الوقائع عن الاحكام لا يظهر عند العقل وانما هي بالشرع لكن الاستحالة يظهر بالمثبت بالحسن والقبح العقليين في الافعال فانهما يستلزمان تعلق
الحكم بها من الشارع كما هو التحقيق عند محققي مشائخنا فتامل الروافض ومن وافقهم قالوا ولا التعبد بخبر الواحد اتباع الظن وقد قال الله تعالى
ولا تقف ما ليس لك به علم وان يتبعون الا الظن قلنا فيه ابطال الشيء بنفسه لانه ظاهر ظني ومقتضاه ابطال الظن فان قلت العام قطعي عندكم
قلت هذا النقض والزام لهم بناء على ان العام ظني عندهم فهاتان الآيتان مظنونتان فيحرم العمل فلا يصلح الحجية وقد يقرر بانه لو صح العمل
بالمظنون لصح العمل بهاتين الآيتين والثاني باطل لانه ينفي العمل بالظن وفيه ان الملازمة ممنوعة فان العمل بالظن بنفسه لا يوجب العمل
به عند لزوم المحال على تقدير العمل به ولا يلزم من العمل بالمظنون العمل بهاتين الآيتين فافهم وتدبره وتذكر ما تقدم من الحل وقالوا
ثانيا توقف عليه وعلى آله واصحابه وازواجه وبارك وسلم في خبر ذي اليدين بالقصر والنسيان حتى اخبره غيره فلم يعمل بخبر الواحد وهذا الخبر
عن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وذرياته وبارك وسلم مثلا في افادة الظن عن محمد ابن سيرين قدس الله سره العزيز عن ابي هريرة
رضي الله تعالى عنه صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم احدى صلوتي العشاء قد سماها ابو هريرة لكن نسيت فصلى ركعتين ثم سلم فقام

الى خشبة معروضة في المسجد فاتكأ عليها ووضع يده اليمنى على اليسرى وشبك بين اصابعه ووضع خده الايمن على ظهر كفه اليسرى وخرجت سرعان الناس
من ابواب المسجد فقالوا اقصرت الصلوة وفي القوم ابو بكر وعمر فهاباه ان يكلماه وفي القوم رجل في يديه طول يقال له ذو اليدين فقال يا رسول الله
انسيت ام قصرت الصلوة فقال لم انس ولم تقصر فقال اكما يقول ذو اليدين فقالوا نعم فتقدم وصلى ما ترك ثم كبر وسجد مثل سجوده او اطول ثم رفع
راسه وكبر وسجد مثل سجوده او اطول ثم رفع راسه وكبر فربما سألوه ثم سلم فيقول نبئت ان عمران بن حصين قال ثم سلم رواه الشيخان وهذا كان قبل
تحريم التكلم في الصلوة كذا قال الشيخ عبد الحق الدهلوي واما قوله لم انس ولم تقصر فمعناه لم انس في ظني ولا كذب فيه ولو سهوا كذا قال الامام النووي
على ما نقل عنه والله اعلم بالصواب قلنا اولا انه خبر الواحد فلا يستدل به لابطاله وثانيا انما توقف للريبة لان الانفراد من بين جماعة مشاركة في سبب العلم
مظنة الكذب كما تقدم لا لانه خبر الواحد كيف وقد عمل بسائر اخبار الاحاد فتدبر **مسئلة** عند الجمهور خبر الواحد العدل مقبول في الحدود وهو قول الامام
ابي يوسف رحمة الله تعالى عليه والشيخ ابي بكر الجصاص الرازي خلافا للكرخي الشيخ ابي الحسن من الحنفية والبصري من المعتزلة واكثر الحنفية على
ما في التحرير لنا الراوي عدل جازم روى في حكم عملي فيقبل روايته كغيره اي كما يقبل في غير الحدود من العمليات ولعلك تقول الخصم لا يسلم القبول
في كل عملي بل فيما اذا لم يمنع مانع وههنا الشبهة مانعة عنده والمقصود واضح فان خبر الواحد مفيد لحكم الله تعالى فيجب العمل به وهذا اوضح وانما الاسم
كشف الشبهة لا غير فافهم الامام الكرخي واتباعه قالوا اولا قال عليه وعلى آله واصحابه واهل بيته الصلوة والسلام من الله المنزل العلام ادرؤا الحدود بالشبهات
رواه الامام ابو حنيفة ومثله في بعض السنن ايضا وفيه اي خبر الواحد شبهة فلا يقبل في الحدود قلنا المراد درء الحد بالشبهة قبل اللزوم والمعنى درؤه لا يحد
باحداث الشبهات في ثبوت سبب الحد لا الدرء بالشبهة في الحد اللازم يعني الشبهة في دليل ثبوت الحكم الموجب الذمة فانها غير مانعة كما في سائر الاحكام
وعلى هذا فلا استدلال بهذا الوجه على عدم اثبات الحد بالقياس لا يتم بل يستدل عليه بعدم اهتداء العقل الى التقديرات الشرعية ان تم
وقالوا ثانيا دليلكم منقوض بالشهادات لان فيه شبهة ايضا فلا يقبل بل فيه شبهة في ثبوت السبب والجواب عنه ان امر الشهادات على خلاف القياس
فلا يقاس عليه ومنقوض بظاهر الكتاب فانه ظني ايضا فلا يصلح اثباته للحدود وربما يتخلص عن النقضين بان التعبد بالشهادات بالنص القطعي فيخص عن ظاهر
الخبر وظاهر الكتاب قطعي وليس فيه شبهة لانتفاء الاحتمال الناشئ عن دليل وهو المعتبر لا مجرد الاحتمال فافهم وقد يدفع هذا الجواب بان العموم
الوارد في آيات الحدود مخصوص وهو ظني اتفاقا وهذا انما يتم اذا كان التخصيص بالكلام المستقل الملاصق واثباته خرط القتاد وقالوا ثالثا انه منقوض
بالخبر المشهور اذ فيه شبهة ايضا وجوابه بانه مفيد للطمانينة والشبهة بعدها غير معتبرة لعدم انتشائها عن دليل فافهم **تقسيم** للحنفية محل الخبر مطلقا من تقييد
كونه خبرا عن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم اما حقوق الله تعالى وهو عقوبات او لا كالعبادات والمعاملات وهو اي خبر الواحد
العدل مقبول فيها اي العقوبات والعبادات كالاخبار بطهارة الماء ونجاسته فاذا اخبر العدل بنجاسته يباح التيمم والاخبار عن رسول الله صلى الله
عليه وآله وصحبه وسلم فان حكمها الوجوب وهو عبادة كما مر ولا يقبل فيها خبر فاسق فلا يجوز التيمم باخبار الفاسق بنجاسة الماء بل يعمل بالتحري
فان وقع التحري على الطهورية توضأ وان اخبر الفاسق بالنجاسة وضم التيمم احب وان وقع على النجاسة تيمم واراقة الماء قبله
احب واما حقوق العباد فاما فيه الزام محض او ليس فيه الزام اصلا او فيه الزام من وجه دون وجه فما فيه الزام محض كالبيوع عند تناكر
احدهما ونحوها كدعاوي اخرى يشترط مع شرائط الرواية الولاية فلا يقبل قول الكافر على المسلم ولا قول العبد ولفظ الشهادة والعدد
كون المخبرين رجلين اثنين او امرأتين مع رجل واحد عند الامكان فلا عدد ولا ذكورة شرطا في شهادة القابلة بالولادة فانه لا يحضر
الرجل عندها فسقطت وقد صح عن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم انه قبل شهادة القابلة ولا اسلام في الشهادة

على الكافر اذ قلما يشاهد المسلم معاملة الكفار ففيه ضرورة ايضا وفيه خلاف الشافعي رحمة الله تعالى وما لا الزام فيه اصلا كالوكالات والهدايا
ونحوها ومنه اخبار كون اللحم الذي يباع في الاسواق ذبيحة مسلم او كتابي فلا يشترط سوى التمييز فلا يقبل قول الصبي الغير المميز والمعتوه
غير المميز والمجنون ويقبل قول المميز مع تصديق القلب بصدق المخبر فاذا جاءت جارية واخبرت ان سيدها ارسل نفسها اليك هدية تقبل قولها
ويحل وطيها وهذا للحرج فانه لو اشترط العدالة لاختل امر المعاش فانه قلما يجد الانسان عدلا يعامل معه او يبعثه بشهود الهدايا كيف وكان عليه
وعلى آله الصلوة والسلام يقبل خبر الهدية من البر والفاجر والحر والعبد وصح انه عليه الصلوة والسلام قبل هدية سلمان حين كونه عبدا
نصرانيا وما فيه الزام من وجه دون وجه كعزل الوكيل وحجر الماذون فان هذا الخبر يسلب المخبر الولاية الثابتة ولا يلزمهما شيء من الدعوى فالوكيل ونحوهما
والرسول من العاقل والحاجر كما قبله يقبل قوله ولو فاسقا وعبدا لانهما يقومان مقام الموكل والمرسل فقولهما قوله وشرط الامام في المخبر
الفضولي احد شطري الشهادة العدد والعدالة لانه لما كان ذا شبهين عمل بهما فاعطى حكم كل من وجه فلو تصرف الوكيل بعد اخبار واحد
فاسق نفذ تصرفه خلافا لهما فانهما يقولان انه مثل الاول لا يشترط فيه شيء سوى التمييز وتصديق القلب لمكان الضرورة قلنا الضرورة قد اندفعت
بعدم الاشتراط في الرسول والوكيل فتامل والاظهر قولهما وفي وجوب الشرائع على من اسلم بدار الحرب باخبار واحد فاسق او كافر فيه خلاف
فقيل يشترط العدالة لانه امر ديني وقيل على الخلاف بين الامام وصاحبيه كما في القسم الثالث وقيل الاصح عدم اشتراط العدالة اتفاقا حتى
يجب عليه العبادات ويجب القضاء ان لم يات بها باخبار فاسق وقال شمس الائمة لانه اي المخبر رسول الرسول صلى الله عليه وسلم ولا يشترط
في اخبار الرسول شيء وهو منقوض بالرواية فان راوي الحديث ايضا رسول الرسول والحق ان عدم الاشتراط انما هو في رسالة رجل بعينه لا اخبار شيء
بعينه في المعاملات ولا يلزم من ذلك عدم الاشتراط مطلقا وبحث في الاستدلال انه لم يعتبر العدالة ههنا لمكان الحرج العظيم فان حصول
العدل ههنا قلما يتيسر فلو لم يقبل قول الفاسق والكافر فيه وجوز عدم الاتيان بالعبادات لم ينل ذلك المسلم الكمال الانساني ويلحق
بالبهائم فافهم مقدمة في شرائط الرواية فمنها العقل والتمييز للتحمل اي تحمل الحديث وقد اختلفوا في تعيين اقل السنين التي يحصل التمييز فقيل
خمسة وهو المختار عند ابن الصلاح كما قال محمود بن الربيع عقلت مجة مجها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وانا ابن خمس سنين رواه
البخاري وقيل اربعة لحديث المجة وزعم هذا القائل بان الصحيح ان محمود بن الربيع كان حين المجة ابن اربع في الصحيح ولا يلزم من هذا
الحديث انه لا يكون الاقل من الاربع او الخمس مميزا ولا ان يكون كل الصبيان في هذه السنين مميزين وقيل الاقل خمسة عشر وهو
منقول عن ابن معين قال الامام احمد هذا عجيب منه والحق ان التقديرات المذكورة لا يستحق ان يلتفت اليه والاصح عدم التقدير
بسن فان العقل القوي قليلا قليلا من الرحمة الالهية لا يقدر الانسان على تقدير قدر سنه ويختلف هذا القدر باختلاف الصبيان بل
التقدير بفهم الخطاب ورد الجواب فاذا كان الصبي بحيث يفهم الخطاب ويرد الجواب يكون صالحا للتحمل الحديث لكن في الغالب لا يكون
على هذه الحيثية قبل بلوغ السبعة ولذا امر الاولياء بامرهم بالصلوة حين بلوغهم هذا السن واما تعقل محمود بن الربيع سنة خمس او اربع
وحفظ الامام الشافعي الموطا وهو ابن خمس وحفظ الامام سهل ابن عبد الله التستري لبعض الاوراد وهو ابن سنتين فمن جملة الكرامات
لا يبنى عليه الامر في الغالب نعم لو وجد صبي على هذه الصفات صح تحمله البتة ولهذا ما شرطنا شيئا لكنه قلما يوجد فافهم والشرط للاداء الكمال
للعقل وهو ايضا مختلف باختلاف الرجال فلا يمكن تعيين قدر سنه فادير سببه مقامه شرعا كما في السفر والمشقة كما قال ومعياره
البلوغ سالما عن العته والجنون وانما شرطنا نفس التمييز للتحمل وكماله للاداء قياسا على الشهادة لكونهما اخبارين ويقبلونهم عبد لهم

ابن عباس وعبد الله بن الزبير والنعمان ابن بشير وانس ابن مالك روايا تهم بلا استفسار منهم انهم تحملوا قبل البلوغ او بعده فعلم ان البلوغ ليس شرطا عند التحمل واما اشتراطه عند الاداء فيجيئ وجه واعلم ان عبد الله ابن عباس ولد بثلث سنين قبل الهجرة في قول الواقدي فعمره حين وفاته صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ثلث عشر سنة كذا في الاستيعاب وقال ابن عبد البر فيه وقد روينا من وجوه عن سعيد ابن جبير عن ابن عباس توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وانا ابن عشر سنين وقد قرءة المحكم يعني المفصل ثم روى باسناد آخر من طريق عبد الله بن احمد عن ابيه باسناده عن ابن عباس توفي رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم وانا ابن خمس عشرة سنة وقد روى البخاري عنه انه ناهز الاحتلام في ايام حجة الوداع فح لا يتحقق بلوغه عند التحمل اصلا وكذا عبد الله بن الزبير اول مولود في الاسلام بعد الهجرة بسنة سنتين في المشهور وقيل في الاولى فجميع مسموعاته كان قبل البلوغ فان مدة اقامته عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام بالمدينة عشر سنين وكذا النعمان ابن البشير اول مولود في الانصار بعد الهجرة وتوفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو ابن ثمان سنين وقيل ست سنين قال ابن عبد البر في الاستيعاب والاول اصح ان شاء الله تعالى لان الاكثر يقولون انه عبد الله ابن الزبير ولد لسنتين من الهجرة وروى الطبري انه قال ابن الزبير نعمان ابن بشير اسن مني بستة اشهر فجميع مسموعاته ايضا قبل البلوغ واما انس ابن مالك فكان ابن عشر سنين حين قدم رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم وابن عشرين حين توفي فكان اكثر مسموعاته قبل البلوغ وقد قبلوه كله واما ما روى عنه انه شهد بدرا فما كان شهوده للقتال بل لخدمة رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه كان خادما له رضي الله عنه فقد بان لك ان لا بحث في الاستدلال ان يقال لانهم سمعوا عامتهم رضوان الله عليهم قبل البلوغ فافهم وقد استدل بانه جرت عادة السلف باسماع الصبيان فلو لم يقبل مسموعاتهم لما كان له فائدة ولم ينقض به المصنف وقال اما الاسماع للصبيان فغير مستلزم للمطلوب لاحتمال التبرك والاعتداد بالرواية وهما من اعظم الفوائد وقيل المراهق مقبول روايته واداؤه لكن لا مطلقا بل مع التحري فان وقع على الصدق يقبل والا لا قال في التحرير لنا ابطاله المعتمد في هذا الباب الصحابة ولم يرجعوا الى المراهق فهو غير مقبول اقول غاية ما لزم منه فقدان دليل والا يلزم من انتفاء الدليل انتفاء المدلول وهو غير واضح فانه يستدل بانتفاء المراجعة على عدم قبوله فعدم الرجوع دليل عليه فالاحرى ان يقال لعدم المراجعة لعدم حاجتهم الى المراجعة اليهم فلا يصلح حجة بل الوجه في ابطاله تهمة عدم التكليف فان المراهق غير مكلف فلا يحرم الكذب عليه فيجوز ان يكذب فلهذه التهمة لا يقبل كما في الفاسق بل اولى ان يقال لمن يقبل المراهق ان اهل قبا قبلوا قول انس ابن مالك وابن عمر وافاد ذاك تحويل القبلة فاجاب بقوله واعتماد اهل قبا على انس وابن عمر ليس البلوغ على الاصح وقد عرفت ان انسا كان يوم قدوم الشريف ابن عشر وكان تحويل القبلة بعد ستة عشر شهرا وسبعة عشر في جميع الروايات فكيف يكون غير بالغ واما ابن عمر ففي الاستيعاب قال الواقدي كان يوم بدر ممن لم يحتلم فاستصغره رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وبارك وسلم ورده فكيف يكون بالغا عند تحويل القبلة والعجب من غيرنا قيل ان الصحيح ان المخبر انس وابن عمر وهما اذ ذاك بالغ والصحيح ابن عمر وقيل ان النافي قد بان لك ان الامر بالعكس فالحق في الجواب ان انسا وابن عمر لم يرويا والمخبر غيرهما فانه في رواية انس فمر رجل من بني سلمة وهم في ركوع في صلوة الفجر وفي رواية ابن عمر بينا الناس بقباء لصلوة الصبح اذا جاءهم آت الى الآخر فقيل هو عباد ابن بشير في التيسير قال الحافظ العسقلاني انه اخرجه رواه ابن خيثمة وفي التحرير هو عباد بن نهيك عند المحدثين وهو شيخ كبير وعباد بن بشر قتل شهيدا يوم اليمامة وهو خمس واربعين سنة ونهيك كالكريم والذي يظهر لهذا العبد ان المخبر لاهل مسجد بني حارثة لا لاهل قبا والله اعلم ثم لو سلم ان المخبر اياهم انس او ابن عمر فغاية

۱۲ منه

ما التزم قبول اهل قباء وهو ليس حجة فان تشبث بتقرير النبي صلى الله عليه وسلم فممنوع بل قال هم آمنوا بالغيب فلم يعد هذا الخبر خبرا فافهم ومنها الاسلام
اداء اي حال الاداء لا حين التحمل وعدم الاشتراط حين التحمل لقبول جبير في قراءة المغرب بسورة الطور مع انه تحمل حين جاء اسيرا يوم بدر
اجماعا ولانه يكفي للتحمل التمييز وهو ليس الا العقل وعقل الكافر غير موقوف واما الاشتراط اداء فلانه قال الله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا
وهو اي الفاسق بالعرف المتقدم يعم الكافر والفاسق في عرفنا وهو المؤمن المرتكب للكبيرة والبدعة المتضمنة كفرا اي البدعة التي يلزم الكفر بها
كالكفر عند الجماعة المكفرة اي عند من يكفر بها كالقاضيين القاضي ابي بكر الباقلاني والقاضي عبد الجبار من المعتزلة وعند غيرهم
اي عند غير المكفرة فرقا بين لزوم الكفر والالتزام فان الملتزم كافر دون من لزمه كالمجسمة وهو لا يرى ذلك ولا يعتقد كالبدع الجلية
وهي البدعة التي لم يكن عن شبهة قوية معتبرة شرعا بحيث لم يكن عذرا شرعا لا دنيا ولا آخرة كفسق الخوارج المبيحة دماء المسلمين واموالهم
وسبي ذراريهم وفيها اي في البدعة الجلية القبول عند الاكثر غير محققي الحنفية وهو المختار عند من تلاهم خلافا للآمدي من الشافعية
ومن تبعه والامام مالك ومعظم الحنفية وهو المختار عند هذا العبد قال الامام فخر الاسلام واما صاحب الهوى فان اصحابنا قبلوا شهادتهم
الا الخطابية لان صاحب الهوى انما وقع فيه لتعمقه وذلك يصده عن الكذب فلم يصلح شبهة الا من يدين بتصديق المدعي اذا
كان ينتحل نحلته فيتهم بالباطل والزور مثل الخطابية وكذلك من قال الالهام حجة يجب ان لا يقبل شهادته ايضا واما في السنن فقيل
ان المذهب المختار عندنا ان لا يقبل رواية من انتحل الهوى من اجله ودعى الناس اليه على هذا ائمة الفقه والحديث كلهم لان
المحاجة والدعوة الى الهوى سبب داع على التقول فلم يؤتمن على حديثه وليس كذلك الشهادة في حقوق الناس لان ذلك لا يدعو
الى التزوير في ذلك الباب فلم ترد شهادته فاذا صح هذا كان صاحب الهوى بمنزلة الفاسق في باب السنن والاحاديث انتهى
كلماته الشريفة وعندي ان قوله من انتحل من قبيل اقامة الظاهر موضع المضمر والحال ان اصحاب البدع لا يقبل رواياتهم كما يدل عليه
قوله آخرا انما اقام الظاهر تنبيها على ان اصحاب الهوى كلهم ينتحلون البدعة داعون اليها فلا يقبل رواياتهم في امر ديني اصلا كما روي عن محمد
ابن سيرين ان السنن دينكم فانظروا عمن تاخذون دينكم فانظروا عمن تاخذون دينكم وصاحب الكشف حمل كلامه على ان صاحب البدعة
ان كان داعيا للناس الى بدعته لا يقبل والا يقبل والذي حمله على هذا الحمل انه وجد في الصحاح روايات عن اصحاب البدعة فان محمد ابن اسمعيل
البخاري روى في صحيحه عن عباد بن يعقوب وقال الامام ابو بكر ابن اسحق ابن خزيمة حدثنا الصادق في روايته المتهم في دينه عباد
ابن يعقوب واحتج البخاري بمحمد ابن زياد وجرير ابن عثمان وقد اشتهر عنهما النصب وقد اتفق البخاري ومسلم على الاحتجاج بابي معاوية
محمد ابن حازم وعبيد الله ابن موسى وقد اشتهر عنهما الغلو وفيه نظر ظاهر فان صاحب الهوى لما زعم في زعمه الباطل انه الصواب
وانه الشريعة المحمدية وان الامر بالمعروف فرض عنده فلا بد ان يكون للناس داعيا الى هواه ففرض انه ليس بداع الى هواه
اما محال واما مناف للعدالة لا يقال انه معذور ديانة في زعمه واليه تنافيه كلامه في آخر البحث واذا صح هذا كان صاحب الهوى بمنزلة
الفاسق وتخريج محمد ابن اسمعيل البخاري ومسلم محمد ابن اسحق لا حجة فيه فان المسئلة مختلفة فيها فلا يكون زعم احد الفريقين
حجة على الآخر كيف ومثل الامام امام ائمة الحديث محمد بن سيرين كف لرواية عنهم اعجب من هذا الحمل ما حمل عليه البعض من ان
ما قال انما هو في البدعة الغير الجلية واما في البدعة الجلية فيقبل رواياتهم وان كانوا داعين كيف يصح ولا يساعده اول كلامه
وليس له عين ولا اثر ولما كان الدعوة الى البدعة الغير الجلية موجبة للتهمة وعدم القبول فان الجلية بالطريق الاولى

نقد بان لكان رواية اهل البدع مطلقا لا يقبل عند هذا الحبر الامام الهمام ثم اعلم انما الخلاف في اصحاب البدع الذين لم يتحرجوا الكذب واما المتحرجون كالكرامية فلا يقبل معاذيهم البتة لانه لما جاز في دينهم على زعمهم الكذب لا يبالون بالارتكاب عليه ومنهم الروافض الغلاة والامامية فان الكذب فيهم اظهر واشهر حتى صار واضرب المثل في الكذب وهم جوزوا ارتكاب جميع المعاصي حتى الكفر تقية عند معرفتهم غضب من يحرق بهم ويحطه عليهم بل يوجبون المعاصي في هذه الحال فلا امان منهم ان يكذبوا على رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وبارك وسلم عند هذا الحال وهم لا يبالون بالكذب على رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ومن نظر في كتبهم لم يجد اكثر المرويات الا موضوعة منقارة يشهد على كونها مفتراة عباراتها ومفادها وقد سمعت لبعض الثقات يقول حدثني الثقة محمد طاهر الشاهجهانپوري اني كنت مشتغلا بالطب عند الطبيب المسمى بشكر الله السنديلوي وكان رافضيا خبيثا وكان عنده مجلد فيه رسائل مشتملة على عقائدهم الفرية وكان يخفيها مني وكان مخاصما للخصام يجادلني كل يوم ويدعوني الى هواه فقدرته يوما الى اخذ ذلك عند غيبته فاخذته فطالعته فاذا وجدت في بعض تلك الرسائل جواز وضع الحديث عند المخاصمة مع اهل السنة ثم اذا اراد يوما آخر المجادلة اباي قلت اياك والمجادلة واتق الله فان في مذهب امثالك جواز وضع الاحاديث فقال من اين تقول قلت من رسائلك فبهت الذي فسق وتزندق كرم هذا العبد ظنا انه نسب في تلك الرسائل هذا القول الى الامام علي ابن موسى الرضا قدس سره واسرار آبائه الكرام وهذا كذب آخر صدر منهم وما قيل ان البعض قبلوا البعض المتشيعين فليس المتشيعون من الامامية والغلاة بل هؤلاء المتشيعة هم الراؤون لفضل امير المؤمنين علي كرم الله وجهه على الشيخين صرح به ابن التيمية وغيره فافهم وثبت لنا ان تدينه لبعده عن الكذب يعني ان اهل الهوى لم يخرج بهواه على ملة الاسلام فتدينه بهذا الدين لبعده عن الكذب لكونه محرما في دينه والكلام في العدل في مذهبه وفيمن لا يتدين بحل الكذب ومن ههنا قبل شهادة اهل الاهواء مطلقا الا الخطابية هم من غلاة الروافض تابعون لابي الخطاب ومن مذهبهم حل الشهادة لمن يحلف عندهم لزعمهم ان المسلم لا يحلف كاذبا وقيل من مذهبهم حل الشهادة لاهل جلدتهم فلا يقبل شهادتهم لاجل هذين التهمتين ولا كذلك الرواية اذ لا شبهة فيه اصلا كذا قيل قلنا اولا انه منقوض بالكافر فان الكذب محرم في دينهم ولا تدينهم بدينهم ايضا لبعده عن الكذب اذ الكلام في العدل في دينه فينبغي ان يقبل الكافر ايضا فان قلت لا ولاية لهم علينا قلت الرواية ليست من باب الولاية وثانيا ان المحل ان دينه لا لبعده عن الكذب مطلقا بل عن الكذب الذي لا يضر هواه وهذا الآن جعل دينه الهوى والشارة لا يهتدي به الى سواء السبيل بل دينه هذا لبعده عن الخروج عن هواه الذي هو عليه وهواه الذي يحرضه على المجادلة والخصومة وهي تفضي الى الوضع والبغض فانهم همهم القيام على هواهم وعدم التهم تصلبهم على الهوى والتعصب والغلو فعدالتهم موقعة في شبهة الوضع ومبنى امر السنة على الاحتياط الم تر ان الامام الهمام ابا حنيفة كره الاقتداء بالمتكلم المجادل ولو كان على الحق والمحققون اعرضوا عن المتكلم المجادل في اخذ الحديث حتى قال بعض العرفاء ما كتبت الاحاديث كثيرة لكون رواتها متكلمين فاذا كان حالهم هذا فما حال اهل البدع منهم ولقوله صلعم معطوف على ما حصل بما تقدم اي قبول اهل البدع الجلية بما مر وبقوله صلعم امرت ان احكم بالظاهر وظاهر حالهم الصدق قلنا الحديث غير صحيح في التيسير قال الذهبي وغيره لا اصل له ونقل عن بعض اهل الحديث انه واه وما في الصحيحين عن سلمة ابن الاكوع ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اني انا البشر مثلكم وانكم تختصمون الي ولعل بعضكم ان يكون الحق الحجة فاقضي له على نحو ما اسمع فمن قضيت له بشيء من حق اخيه فلا يأخذنه فانما اقطع له قطعة من النار فلا يدل الا على القضاء بحسب ظاهر الحجة لا على قبول الرواية بحسب الظاهر فان قلت

اہل الہوی

يدل بحسب مفهوم الموافقة قلت لان رسول الله صلعم لم يكن يقبل الا الشهادة بحسب الظاهر ولا الفهم منها اخذ الدين ممن ظاهره الصلاح وباطنه الفساد
اصلا وما في المختصر انه متروك الظاهر بالكافر والفاسق المظنون صدقهما فالحديث مخصوص بمن عداهم مدفوع بانه اي ظن صدق الفاسق او الكافر
غير واقع لان القطع بالفسق ينافي ظهور الصدق فان الفسق آية الكذب فتدبر والدفع غير واف فان الفسق ليس موجبا للكذب على القطع كيف وكثير
من الفساق يحترزون عن الكذب فوق ما يحترزه غيرهم لمروتهم وجاههم وكذا بعض الكفرة وقد يورد على المختصر بان تخصيص الحديث لا يبطل الحجية
في الباقي والجواب ان الآية الكريمة على الظاهر والحديث متروك فلا ايراد وضوح لا يرد شيء لكن بقي فيه ان الآية ايضا مخصوصة بما عدا المعاملات
فالاولى ان يقال ان الحديث مخصوص بما عدا الفاسق واهل البدع الجلية من الفساق واي فسق اشد من فسقهم فتدبر واستدل على قبول
اهل البدع بان الصحابة كانوا يقبلون قتلة امير المؤمنين عثمان رضي الله تعالى عنه شهادة ورواية وهم من اخبث الخوارج واجيب بمنع الاجماع
على القبول فان المباشرين للقتل لم يقبل قولهم اصلا واما غير المباشرين الداخلين في البلوى فانما قبل بعضهم بعد التوبة ولم يقبل آخرون
الا ما جاء من بعض الولاة ولا يعتد بهم ولم ينقل من اكابر الصحابة اصلا فضلا عن الاجماع واجيب بمنع الاجماع على الوضوح اي وضوح البدعة
فليس هذا من البدع الواضحة بل جعل كثير اجتهاديا وهذا الجواب ليس من شيء فان امير المؤمنين وامام الامتين عثمان ابن عفان امام
حق ذو مناقب عليه قد شهد رسول الله صلى الله عليه وسلم بكونه من اهل الجنة وبالشهادة وبكونه ذا فضل عظيم ودمه معصوم البتة لا ريب فيه
لاحد من المتدينين فقتله كبيرة عظيمة واستحلاله كفر فلا يكون اجتهاديا البتة ولا مساغ للاجتهاد فيه ولا محل للشبهة اصلا فلو كانت فهي غير قوية
وغير معتبرة شرعا فالبدعة جلية قطعا فافهم وتثبت المخففون الذين لا يقبلون اهل البدع قالوا اولا قال الله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا
واي فسق اشنع من سوء العقائد اقول لك ان تمنع كون المتدين من اهل القبلة المدعي اتباع الدين المحمدي فاسقا بالاطلاق المتقدم
الذي عليه نزل القرآن الشريف وهذا المنع ليس بشيء فان الفاسق هو الخارج عن الحد الشرعي وعليه نزل القرآن ولا شك ان المبتدع
متجاوز عن الحد سالك سبيلا غير سبيل شرعي مستقيم فهو فاسق البتة نعم لم يكن في حيوة الرسول صلعم المبتدع موجودا فانه لو كان لانكر الرسول
صلعم فان اتبع ارتفع ابتداعه والا كفر كفرا جليا لكن لا يلزم منه عدم كونه فرد الفاسق بعد وجوده كما من لم يكن في ذلك الزمان الشريف
احد تارك الصلوة من المؤمنين ولا يلزم منه ان لا يكون المؤمن التارك الصلوة بعد وجوده فاسقا كذا هنا فافهم وتثبت وقد يجاب بان الآية
مؤولة بالكافر والفاسق الغير المأول والمبتدع فاسق مأول وهذا واه فانه تأويل من غير قرينة صارفة فافهم واما البدعة الغير الجلية
لم يكن فيها مخالفة لدليل شرعي قاطع واضح كنفي زيادة الصفات فان الشريعة الحقة انما اخبرت بان الله عالم قادر واما انه عالم قادر
بعلم وقدرة هما نفس الذات او الصفة قائمة بالذات فالشرع ساكت عنه فهذه البدعة ليست انكار امر واضح في الشرع فيقبل شهادته
وروايته اتفاقا لان هذه البدعة لا توجب الفسق اذ ليس فيها مخالفة لامر شرعي الا ان دعى هذا المبتدع الى هواه فان الداعي الى الهوى
مخاصم لا يؤتمن عن الاجتناب عن الكذب انظر لعين الانصاف انه لما كان الدعوة الى البدعة الغير الجلية رافعة للامان على الاجتناب
عن الكذب فالاولى ان يرفع الجلية هذا الامان والمبتدع بالبدعة الجلية داع البتة الى بدعة فلا يقبل اصلا فافهم ومنها رجحان ضبطه
وعدم تساهله في الحديث لبعضهم اكتفوا بالضبط فقط والاولى ما ذكره المص لان الضابط ربما تساهل فيقع في الغلط الا ان اشتراط العدالة
يغني عن اشتراط عدم التساهل لان العدل لا يتساهل ومتساهل لتحصيل الظن طريق الصدق وطريقه ان يراقب بكليته الى لفظه ومعناه ويداوم عليه
ويثبت بمذاكرته حتى يؤدي وهذا مبني على ان فهم المعنى شرط الرواية وسيجيء ان شاء الله تعالى ويعرف ضبطه بالشهرة انه ضابط وبموافقة

الضابطين اي يكون حديثه مطابقا لاحاديث الضابطين او يكون سيرته موافقا لسير الضابطين بان يراقب ليلا ونهارا لكن يراقب الضابط في القبل
لا يروي العدل الا ما يذكره والا لم يكن عدلا فاذا روى حديثا وتذكره ارتفع احتمال النسيان والتساهل في الضبط ولذا انكر على ابي هريرة الاكثار
في الرواية فانه ينافي الضبط ويخل بالعدالة قلنا العدل لا يروي الا ما يعتقد تذكره لا انه لا يروي الا ما يذكره في الواقع لكن السامع لا يطمئن الا الضبط
لاحتمال السهو والخطاء في اعتقاد التذكر وهذا لانه اذا لم يكن ضابطا وكان قاصر الحفظ احتمل احتمالا قويا انه لعله نسي المتن وتذكر غير ما سمع ولكان
عدلا لا يكذب بقصد فكيف يطمئن السامع بروايته ولا يحصل بمطابقة الواقع وليس الانكار للاكثار الا لان الاكثار يخاف معه ذلك اي الخطاء في اعتقاد
التذكر فافهم ومنها العدالة حال الاداء لا حال التحمل وهي اي العدالة ملكة التقوى والمروة والدليل على هذه الملكة ترك الكبائر من الذنوب
والتحلي بالمروة من الصغائر والافعال الخسيسة ولما كان هذه الملكة خفية ادير الحكم على دليلها كما في السفر والمشقة وانت لا يذهب عليك ان
المناسب للاشتراط هو الملكة متحلى بالتقوى باجتنابه عن المحرمات والافعال الخسيسة واتيانه بالواجبات والافعال المناسبة للمروة وهذا
هو الذي يجتنب ويتقي عن الكذب واما الملكة فامر زائد لا دخل فيه بل الملكة قد تخلف عنها الاجتناب فهي لا ينافي اتيان كبيرة مرة فالملازمة
على التقوى بترك الكبائر والافعال الخسيسة هي الشرط لا ان الشرط حقيقة الملكة وهذه مظنتها كما في المشقة والسفر فافهم اما الكبائر فعن
ابن عمر الشرك بالله تعالى والقتل عمدا من غير حق وقذف المحصنة والزنا والفرار من الزحف اي من مقابلة العدو الكافر الحربي لكن اذا
لم يكن مسلمون اقل من النصف والسحر اي تعلمه والعمل به ولبعضهم اباحوا التعلم اذا قصد منه العلم دون العمل والاول المختار وجاء من الصحابة
ان يقتل الساحر كذا ذكره الشيخ عبد الحق الدهلوي واكل مال اليتيم والعقوق اي عقوق احد الوالدين او كليهما بما لم يكن لامر شرعي والالحاد
اي الظلم في الحرم تخصيص الحرم لان هتك حرمته اشد وزاد ابو هريرة اكل الربوا وزاد امير المؤمنين علي رضي الله عنه السرقة وشرب
الخمر نقل عن السبكي ان عد السرقة لم يثبت عنه باسناده اما شرب الخمر فقد روي عنه شارب الخمر كعابد وثن وقد زيد اليمين الغموس وهو اليمين
على امر ماض مع العلم بانه كاذب فيه وقد ثبت عده من الكبائر في الحديث الصحيح والاصرار على الصغائر قال رسول الله صلى الله عليه وعلى
آله واصحابه وسلم لا كبيرة مع التوبة ولا صغيرة مع الاصرار والقمار والطعن في الصحابة والسلف الصالح والمراد به الاظهار بالسب فانه
مردود شهادة ورواية وعلى هذا فالمراد بالمبتدع المقدم من لم يظهر السب اما على التحقيق فالساب مطلقا مردود رواية والسعي
بالفساد فانه ذنب عظيم بالنص القراني وعدول الحاكم عن الحق بان امتنع عن الحكم بالحق سواء حكم خلافه او لم يحكم لشيء والاول اشد
من الثاني وقد شهد رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم بكون القاضيين الحاكم على خلاف الحق والمتوقف بالحكم بالحق
في النار قال الشيخ عبد الحق الدهلوي اضطربت الاقوال في عد الكبائر وتعيينها فقيل المذكورات هي الكبائر وما دونها صغائر والمختار
انه ليس المراد الحصر وقد روي عن ابن عباس انه قال الكبائر الى سبعمائة اقرب منها بل النبي صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم
اخبر في كل مجلس ما اوحي اليه ولم يحصر وما كان مفسدته مثل مفسدة شيء من المذكورات او اكثر منها فهي ايضا من الكبائر واليه اشار المص
بقوله وقيل كلما مفسدته كالقتل ما روي مفسدة او ازيد منه وهو ظاهر جدا فدلالة الكفار على المسلمين اكثر مفسدة من الفرار عن الزحف
فان المفسدة فيه الهتك لكلمة الله والاول اشد منه وقال ذلك الشيخ اما المثل فكشرب بعض المسكرات من غير الخمر وكاللواطة مثل الزنا
وكايذاء الاستاذ مثل ايذاء الوالدين وكالغصب مثل الربوا واما الاكثر فمثل قطع الطريق مع اخذ المال اكثر من السرقة وكذا ايذاء
النبي صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم اكثر من ايذاء الوالدين ولاعانة جيوش الكفار على بلاد المسلمين للغارة اكثر من الفرار عن الزحف

ويحكم القاضي بغير الحق اكثر من شهادة الزور ظلما واثما وقيل ما ثبت النهي عنه بنص قطعي وقيل ما قرن به في الشرع حدا او لعنا او وعيدا والى هذا مال
اكثرهم واليه اشار بقوله وقيل الكبيرة ما توعد عليه بخصوصه وقال ذلك الشيخ وعمم بعضهم هذا القول ايضا وقال وما مفسدته كمفسدة ما قرن به احد الثلثة
وقيل ما اشعر تهاونه اي المرتكب بالدين او اكثر اشعارا مثل اشعار الكبائر كقتل رجل يعتقد انه معصوم الدم فظهر انه مستحق له وكوطي زوجته وهو ظنها
اجنبية ونقل عن الكافي والاصح ما كان شنيعا بين المسلمين وفيه هتك حرمة الدين فهي كبيرة والا فهي صغيرة واما ما قيل كل معصية اصر عليها العبد فهي
كبيرة وكلما استغفر عنها فهي صغيرة فيلزم منه ان يكون الزنا والقتل والشرب صغائر اذا لم يصر عليها اللهم الا ان يريد ما عدا المنصوصة واغرب منه ما نقل
عن صاحب الكفاية وقال الحق انهما امران اضافيان لا يعرفان بذاتيهما فكل معصية اضيفت الى ما فوقها فهي صغيرة وان اضيفت الى ما تحتها فهي كبيرة
وهذا مشكل جدا فان الكبائر والصغائر متمايزتان بالذات وبالاحكام فان الصغائر يكفرها الطاعات مثل الصلوة والصوم والوضوء و
عليه يحمل قوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات انتهى كلامه وما يخل بالمروءة منها صغائر دالة على خسة كسرقة لقمة واشتراط الاجرة على الحديث عليه
الامام احمد رحمه الله تعالى ونقل عن وكيع لا باس به قال ابن الصلاح مثله مثل الاجرة على تعليم القرآن الا انه يخل بالمروءة ان لم يكن عن عذر ومنها
مباحات مثلها كالاكل والبول في الطريق وقيل في اباحة البول في الطريق نظر لورود النهي عنه والحرف الدنية كالحياكة والصياغة وفي التيسير
في بعض فروع الشافعية ان اعتاد الحياكة وهي حرفة ابيه فلا وفي الروضة ينبغي ان لا يقيد به وينظر الى انه يليق به ام لا ولبس الفقيه
قباء فانه عادة المسخرين ثم العدد ليس بشرط في الرواية عند الجمهور خلافا للجبائي من المعتزلة فانه قال لا بد من عدد الشهادة حتى اوجب
في احاديث الزنا اربعة رواة الا اذا ايد بمؤيد فلا يحتاج ح الى العدد بل يكفي الواحد وقد تقدم الماخذ من قبل فانه يستدل برد امير المؤمنين
عمر خبر ابي موسى الاشعري في الاستيذان حتى رواه ابو سعيد ولنا ما تقدم من الدلائل على حجية خبر الواحد فانها غير فارقة وربما يقيس
على الشهادة وهو غير سديد فان اشتراط العدد فيها على خلاف القياس لكثرة التزوير فيها ولا الحرية شرطا بخلاف الشهادة
اذ لا بد فيها من الولاية ولا الذكورة فيقبل خبر المرأة العادلة من غير مشاركة رجل معها بخلاف الشهادة اذ اشتراط الذكورة
فيها بالنص على خلاف القياس ولا البصر بخلاف الشهادة فان امرها اضيق وانما لم يشترط الحرية والذكورة والبصر اقتداء بالصحابة
رضوان الله تعالى عليهم وكفى بهم قدوة فانهم قد قبلوا خبر بريرة قبل العتاق وخبر عائشة الصديقة ام المؤمنين وام المؤمنين ام سلمة وغيرهما
وخبر عبد الله بن ام مكتوم وابن عباس بعد ابتلائه بذهاب البصر ولا عدم القرابة بين الراوي وبين من ينفعه مضمون الحديث
ولا عدم العداوة بينه وبين من يضره لعموم الحديث في حق الكل حتى يلزم الراوي والمروي له وغيرهما فلا تهمة بخلاف الشهادة فانها
مختصة بالمشهود له والمشهود عليه نفعا وضررا ولا عدم الحد في قذف فانه يقبل رواية المحدود في القذف بعد التوبة وروي عن الامام
ابي حنيفة في رواية الحسن خلافه اي عدم القبول وان تاب قياسا على الشهادة وهو خلاف الظاهر من المذهب لقبول ابي بكرة رض
فانه قذف مغيرة بن شعبة فحده امير المؤمنين عمر رضي الله عنه وحسان ومسطح ابن اثاثة كونهم محدودين حين قذفوا عائشة
الصديقة فبرأها الله تعالى وكذبهم اللذين افترى عبد الله ابن ابي المنافق لكنهم بالواعين هذا الامر الشنيع ولا انكار من احد
كيف وان زبيرا رضي الله عنه لم ينكر رواية الحديث ولا معرفة النسب كما اشترط بعض اهل الحديث اذ العدالة هي السبب لعدم الكذب
وعليه الظن بالصدق ولا دخل فيه للنسب ولا علم الفقه او العربية او معنى الحديث نعم اولى وعندنا اشتراط الثالث وليس بخلاف في
العلم بالمعاني الشرعية وعلة الحكم وانما النزاع في المعنى اللغوي لنا ان المقصود في الحديث هو المعنى ولا يتعدى بالضبط الا من

لا معرفة بالمعنى عادة المرتابة لم يقصد احد من الكسبة قراءة متن الحديث من غير معرفة المعنى كما يشاهد في تعلم القرآن الشريف فنقل من لا دراية له في فهم المعنى ريبة التساهل وعدم الضبط حقه حتى لو علم يجعل له قصد لضبط المتن مثل التصدي لضبط متن القرآن ليتيقن رواية كاية لم يوجد بعد ومن ههنا ظهر فساد القياس على نقل القرآن فافهم واستدل في المختصر على عدم اشتراط العلم بالمعنى بقوله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم نضر بالتخفيف في رواية ابي عبيد وقال هو متعد ولازم وبالتشديد فيها قال الاصمعي وقال المخفف لازم والتشديد للتعدية على الاول للمبالغة والتكثير النضر والنضارة في الاصل حسن الوجه والبريق والمراد ههنا رفع القدر والمرتبة كذا قال الشيخ عبد الحق رحمه الله تعالى الله امرأ سمع مني حديثا فوعى فاداه كما وعى فرب حامل فقه غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه رواه ابو داود ورواه الترمذي والشافعي والبيهقي اقول هذا دعاء للصادق في الرواية عدلا ضابطا اولا والمقصود ههنا تحصيل ضابط للسامع ليفيده عليه ظن الصدق دفعا للريبة ريبة تعمد الكذب والنسيان فالاستلزام للمطلوب ممنوع والحاصل ان الحديث انما هو دعاء للحافظ الراوي ولا يلزم منه قبول السامع اياه ووجوب العمل عليه بمقتضاه كيف واذا كان غير عالم بالمعنى فريبة التساهل وسوء الضبط باقية ومعها لا ظن للصدق فلا حجية فتدبر وربما يستدلون بان مبنى القبول على العدالة وهي موجودة وقد اندفع بما مر وتذكر ولا اجتهاد ايضا فلا بعض الحنفية عند مخالفة القياس من كل وجه قال الامام فخر الاسلام راوي الخبر اما فقيه او غير فقيه لكن عرف بالرواية او غير فقيه لم يعرف الا بحديث او حديثين وسيجيء حاله فخبر الفقيه مقبول يجب العمل به وان خالف القياس وخبر الغير الفقيه المعروف بالرواية ايضا مقبول يترك به القياس الا اذا خالف جميع الاقيسة وانسد باب الرأي بالكلية وهو مختار الامام عيسى ابن ابان والقاضي الامام ابو زيد وذهب الشيخ الامام ابو الحسن الكرخي الى انه كالاول وهو مختار المص حيث قال لنا العدالة يعني ان الراوي عدل ضابط اخبر عن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم فيجب قبوله للادلة السابقة فانها غير فارقة ووجه قول الامام فخر الاسلام ان النقل بالمعنى شائع وقلما يوجد النقل باللفظ فان حادثة واحدة قد رويت بعبارات مختلفة ثم ان تلك العبارات ليس مترادفة بل قد روي ذلك المعنى بعبارات مجازية فاذا كان الراوي غير فقيه احتمل الخطأ في فهم المعنى المراد الشرعي وان كان هو عارفا باللغة واذا خالف الاقيسة باسرها وانسد باب الرأي قوي ذلك الاحتمال قوة شديدة فلم يبق ظن المطابقة فسقط الحجية وصار كالخبر المروي فيما تبتلى العوام والخواص مخالفا لعلمهم ولا يلزم منه نسبة الكذب متعمدا الى الصحابي معاذ الله عن ذلك ومن ههنا ظهر جواب الاستدلال المذكور فتدبر ومثلوا لذلك بحديث المصراة كما قال كحديث المصراة وهو ما روى ابو هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تصروا الابل والغنم من ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها فان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر رواه الشيخان وفي بعض الروايات فهو بخير النظرين ثلثة ايام فابو هريرة غير فقيه وهذا الحديث مخالف للاقيسة باسرها فان حلب اللبن تعد او لا وعلى الثاني فلا وجه لرد بدل اللبن وعلى الاول فضمان التعدي يكون بالمثل او القيمة والصاع من التمر ليس بواحد منهما بل ربما يكون صاع التمر مثل قيمة الشاة مع اللبن المحلوب فيلزم رد الشاة مع رد القيمة وهذا مما لا نظير له من الشرع فالحديث سقط عن الحجية فسقط احتجاج الشافعي على ان التصرية عيب يرد به الشاة وبقي دليلنا سالما عن المعارضة وهو ان اللبن ثمرة من ثمرات المبيع وبفوات الثمرة لا يفوت وصف السلامة في المبيع فبقاؤها اولى ان لا يفوت كذا قرر شارح كلامه وفيه تامل ظاهر فان ابا هريرة فقيه مجتهد لا شك في فقاهته فانه كان يفتي زمن النبي صلى الله عليه وسلم وبعده وكان هو يعارض قول ابن عباس وفتواه كما روي في الخبر الصحيح انه خالف ابن عباس في عدة الحامل المتوفى عنها زوجها حيث حكم ابن عباس بابعد الاجلين وحكم

هو ليس بفقيه كما لحق وكان سلمان لا يفتي عنه فهذا ليس من الباب في شيء وفي بعض شروح الاصول للامام فخر الاسلام قال البخاري روى عنه سبعمائة نفر من اهل العلم من المهاجرين والانصار وروى عنه جماعة من الصحابة فلا وجه لرد حديثه فتامل فان فيه تاملا فاذن الحق في دفع استدلال الشافعي رح ان الحديث مخالف القرآن حيث قال الله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وجزاء سيئة سيئة مثلها والقيمة المعقود عليه الاجماع ولنص معارض للسنة المشهورة المتلقاة بالقبول وهي الخراج بالضمان فافهم اصحاب الامام عيسى ابن ابان قالوا القياس معارض لذلك الخبر ولا حجية مع قيام المعارضة فقيل في الجواب لا تعارض بل القياس ضعيف فانه راي محض فلا يعارض الحديث وانه منقوض بخبر القهقهة اذ اتفاق الحنفية فاجيب احتمال عدم الفهم جائز من غير الفقيه ففي القهقهة ففي الخبر شبهتان فصار مثل القياس بل انزل منه اقول ذلك اي عدم الفهم في الصحابي ومن حسن حال صحبته مستبعد بعيد وهذا لو تم لدل على كون كل صحابي فقيها وليس كذلك بل التحقيق ان عدم فهم المعنى اللغوي بعيد كل البعد واما عدم الفهم معنى الشرع المنوط بالعلل فغير بعيد بل واقع كيف وقد فهمت فاطمة بنت قيس من امر النبي صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم اياها بالاعتداد في بيت عبد الله ابن ام مكتوم ان لا سكنى لها بل للمبتوتة اصلا ولم يكن كذلك كما حكت عائشة الصديقة ام المؤمنين ان امر رسول الله صلى الله عليه وسلم اياها انما كانت لكون بيت زوجها عورة والكل في صحيح مسلم والحق ان الترجيح عند التعارض بالقوة فيقدم القوي على الضعيف وهي غير منضبطة بل قد يكون في الخبر وقد يكون في القياس فلا وجه لترجيح القياس مطلقا وسياتي في مسئلة التعارض بين الخبر والقياس من هذا الامر على الحجة التي يبلغنا فائدة اكتفوا في هذه الاعصار لطول الزمان وكثرة وسائط السند عن جميع الشروط بكون الراوي مستورا فان تحقق العدالة كما هي مشكل في هذا الزمان وعلى تقدير وجوده سماعه بخط ثقة موافقا الاصل فيجوز فان الضبط كما ينبغي ايضا متعذر وهذا لحفظ السلسلة عن الانقطاع ولنيل البركة بخلاف ايجاب العمل على المجتهد فلا بد من تلك الشروط فافهم مسئلة مجهول الحال من العدالة والفسق وهو المستور في الاصطلاح غير مقبول عند الجمهور وروي عن ابي حنيفة رضي الله عنه في غير رواية الظاهر قبوله واختاره ابن حبان نقل عنه في الحاشية قال ابن الصلاح يشبه ان يكون العمل في كثير من كتب الحديث المشهورة لهذا الراي واشار الى تحرير النزاع بقوله والاصل ان الفسق مانع عن القبول بالاتفاق فلا بد من ظن عدمه فان اليقين متعسر لكن اختلف في ان الاصل العدالة فيظن ما لم يظهر ضدها او الاصل الفسق فلا يظن العدالة وكذا ان تقول العدالة شرط اتفاقا لكن اختلف في ان ايها اصل ثم ان المعتبر في حجية الخبر ظن قوي ولا يكتفى بالظن الضعيف فانه لا يغني من الحق شيئا الا ترى انه قد يحصل الظن بخبر الفاسق الذي جرب مرارا عدم الكذب منه لكن لا يقبل قوله شهادة ورواية فكذا ظن العدالة من الاصالة لا يكفي ههنا كيف وقبول الخبر من الدين ولا بد فيه من الاحتياط فيجب ظاهر الرواية هو هذا الا ما ذكره الى ما ذكرنا اشار الامام فخر الاسلام بقوله وهي نوعان قاصر وكامل اما القاصر فما ثبت بظاهر الاسلام واعتدال العقل لان الاصل في الانسان الاستقامة لكن الاصل لا يفارقه هوى يضله ويصده عن الاستقامة ثم قال بعد هذا والمطلق ينصرف الى كمال الوجهين ولهذا لم يجعل خبر الفاسق والمستور حجة فقيل الفسق مظنون لانه اكثر والظن تابع للاغلب وربما يمنع كونه اكثر لان الكلام في الصدر الاول فمن اكتفى بظاهر العدالة وقبل المستور فانما اكتفى وقبل في هذا الصدر ولعل ارادة قرن الصحابة بالصدر الاول مخالفة لما في المسلم وايضا لا تيسير من احد دعوى كثرة الفسق في الصدر الاول فالمراد [illegible] الاول لهيئة كثرة الفسق في الصحابة العياذ بالله ولا يصح فيهم احتمال العياذ بالله [illegible] ان اعوان السلاطين الظالمين اكثر بكثير من باقي الرجال فاين كثرة العدالة لهم اكذب كان قليلا [illegible] صاحب الشرح

صلوات الله عليه وسلامه وعلى آله واصحابه ولو سلم كثير الفسق في ذلك العصر فيمنع كثرة الفسق في رواة الحديث فان اكثرهم عدول فاكثرهم
فان هذا لفظ الظاهر من تواريخ تلك السلاطين الفسقة ولان العدالة ملكة طارية على ما يفيده فلم يكن اصلا اقول العدالة وان كان ملكة لكن
المراد ههنا اي في شرط قبول الرواية هيا السلامة عن الفسق وانما لم يعتبر ملكا اما اولا فلرجحان الصدق بالسلامة مع الاسلام على الكذب فيفيد
الظن فيجب اعتبارها ولا ينتظر الى الملكة لان شرط العدالة انما كانت لكونها موجبة للصدق ومبعدة عن الكذب واما ثانيا فلما تقرر عند الفقهاء
ان الصبي اذا بلغ بلغ عدلا لانه لم يكن مكلفا زمن الصبي ولعبده ما عصى فيقبل شهادته حتى يعصي ولو كانت العدالة المشروطة هي الملكة لما قبلت
واما ثالثا فلان الفاسق اذا تاب يقبل شهادته ما دام تائبا بلا انتظار ملكة فالملكة ليست شرطا للقبول واما رابعا فلان الملكة لا تنعدم بالتخلف مرة
والعدالة تزول بالفسق ولو مرة فالملكة ليست عدالة واما خامسا فلما اسلم اعرابي فشهد بالهلال فقبل عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام
شهادته وامر ان ينادي في الناس ان يصوموا غدا رواه الدارقطني فاكتفى عليه وعلى آله الصلوة والسلام بظاهر العدالة ولم ينظر الى الملكة
وذلك اي القبول وثبوت العدالة لان الاسلام يجب ما قبله ولم يعمل بعده سيئة فشهد وهو سالم عن اسباب الفسق والحاصل منع كون العدالة
ملكة والمذكورات اسناد والجواب انه هب ان الشرط ليست الملكة بل تقيم الاجتناب واعتبر لكن لا مطلقا بل الاجتناب لمخالفة هوى النفس
لانه هو المرجح للصدق وغير موجود في المستور واما قبول شهادة الصبي بعد البلوغ فللفرق بين الشهادة والرواية كيف والشهادة المستورة
مقبولة عنده في ظاهر المذهب لمكان الضرورة وعدم حضور العدل والثقات حين المعاملات واما قبول شهادة التائب فمشروطة
بان يظهر عليه آثار التوبة حتى يظن مخالفة الهوى فيظن صدقه واما قبول شهادة الاعرابي فلفظ ما روي في السنن عن ابن عباس انه
قال جاء اعرابي فقال رايت الهلال فقال اتشهد ان لا اله الا الله قال نعم قال اتشهد ان محمدا رسول الله قال نعم قال
يا بلال اذن في الناس ان يصوموا غدا ولا يقوم حجة على قبول المستور فلعله كان مسلما من قبل واما تقرير الشهادتين فللتقوية
الشهادة باليمين فتدبر فذلك ترجح العدالة على الفسق بان الولادة على الفطرة فطرة الاسلام قال رسول الله صلى الله عليه وعلى
آله واصحابه وسلم ما من مولود الا يولد على الفطرة فابواه يهودانه او ينصرانه او يمجسانه كما تنتج البهيمة جمعاء هل تحسون فيها من جدعاء
ثم يقول ابو هريرة فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم رواه البخاري والاسلام على الطهارة
فانه يجب ما قبله والاصل بقاء ما كان على ما كان ما لم يظهر خلافه فالاصل البقاء على الطهارة ما لم يظهر فسق قال والجواب اولا
بانه منقوض بمن لم يعلم منه آثار الكفر والايمان لكن ولد في دار الاسلام فان المقدمات جارية فيه فان ولادته على الفطرة فطرة
الاسلام والاسلام على الطهارة والاصل بقاء ما كان على ما كان وثانيا بانه الاستدلال بالاستصحاب وهو غير حجة وانما يكفي الا بقاء
للدفع عند بعض المشايخ لا للاستحقاق فلا يصلح حجة في اثبات قبول القول وثالثا اصالة بقاء ما كان على ما كان انما هي اذا
لم يعارضها معارض وههنا العدالة والكفاية اصلا لكن ملازمة غلبة الهوى على الانسان تعارضها فلا وجه لبقائها ما لم يدل دليل
على مخالفة الهوى فافهم وتثبت مسئلة تعرف العدالة امور منها الشهرة والتواتر كمالك الامام والاوزاعي وعبد الله بن المبارك
ونظرائهم كالامام الهمام ابي حنيفة وصاحبيه صاحبي الاعرابي والامام الشافعي واحمد بن حنبل وسائر الائمة الكرام قدس سرهم لانها فوق
١٠ التزكية في افادة العلم بالعدالة ولهذا اي لاجل كون الشهرة فوق التزكية انكر احمد ابن حنبل على من ساله عن اسحق ابن
... قال ابن معين ابو عبيد يسال عن الناس وانت تسال عنه يعني انه

مشهورا بالعدالة حتى يجعل مزكيا وانت تسأل عنه ومنها التزكية وهي اخبار العدل بالعدالة والاصل في مراتبها اصطلاح المزكي الفاظ التزكية
والاشهر بين اهل الحديث ان ارفعها في التعديل حجة وثقة وحافظ وضابط ثلثها توثيق للعدل فان تلك الالفاظ ليست منبئة عن العدالة
فلابد من ملاحظتها بوجه آخر ثم بعدها ثلثة الفاظ مأمون صدوق لا بأس به ثم بعدها صالح شيخ حسن الحديث صويلح والاشهر في الجرح اسوأها كذاب
وضاع دجال ثم بعدها ساقط ذاهب متروك ومنها اي مما يلي المرتبة الاولى للبخاري فيه نظر ثم بعدها رد واحديثه مطرح ليس بشيء ففي هذه
تزكية الجرح لاحجية ولا تقوية اي لا يصلح الرواية لهذا المجروح حجة في نفسه ولا يتقوى بغيره فيصير حجة ثم بعدها ضعيف منكر الحديث
واه ثم بعدها فيه مقال ليس بمرضي لين ويصلح هذا للاعتبار والمتابعات الاعتبار تتبع الاسانيد لينظر فيما توافقه لفظا ومعنى من ذلك
الصحابي الراوي او غيره من الصحابة وهذا الموافق متابع له ان كان منه وشاهد ان كان من غيره وقد يطلقان مترادفين ايضا وانما
صلح هذا للاعتبار دون الاول لان المراتب الاول تدل على الفسق والفاسق لا يصلح حجة ولا مقويا ولا يصير بتقوية غيره حجة بحال بخلاف
هذه فانها لا تدل على الفسق وقال في التحرير حديث الراوي الضعيف للفسق لا يرتقي بتعدد الطرق التي كلها ضعاف من الفسق الى الحجية
اصلا فان خبر الفاسق لا يقبل بحال وحديث الراوي الضعيف لغيره اي لغير الفسق مع العدالة يرتقي الى الحجية لان العدالة موجبة للقبول
فيصير مما كان الريبة لسوء الحفظ وقد ارتفع بالتعدد وهي هو رحمه الله تعالى في فتح القدير على هذا الاصل مسائل كثيرة اقول التعدد
قد يوجب تواتر القدر المشترك كما مر وحجيته غير مشروطة بالعدالة فيكون خبر الضعاف للفسق متواترا حجة فالضعيف بالفسق وغيره سواء
فتأمل ولعله رحمه الله تعالى اراد ان التعدد والطرق بحيث لا يخرج الخبر عن الآحادية يوجب الحجية في الضعيف لغير الفسق دون الضعيف
به واما المتواتر فخارج عن البحث بل القدر المشترك الذي تواتر يعمل به ولا يعمل لكل واحد واحد من اخبار الآحاد لان الفسق مانع و
موجب للتثبت بالنص فافهم ولا جرح بترك العمل في رواية او شهادة بترك الراوي والشاهد العمل كما اذا كان الخبر صحيحا فانه تركه جهولا
تركه او صحيحا فانه بالحرمة او الوجوب او كان الشاهد حكما او قاضيا فلم يحكم بما شهد به فلعل ثمه معارضا لاجله ترك العمل او علم بالنسخ
فلا يدل على فسقه واما ان هذا الخبر حجة ام لا فبحث آخر سيجيء ان شاء الله تعالى ولا جرح ايضا بحد لشهادة الزنا لعدم النصاب لانه
يجوز ان يكون صادقا فيما شهد به ولم يوافقه غيره فحد لانه به وعليه ما قالوا في تعليل عدم قبول شهادته انه ارتكب جريمة افشاء حال
المسلم مع عدم حسبة لاقامته لحد باللسان تجوزي لعدم قبول قوله فانه يدل على كونه فاسقا فتأمل فيه ولا جرح ايضا بالافعال المجتهد
فيها كاللعب بالشطرنج من غير قمار وشرب المثلث واكل متروك التسمية عامدا فانه لا معصية عنده وهيها مباحة وقد نقل عن الشافعي
في شارب المثلث احده واقبل شهادته لكن ينبغي تقييد المسألة بما اذا عمل موافقا لرأيه واما اذا ارتكب بما رأيه الحرمة فينبغي ان لا يقبل
كما في اكل متروك التسمية وشافعي شرب المثلث ولا جرح ايضا بعدم اعتبار الرواية فان الموجب للقبول العدالة والضبط ولا يخل شيئا
منهما وايضا ان زبير رضي الله تعالى عنه لم يكن معتادا بها وكذا بلال ومن ههنا ظهر بطلان قول بعض المتعصبين في حق الامام الهمام الشهير
بالمشرق والمغرب ابي حنيفة الكوفي رضي الله تعالى عنه انه ضعيف لكونه غير معتاد بالرواية وايضا قالوا انه قد اخذ وفتر شيخه حماد رضي الله عنه
فيروي منه انظر لعين الانصاف اي طعن في هذا فان الرواية عن المكتوب اية كمال الاحتياط والورع وخوف الله تعالى ولا جرح
ايضا بان له راويا واحدا فقط دون غيره وهو مجهول العين باصطلاح كمسعان ليس له راويا غير الشعبي فان المناط العدالة والحفظ
لا تعدد الرواة وقيل لا يقبل عند المحدثين وهو تحكم وقيل ان كان عادة هذا المنفرد النقل من الثقات يقبل وقيل ان زكاه احد

من الائمة لتقبل وهذا قريب من المختار وما جرح اليه مجاهدة ابن لعدم دخل السن فيما هو المناط ولا جرح ايضا بالتدليس بايهام الرواية عن المعاصر
الاعلى وهو بعيد عن الادنى المشارك له في الاسم او القلب بالسماع عنه لقياه او لا او التدليس بذكر شيخه باسماء لا ايهام العلو اي لا ايهام ان
شيخه عالي او الايهام الكثرة اي لا ايهام ان شيوخه اكثر وعدم الجرح بهذين التدليسين انما هو على الاصح من المذاهب وذهب كثير من المحدثين الى
ان التدليس حرام وصحح عدم الجرح بانه لا معصية لعدم الكذب لكنه اي التدليس مكروه ووجه الكراهة ظاهر ومن يرى التدليس حراما جارحا يراه
معصية كبيرة حتى قال شعبة امام اهل الحديث لان ازني خير من ان ادلس ولا بد من اثبات كونه كبيرة بدليل اذ لا دخل فيه للراي واما الحديث الذي
وقع فيه التدليس هل هو حجة ام لا فالاكثر من المحدثين لا الا اذا علم حال الراوي الذي وقع فيه التدليس وقيل هذا مبني على ان رواية الثقة عن غيره
ام لا وفي كون رواية المدلس توثيقا تامل واما التدليس باسقاط ضعيف وهو ثوري عنده من بين ثقتين وبعبارة اخرى اسقاط
مختلف فيها اعتمادا على كونه ثقة وهو تدليس التسوية فيضر عند نفاة المراسيل حجيتها واما عند من يقبل المراسيل فتقبل لان جزمه بالرواية
توثيق للمسقط كما في المرسيل لكن قبول ارسال المدلس لا يخلو عن كدر والصحيح عدم سقوطه اي سقوط هذا المدلس لعدم صريح الكذب بل غاية
ما فعل الرواية عن المجهول ولا حاجة فيها بل الصحيح التوقف في حديثه حتى يظهر حقيقة الحال ثم تدليس التسوية انما يكون اذا كان من بعد المسقط
معاصرا له والا فلا تدليس فافهم ومن المعرفات للعدالة حكم الحاكم اي القاضي او الحاكم بشهادته وعمل المجتهد بروايته لكن لا مطلقا بل حال
كونهما عدلين شارطين للعدالة وهذا اذا لم يكن له مستند اخر والا يكون هو ثالث الشهداء ومن المعرفات ايضا سكوت السلف عن الطعن عند
اشتهار روايته اذ لا يسكتون لعدالتهم على منكر والعمل بخبر المطعون منكر لكن هذا عند الاستطاعة فان قبله بعض من السلف ورده آخر
فكثير من اهل الحديث على الرد والحنفية على القبول فانهم قالوا الراوي ان كان غير معروف بالفقاهة ولا بالرواية بل انما عرف بحديث
او حديثين فان قبله الائمة او سكتوا عنه عند ظهور الرواية او اختلفوا كان كالمعروف وان لم يظهر منهم غير الطعن كان مردودا وان لم يظهر
شيء منه لم يجب العمل بل يجوز فيعمل به في المندوبات والفضائل والتواريخ ومثلوا المطعون بفاطمة بنت قيس فانها روت ان زوجها
طلق فبت الطلاق فلم يجعل رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لها النفقة والسكنى وقال اعتدي في بيت ابن ام مكتوم فانه
رجل اعمى فرده امير المؤمنين عمر قائلا لا نترك كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندري صدقت ام كذبت حفظت ام نسيت وردته ام المؤمنين
عائشة الصديقة رضي الله تعالى عنها قائلة الا تتقي الله تعالى انما امرها بالاعتداد في بيت ابن ام مكتوم لانه لم يكن لزوجها بيت
غيره اي عورة وهذا ما ذكرنا ثابت في صحيح مسلم فان قلت تظهر من كلامهم ان الحكم عام في الراوي مطلقا لو صحابيا كان او غيره كما يدل
الامثلة والصحابة كلهم عدول فلا وجه لرد رواية الغير المعروف من الصحابة وان تكلم عليه البعض قلت سيجيء ان حكم العدالة انما هو
في الذي طالت صحبته وكون هذا المجهول منه محل بحث بل طول الصحبة اما فقيه او معروف بالرواية نعم يرد على من يسمي الصحابي لمن
ولو ساعة مع ان الصحبة ايضا محل بحث ولا يلزم من المعاصرة والاجتماع في بلد الصحبة فافهم ولما كان مزعوم صاحب البديع
ان هذا من باب تقديم التعديل على الجرح لان الرد لاجل جرح في الراوي والقبول للتعديل مع ان التقديم للجرح كما سيجيء ان شاء الله
تعالى اراد دفعه بيان النظم فقال وليس هذا من باب تقديم التعديل على الجرح كما زعم في البديع بل العمل بخبره توثيق له فان عمل المجتهد
توثيق له المذكور الذي لم يحتج به الا ان يكون الوجه الذي عارضه اقوى او مساويا او العلم بانتساقه او لزعمه شرطا زائدا في وجوب
العمل على العدل الضابط مع قيام شبهة الاحتمال الا ان المجتهد بالجرح بل لا يظن ايضا كما مر ان العمل بخلاف الرواية ليس جرحا ومثله بحديث

معقل بن سنان انه عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام قضى لبروع الاشجعية حين مات عنها زوجها قبل التسمية بمهر كانت مفوضة بمهر المثل
كابن مسعود حيث كان حكم بهذا فلما سمع الحديث سربه وقد مر تخريجه ردّه امير المؤمنين علي رضي الله عنه قائلا ما نصنع بقول اعرابي
بوال على عقبيه حسبها الميراث لا مهر لها واثر امير المؤمنين لم يظهر ثبوته في كتب اهل الحديث والذي ظهر من رواية الصحاح لا يدل عليه وقال
العيني في شرح الكنز قال ابن المنذر لم يصح هذا عن علي وقال الشيخ ابن الهمام ان امير المؤمنين لم يلق معقلا حتى يحلفه وكان هو رضي الله تعالى عنه
لا يرى العمل قبل التحليف ثم لو سلم ففيه جرح في معقل لا سكوت عن العمل فليس المثال مطابقا الا ان يقال لعله رضي الله عنه اراد توصيف
الجنس يعني انه اعرابي والاعراب فيهم البول على العقبين ولم يرد ان هذا الاعرابي شانه ذلك فغاية الاخبار لعدم معرفة الحال وليس فيه
تبيان الجرح وقد يقال ايضا انه لم يستدل به ابن مسعود رضي الله عنه بل انما كان سروره لمطابقة فتواه بالراي الحديث فغاية القبول
بوجه ما التقوية بالراي او غيره من التابعات وهذا اشبه بالجدل ثم هذا الحديث ليس مما تفرد به معقل ابن سنان بل رواه معقل بن يسار ايضا
وقال البيهقي الاختلاف في اسم الراوي لا يقدح اذا كان الراوي مشهورا وقال هو ايضا قال البيهقي جميع روايات هذا الحديث واسانيدها صحيح والله اعلم
وفي رواية العدل عن المجهول مذاهب احدها التعديل يعني ان الرواية تعديل له فان شان العدل ان لا يروي الا عن عدل والثاني المنع اي
لا يكون الرواية تعديلا لجواز رواية التعويل على المجتهد بانه لا يعمل الا بعد التعديل والثالث التفصيل بين من علم من عادته انه لا يروي الا عن
عدل فيكون تعديلا او لا من عادته ذلك فلا يكون تعديلا وهو اي الثالث الا عدل وهو ظاهر مسئلة الجرح والتعديل يثبت بواحد
اي تزكية واحد عدل في الرواية ويثبت باثنين في الشهادة في تزكية العلانية عندهما وفي السر ايضا عند الامام محمد عند الاكثرين
الائمة وهو المختار وقيل يثبت باثنين فيهما وقيل يثبت بواحد فيهما وعليه القاضي ابوبكر الباقلاني لنا اولا كما اقول قول العدل مرجح
تعلما فيظن الصدق في اخباره والعمل بالظن واجب فيجب العمل بقوله فيقبل فالقبيل منقوض بالشهادة قال واما الشهادة فاخلق
بالاحتياط لكثرة البواعث هناك على المسامحة كالصداقة والعداوة فنشترط فيها العدد وفيه ان العدد لا ينفي المسامحة ايضا بل غايته
الظن القوي والظن كان حاصلا بالواحد ايضا وايضا فتزكية السر والعلانية متساويتان في وجوب الاحتياط فالاولى ان الشهادة شرط
فيها العدد بالنص وتزكية العلانية شهادة بمعنى لاختصاصه بمجلس القضاء كالشهادة وايجابها على القاضي الحكم مثلها فاعطيت حكمها وثانيا
لا يزيد شرط على مشروطه ولا ينقص عنه بالاستقراء والتزكية شرط الشهادة والرواية فلا يزيد عليهما ولا ينقص فيكفي في الرواة تزكية
الواحد كقبول رواية واحد ولا يكفي في الشهود الا تزكية اثنين ومن ههنا اي من اجل ان الشرط لا يزيد على المشروط صح على المذهب
الاصح تزكية كل عدل ولو كان عبدا او امرأة لانه يقبل رواية كل عدل ولنا ان نمنع الاستقراء وايضا لو تم لدل على اشتراط العدد في
تزكية السر ايضا وارد شاهد الهلال فيكفي الواحد في شهادة هلال رمضان وبالسماء علة وارد شهود الزنا ويجب فيها الاربعة فان التعديل
فيهما باثنين لا اقل ولا اكثر فقد زاد الشرط على مشروطه في الصورة الاولى وانتقص في الثانية واجيب بان الزيادة كما في تزكية شاهد الهلال
والنقص كما في تزكية شهود الزنا بالنص لا يقدح فيما هو الاصل من المساواة والحاصل ان الصورتين مستثنتان عن الاصل الكلي وهو لا يقدح
فتامل وفيه انه لم يدل النص على اشتراط العدد والمزكين ولا دليل آخر يخرج عن هذا الاصل ولما كان فلا بد من الابانة المعدود قالوا التزكية
شهادة وكل شهادة لا يكون الا فيها اثنان فيتعدد وعورض بانه اخبار فلا يتعدد كسائر الاخبارات فرجح بان الاحتياط في ايجاب العدد
فعورض بان الاحتياط في الكفاية بالواحد لان فيه ايجابا على الاحوال ويدفع بان شرع ما لم يشرع شر من ترك ما شرع كذا في التحرير ولو يكفي

رواية العدل عن المجهول

تزكية الراوي

بالواحد بل هو تشريع الايجاب عند التعديل واحد هو تشريع غير المشروع لو كان العدد مشترطا ولو شرط العدد ويلزم ترك العمل به وهو ترك المشروع ان
ان لم يكن شرطا ففي الاكتفاء بالواحد احتياطا تشريع ما لم يشرع وفي اشتراط العدد احتياط بالاجتناب عنه مع احتمال ترك المشروع والاولى
شرط من الفاضل فلا احتياط في اشتراط العدد وفيه ان في اشتراط العدد فاحتمال ايجاب امر زائد لم يجب من قبل لو كان بالواحد كفاية ففيه ايضا تشريع
ما لم يشرع كما في الاكتفاء بالواحد احتمال اباحة ما لم يكن مباحا لو كان العدد مشترطا فاستويا اقول والحق لو تم هذا لاوجب العدد في الرواية ايضا
فان فيه احتمال ترك المشروع وفي الكفاية بالواحد احتمال شرع ما لم يشرع وهذا احتمال وان كان مفقودا وترجيح ايجاب الاثنين في الشهادة
وليس بل مفقود والطال الترجيح بالاحوطية فرع لا دور واصلا وقد يدفع بان الشهادة اخص من الاخبار فانها اخبار خاص فاعتبارها
اتم من اعتبار الاخبارية فالكبرى القائلة بان كل اخبار يكفي فيه الواحد ممنوع وكذا الاصح القياس على سائر الاخبار اشكل اقول في جواب
بين ايجاب الاول بجواب المعارضة بانه اخبار مغاير للشهادة فالحاصل انه اخبار غير شهادة وكل اخبار كذلك يكفي فيه الواحد ولذا يقبل فيه
فتدبر مسألة اكثر الفقهاء والمحدثين قالوا لا يقبل الجرح الا مبينا ويحكم كما روي عن علماء المذاهب الثلاث فانه وان لم يكن مبينا لكن انما قالوا
بعدم التوثيق وهو معرفة الجرح على الخصوص فهو من حكم المبين بخلاف التعديل ويكفي ان التعديل يقبل غير مبين الاسباب وقيل بالعكس اي لا يقبل
التعديل الا مبينا بخلاف الجرح وقيل لا يكفي الاطلاق فيهما بل يجب التعيين وقال القاضي يكفي الاطلاق فيهما من ذي بصيرة في الجرح والتعديل
ونسبه المبين الى الامام ان كان المزكي عالما يكفي الاطلاق فيهما والا فلا يكفي فيهما ولبعضهم نقلوا مذهب القاضي انه يكفي الاطلاق فيهما
مطلقا ومذهب الامام يكفي الاطلاق من العالم البصير ولما كان هذا بعيدا جدا فانه لا يليق بحال احد ان يقبل الجرح او التعديل ممن لا معرفة
له بالعلم البصير واحدا قال والحق ان هذا اختلاف بين المذاهب بحسب الفضلة جدا وانه لا قطع فيها في جانب لنا التعديل لا يقبل
التفصيل فان العدالة الاجتناب عن المحرمات الشرعية والاتيان بالواجبات وتفصيلها لكثرتها متعسر والكلف به فنا الجرح بخلاف الجرح
فانه الاخلال بواحد من الامور الشرعية وتعيينه غير متعذر ثم ان اسباب الجرح مختلف فيها فان بعضها جارح عند البعض غير جارح عند الآخر كبول الدابة فلعله
جرح بما ليس بجرح في الواقع او عند المجتهد فلو قبل قوله يلزم تقليده وهو ممنوع عنه فلا يقبل الا من علم صحة اسبابه ولا العلم الا بالتفصيل حقيقة او
حكما فلا يقبل الا المبين فالمناط لوجوب البيان هو الاختلاف في نفس الجرح انه جارح ام لا او في والاختلاف في كون ما جرح به معصية
او لا كاللعب بالشطرنج واكل متروك التسمية عامدا حتى يرد ان الارتكاب بالامور المجتهد فيها لا يوجب المعصية ولا يضر بالعدالة فحاصل
ان مقتضى الدليل وجوب تفصيل الجرح والتعديل جميعا لمكان الاختلاف الا انا جوزنا في التعديل الاطلاق للضرورة واما احتجاج الشافعية
بان للجرح اسبابا وفيها اختلافا كما مر تقريره ويظهر من بعض كتبهم ان مناط الاختلاف في حرمة سبب الجرح فلعل المزكي رأى رجلا يلعب
بالشطرنج فحكم بالفسق وجرح وهو ليس فسقا عند المجتهد فلا نقلده وبهذا افترق عما سلف فيرد عليه ما اورد ولو حمل على ما مر فالتعارف
بما ذكروا في دليل التعديل بخلاف العدالة فانها الاستقامة في الدين ولا يختلف فيها اصلا ففيه ان اجتناب الجرح اسباب العدالة فالاختلاف
فيها الاختلاف فيها والجرح والتعديل سيان وهذا ظاهر جدا وما في الحاشية ان الكذب حرام في كل مذهب فالتعديل من متمذهب
اي مذهب كان توثيق له بالصدق ولا يضر فيه الاختلاف في اسباب العدالة فيظن بالصدق بتعديل كل متمذهب فان مناط قبول
الرواية والشهادة هو الصدق ففيه انه ان اراد التوثيق بالصدق سواء كان مع العدالة ام لا فغير نافع لان هذا الظن مهدر شرعا
بالاجماع فان رب فاسق تارك الصلوة لا يتعاطى الكذب بل يظن لصدقه ظنا قويا فلا يقبل خبره اجماعا وان اراد التوثيق بالصدق الحاصل

من جهة انه لا يتعاطى محذورا دينيا فظاهر ان رب محذور عند رجل غير محذور عند آخر فرجع الاشكال قهقرى فافهم وما قيل في الجواب ثانيا
ان الجرح انما يثبت بالفسق في الجملة وهو مختلف واما التعديل فانما يثبت بارتفاع الفسق مطلقا وهذا مما يثبت بشبهة والاختلاف فيه ان ارتفاع
الفسق مطلقا انما يكون باجتناب كل محذور ولو في مذهب لتم لكنه ليس كذلك واعترض بان عمل الكل الائمة في الكتب على ابهام التضعيف الا قليلا
وقد قبلوا هذا التضعيف فكان هذا اجماعا على قبول التضعيف الغير المبين الجواب ان اصحاب الكتب المعروفين عرف منهم صحة الرأي في الاسباب
اسباب الجرح والتعديل فابهامهم كتفصيلهم حتى لو عرف رأيهم بخلافه لا يقبل ولذا لم يقبل تضعيف ابن الجوزي محمد ابن حميد ولم يقبل الغمز
ما تفوه الدارقطني وامثاله من اهل التعصب في ذلك الامام الهمام اعجب صدور هذا الامر الفظيع منه ولم يخف الله تعالى حفظنا الله عن مثله
وهذا الجواب اولى مما قيل انه اي التضعيف المبهم وان لم يوجب الحكم بجرحه لكن يوجب التوقف عن قبوله لعدم ثبوت التعديل وذلك
اي كونه غير اولى لان قول العدل لم يزد على الجهالة والجهالة والتوقف كانت من قبل ولقاره عليه لقاره على ما كان فلم يكن لجرحهم تاثير
مع انه انما ترك لجرحهم فقد هدم العاكسون قالوا كثيرا ما يتصنع الرجال في اظهار العدالة وكثرة التصنع مرتب في العدالة فلا بد من التفصيل
بخلاف الجرح فانه لا تصنع في اظهاره فلا حاجة الى التفصيل فان قلت ان قوما من اولياء الله تعالى قدس سره اسرارهم لا يميلون عن الامور الشرعية
اصلا ومع ذلك (?) شانهم عن ذلك لكن يتصنعون في اظهار الفسق كي يراهم الناظرون فاسقين فيتنفرون عنهم كما حكي عن قطب الاقطاب الشيخ ابي يزيد البسطامي
في مبدأ حاله لما جمع عليه القوم بالانقياد واراد الاعتزال ولم يكن تيسر فاكل الخبز ثم في نهار شهر رمضان وكان هو رضي الله تعالى عنه
مريضا ولم يكن عالمين به فتنفروا انفر حمار الوحش قلت هذا قليل جدا فلا القياس عليه اذ مبنى الامر على الكثيرة على انه يظهر حالهم عن قريب فيرتفع
الاشتباه فافهم قيل غاية ما لزم من بيانكم انتفاء التصنع في الجرح ولا يلزم من انتفاء التصنع في الجرح انتفاء المانع عن التفصيل مطلقا ولعله
الاختلاف في الاسباب كما مر اقول لم يستدلوا بانتفاء المانع على انتفاء التفصيل بل مرادهم ان الجرح لا يختلف ظاهرا وباطنا لانتفاء
التصنع هناك فلا يجب التفصيل والبيان بخلاف العدالة فانها تختلف ظاهرا وباطنا فيجب البيان وفيه ان عدم الاختلاف ظاهرا وباطنا
لا يوجب عدم وجوب التفصيل بل يجوز ان يكون وجوبه للاختلاف في الاسباب كما شرحنا من قبل فافهم لعل يرد عليه انه اي اختلاف العدالة
ظاهرا وباطنا لا يستلزم البيان فانه لا يرتفع به شبهة التصنع فان الامر الباطن مما لا يطلع عليه بل يستلزم التحري للمزكي فيفطن بامارات
ان ظاهره وباطنه سواء فيحكم بالعدالة والا فلا فهم المثبتون قالوا الاطلاق موجود وملازمه الشك للالتباس في الاسباب اسباب
الجرح والعدالة فان اسباب الجرح مختلف فيها ملتبسة فكذا اسباب التعديل لانها الاجتناب عن اسباب الجرح والعدالة فان اسباب الجرح
مختلف فيها ملتبسة فكذا اسباب التعديل لانها الاجتناب عن اسباب الجرح واذا كان الاطلاق ملازما للشك فلا يقبل فيجب البيان وجوابه
انه يجب ان يقتضي الاختلاف ايجاب التفصيل في الجرح مع التعديل لكنا انما قبلنا في التعديل الاطلاق ضرورة لتعسر التفصيل والجواب
كما في المختصر بان قول العدل يوجب الظن فكون الاطلاق ملازمها للشك ممنوع يدفع بان افادة الظن على تقدير عدم المانع عنه وقد وجد المانع
عنه لاحتمال الغلط في الحكم بالعدالة للتصنع واعتقاد ما ليس بقادح في العدالة قادحا فيها للاختلاف والحاصل ان العدالة يعارضها احتمال الغلط
للتصنع واختلاف الاسباب والتعارض يوجب الشك فثبتت المقدمة الممنوعة وارتفع السند القاضي واتباعه قالوا الشهادة على الجرح والتعديل
من غير بصيرة تلبيس فلا يصح من العدل والاطلاق في محل الخلاف تدليس فلا يصح منه ايضا فاذا اطلق علم ان لا خلاف فيه وانه شهد من بصيرة فيقبل
اطلاقه وفي كون التدليس مخالفا للعدالة او العلم نظر كما مر والجواب بانه لا يعرف الخلاف فلا تدليس ثنا في البصيرة بالفن بل قد فرض المزكي بصيرا

كما مر في نقل مذهب القاضي وهذا الرد انما يتوجه الى المجيب لو سلم نقل مذهبه على ما مر ولو كان مزعومه ان القاضي يجيز قبول الاطلاق
من العدل مطلقا كما هو المشهور فلا توجه له اصلا على ان البصيرة انما هو بمعرفة اسباب الجرح والتعديل لا بمعرفة جميع مواضع الخلاف فافهم وانما الجواب
بالاعتبار على اعتقاده يعني ان المزكي انما يزكي على اعتقاده فان اعتقده مجروحا حكم به وان اعتقده عدلا حكم به فيجوز ان يكون خطأ فيقع
في التلبيس والتدليس اقول انما يتم لو كان الاعتبار لمذهب المعدل والجارح فيعدل او يجرح على اعتقاده لا لمذهب الحاكم في الشهادة
والمجتهد في الرواية فانه لو كان بمذهبهما فلا عبرة لاعتقاد المعدل والجارح فلا يمكن التزكية بالجرح والتعديل على حسب اعتقادهما فيجب العمل
عليهما وقبول الاطلاق وتعليلهم وجوب بيان الجرح بلزوم التقليد عند العمل بالاطلاق يدل على ان الاعتبار للثاني اي المجتهد والحاكم فتدبر
وفيه تأمل فان مبنى لزوم التقليد على تقدير عدم بيان الجرح انما هو ان وجوب العمل عليه انما هو بانه في اطلاق الجرح لم يعلم انه موافق لرائه
ام لا فيلزم لا على ان الجرح من الجارح او التعديل منه انما يكون بمذهب المجتهد وحسبي لا لعلم الجارح او العدل مذهب المجتهد حين التجريح او التعديل
بل ولا يعلم وجوده رأسا فتحصل كلام المجيب ان المزكي انما يجرح او يعدل على اعتقاده فيجوز ان لا يرى المجتهد ما يراه جرحا جارحا وكذا ما يراه
تعديلا لا يراه تعديلا لتخطئة اعتقاده فلا تلبيس عنه ولا تدليس ثم ربما يورد انه لا اعتبار لمذهب المزكي ولا المجتهد في الفسق والعدالة فان العدالة
القيام بطاعة الرب والفسق الانحراف فلا اعتبار لمذهب الراوي او المعدل فان عمل المحذور الديني في مذهبه فاسق البتة يخاف الكذب
بهتكه حرمة الدين وانما اتى بما ليس محذورا عنده وان كان محذورا في الواقع او عند المجتهد العامل بروايته فلا يضر العدالة عنده ولا
في الواقع فالمزكي ان جرح من غير بصيرة بمذهبه وجرح به وتبرأ لاتيان المحذور الديني على مذهب نفسه فقد لبس وان كان عارفا بمذهبه
واطلق فقد دلس وليس صح لا يتوجه الصواب اصلا فتامل فيه فائدة لا بد للمزكي ان يكون عدلا عارفا باسباب الجرح والتعديل وان يكون
منصفا ناصحا لا ان يكون متعصبا ومعجبا بنفسه فانه لا اعتداد بقول المتعصب كما قدح الدارقطني في الامام الهمام ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه
بانه ضعيف في الحديث واي شناعة فوق هذا فانه امام ورع تقي خائف من الله تعالى وله كرامات شهيرة فباي شيء يتطرق اليه الضعف
فتارة يقولون كان مشتغلا بالفقه انظر بالانصاف اي قبح فيها قالوا بل الفقيه اولى بان يأخذ الحديث منه وتارة يقولون انه لم يلاق
ائمة الحديث انما اخذ ما اخذ من حماد رضي الله عنه وهذا ايضا باطل فانه روى عن كثير من الائمة كالامام محمد الباقر والاعمش وغيرهما مع
ان حمادا كان وعاء للعلم فالاخذ منه اغناه من الاخذ عن غيره وهذا ايضا آية ورعه وكمال علمه وتقواه فانه لم يكثر الاستاد لئلا تتكثر الحقوق فيخاف
عجزه عن الايفاء بها وتارة يقولون انه كان من اصحاب القياس والرأي وكان لا يعمل بالحديث حتى وضع ابو بكر ابن ابي شيبة رحمه الله تعالى في
كتابه بابا للرد عليه وترجمه بباب الرد على ابي حنيفة وهذا ايضا من التعصب كيف وقد قبل المراسيل وقال ما جاءنا من رسول الله صلى الله عليه وعلى
آله واصحابه وسلم فبالرأس والعين وما جاء من اصحابه فلا نتركه ولم يخصص بالقياس عام خبر الواحد فضلا عن عام الكتاب ولم يعمل بالاخالة
والمصالح المرسلة والعجب منهم انهم طعنوا في هذا الامام مع قبولهم الامام الشافعي وقد قال في اقوال الصحابة كيف اتمسك بقول من كنت
في عصره لمحاججته ورد المراسيل وخصص عام الكتاب بالقياس وعمل بالاخالة وهل هذا الا بعث من هوى الطاعنين منهم والحق ان الاقوال
التي صدرت عنهم في حق هذا الامام الهمام المقتدى للانام كلها صدرت من التعصب لا تستحق ان يلتفت اليها ولا ينطفئ نور الله بافواههم
فاحفظ وتثبت وسبب وقوعهم في هذا الامر الفظيع انهم كانوا قاصري الفهم مجتهدين ناظرا الى ظواهر الفاظ الحديث ولا يدرون فهم بواطن المعاني
فضلا عن المعاني الدقيقة التي تعجز عنها افهام المتوسطين وكان هذا الحبر الامام مؤيدا بالتأييد الالهي متعمقا في بحار المعاني اخذ اللئالي

عن قعر البحر الذي لا يقدر على الخوض فيه احد الا احاد من المؤيدين بتائيد الله وهولاء الطاعنون لقصور فهمهم عجزوا عن الغور اليه فافهم فتنفروا عما قال بعض العيون الوحشي وظنوا شيئا فريا وحكموا بانه خالف الحديث فوقعوا فيما وقعوا من الجهل المركب ومثل هذا الطعن ما طعن به الشيخ ابن الجوزي على قصب الاقطاب الذي قدمه على رقاب كل ولي الله محيي الملة والدين ابن رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم في النسب والحسب سيدي وسيد هذه الامة الشيخ عبد القادر الجيلاني اوصله في اعلى الجنان وبوانا في جواره وقع هذا الطاعن بهذا الطعن في مهلكة عظيمة ويقال انه كان يكاد في مرض الموت ان يسلب ايمانه فعصمه الله تعالى بدعوة هذا القطب والقصة مشهورة مسطورة في شرح المشكاة الفارسي للشيخ عبد الحق الدهلوي وكرامات هذا القطب متواترة لا ينبغي ان ينكر بالامعاند سفيه فاحفظ الادب في رجال الله تعالى

مسئلة اذا تعارض الجرح والتعديل فالتقديم للجرح مطلقا سواء كان الجارحون اكثر او المعدلون عند الاكثر وقيل ليس لتقديم الجرح مطلقا بل التعديل عند زيادة عدد المعدلين على عدد الجارحين ومحل الخلاف اذا اطلقا وهذا على راي من يقبل الجرح المبهم واما على ما هو المختار فلا اعتبار له لتفصيل التعديل الا اذا علم صحة الرأي او عين الجارح سببا لم ينفه المعدل او نفاه للظن لا اليقين اما اذا نفى يقينا كما اذا عين الجارح انه زنى بفلانة في بلدة كذا وقال المعدل لم يدخل هو ادهي تلك البلدة قط او مات هي قبل ذلك فالمصير الى الترجيح اتفاقا لا انه يقدم التعديل حينئذ لانه يرجح لقول المعدل ولو قال العدل بهب انه فعل ما فلت في الجرح لكنه تاب عنه وحسن توبته قدم التعديل اتفاقا لكون الجارح غير مكذب ولا المعدل لنا في تقديم الجرح على التعديل انه فيها الصدق المعدل والجارح لان العدالة ظنية لا علينا بالنظر الى الظاهر فان العدالة لم يلازمه انتاء الدليل وانما مع ان باب التصنع ابقى مفتوحة مخصوصة امر المعدل الظن بالعدالة فانه لا يمكنه الا خبار الا بحسب ظنه والجرح انما يكون بارتكاب امر من محذورات دينه وهو يتحقق بالمعاينة فالجارح مخبر عن علمه فلا يلزم تكذيب المعدل

اقول هذا انبار على ان الجرح لا يجوز عن ظن فانه لو كان عن الظن انظن بالظن فلا يلزم في تقديم التعديل كذب الجارح ان تم عدم جواز الجرح بالظن تم البيان والا لا يمكن ينبغي ان يعلم انه لا حاجة الى ذلك فان للجارح قوة العلم من علم المعدل فانه انما يعتمد على ظاهر الامر من حسن الظن والجارح يدعي ارتكاب المحذور ولا يمكن المعدل من نسبة المحذور اليه الا عن تفتيش بالغ لو العلم به عن دليل او الظن به عن امارة قوية وهذا القدر يكفينا فافهم ولنا ايضا ان الجرح مثبت والمعدل ناف وللمثبت قوة فافهم + + + + + + + + + + +

فائدة قال الذهبي وهو من اهل الاستقراء التام في نقل حال الرجال لم يجتمع اثنان من علماء هذا الشان على توثيق ضعيف ولا على تضعيف ثقة في الواقع ولعل هذا الاستقراء ليس تاما فان محمد ابن اسحق صاحب المغازي قال شعبة صدوق في الحديث قال ابن عتيبة لان المسند بالقول اصحابك فيه قال يقولون انه كذاب قال لا تقبل ذلك قتادة وسيل ابو زرعة عنه قال من تكلم في محمد بن اسحاق هو صدوق قال قتادة لا يزال في الناس علم ما عاش محمد بن اسحق قال سفيان ما سمعت احدا يتهم محمد ابن اسحق وروى الميموني عن ابن معين قال النسائي ليس بالقوي قال الدارقطني لا يحتج به وبابيه قال يحيى ابن سعيد تركه متعمدا ولم اكتب حديثه قال ابن ابي حاتم ضعيف الحديث قال سليمان التيمي كذاب قال مالك انه دجال وكذب بايد ربك قال قال لي هشام اشهد انه كذاب فانظر فان كان هو ثقة فقد اجتمع اكثر من اثنين على تضعيفه وان كان ضعيفا فقد اجتمع اكثر من اثنين على توثيقه فافهم

مسئلة الاكثر من اهل القبلة هم اهل السنة والجماعة الشافعيون بالسنة قالوا العدل في الصحابة العدالة فلا يحتاج الى التزكية حرض من كثير من المسلمين منهم عدول وغير عدول يحتاج الى التزكية وقيل هم عدول الى الدخول في الفتنة وهي قتل امير المومنين عثمان رضي الله عنه

يعني معاوية على امير المؤمنين علي رضي الله تعالى عنه علا بقتل الداخلون في احدى الفئتين الا بالتزكية لان الفاسق غير معين الا ان احد الفريقين على الحق والآخر على الباطل ولا يعين لعدم العلم وفيه ما فيه فان عدم التعيين ممنوع الا اذا بني على اجتهاد كل منهما والا فالتابعة للفسق احد ويمكن ان يكون مرادهم ان الداخلين في الفتنة غير متعينين فلا بد من التزكية ليعلم ان ايا منهم داخل واي خارج وفي شرح المختصر حرر هذا المذهب بانه يزكي غير الداخل واما الداخلون فهم فاسقون بيقين فان اراد ان غير الداخلين يزكون وانما هو بعينه مذهب المخالف الاول ويأبى عنه كلمة النهائية وان اراد ان الداخلين يزكون قبل دخولهم وبعد الدخول فاسقون فهو ليس مذهب احد واعلم ان قتل امير المؤمنين عثمان رضي الله تعالى عنه من اكبر الكبائر فانه امام حق وقد اخبر رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم بانه يقتل مظلوما وقد افنى عمره في طاعة الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ولم يقتل احد من الصحابة رضوان الله عليهم فمن قتل رضي الله عنه ولم يرض به احد منهم اليه بل جماعة من النفاق اجتمعوا كاللصوص ففعلوا ما فعلوا وانكر الصحابة كلهم كما ورد في الاخبار الصحاح فالداخلون في القتل او الراضون به فاسقون البتة لكن لم يكن فيهم واحد من الصحابة كما صرح به غير واحد من اهل الحديث وقال المعتزلة الصحابة كلهم عدول الا من قاتل امير المؤمنين عليا كرم الله وجهه ووجوه آله الكرام ولم تثبت عن هذا الصنع ظاهر هذا القول بهت وهذيان فان ممن قاتل امير المؤمنين عليا كرم الله وجهه ووجوه آله الكرام ام المؤمنين عائشة الصديقة التي فضلها على النساء كفضل الثريد على سائر الطعام كما ورد في الحديث الصحيح المروي في صحيح البخاري والزبير ابن العوام وطلحة ابن عبيد الله من العشرة المبشرة وحواري رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وقد ثبت جلية من ظهور الشمس على نصف النهار ولعلهم يدعون التوبة وهو الصواب فان ام المؤمنين قد اعتزلت من الحرب واستقرت في المدينة المطهرة والزبير رضه قد اعتزل فامتنع عن ارادة الحرب فقتل شقي مظلوما وطلحة ايضا وان مات بالسهم لكنه معين للحمل على ما في جامع الاصول لكنه بقي حيا الى ان ادرك رجلا من اصحاب امير المؤمنين علي رضه فبايعه وقال ابايعك على [illegible] تحقيق انه على هذا يلزم ارتكابهم الكبيرة والتزامه لا يخلو عن حماقة كيف وعدالتهم مقطوعة وقد اخبر الله تعالى انه رضي عنهم بل الحق انهم في هذا الصنع كانوا عاملين على مقتضى اجتهادهم وهم فيه مطيعون الله ورسوله وترجوا ان يثيبوا عليه ثم طائفتين انهم انظروا في اجتهادهم اعتزلوا وامتنعوا عن القتال وهذا ما يجب ان يعتقد فيه والله اعلم بحقيقة الامر [illegible] معاوية والذي عليه جمهور اهل السنة ان هذا ايضا خطاء في الاجتهاد ولا يلزم منه بطلان العدالة لكن تحقيقه عدم اظهار الحجة في مقابلة امير المؤمنين علي وكان هو المبين للحق واستمراره على الصنع الذي صنع مع ان قتل عمار كان من ابين الحجج على حقيته رأى امير المؤمنين علي ولم ينتقل في الدفع الا بعيد هو ان الجاني [illegible] في المعركة قاتل اياه وهو كما ترى لكن الذي يبدو ان ذهبوا اليه ان مغيرة بن شعبة رضه كان مع معاوية رضه وهو كان من اصحاب الحديبية الذين قال الله تعالى فيهم لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة فعلم ما في قلوبهم فرضي الله تعالى عنهم مقطوعة فعلم ان الصنع الذي ايده ورضي به لم يكن معصية ومن المعلوم المقطوع ان امير المؤمنين عليا كان على الحق قطعا فمخالفته كان على الباطل والعمل بالباطل لا يخرج عن العصمة الا عند كونه صادرا بالاجتهاد فافهم هذا غاية الكلام في هذا المقام ويجب هاهنا ان يفهم من الاستيعاب ان المغيرة انما جاء وشهد الصلح الذي وقع بين الامام الهمام سيد شباب اهل الجنة الحسن ابن علي رضي الله عنه ولا شك ان معاوية الآن كان على الحق والبغاة بعيد هذا لا ما يتبعه فيه لما نحن بصدده واعلم ان عدالة الصحابة الداخلين في بيعة الرضوان البدريين كلهم مقطوع العدالة لا يليق بالمؤمن ان يرتاب فيهما بل الذين آمنوا قبل فتح مكة ايضا عادلون قطعا داخلون في المهاجرين والانصار وانما الاشتباه في مسلمي فتح مكة فان بعضهم

من مولفة القلوب وهم موضع الخلاف والواجب علينا ان نكف عن ذكرهم الا بخير فافهم ولنا اولا قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء
على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا اي امة عدولا وهذا التفسير مروي مرفوعا برواية احمد والترمذي والنسائي والحاكم قيل كثيرا ما ينسب الفعل
الى الجماعة باعتبار البعض كما يقولون بنو تميم فعلوا كذا فيجوز ان يكون اسناد العدالة من هذا القبيل فلا يلزم عدالة الكل والجواب ذلك مجاز
خلاف الاصل فلا يحمل عليه والاصل الحقيقة فيحمل عليه وليس هذا المجاز متعارفا حتى تترك به الحقيقة فان قلت الخطاب ههنا للامة مطلقا غير
مخصوص بالصحابة كما روى البخاري والترمذي والنسائي عن ابي سعيد قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يدعى نوح يوم القيمة فيقال له
هل بلغت فيقول نعم فيدعى قومه فيقال لهم هل بلغكم فيقولون ما اتانا من نذير وما اتانا من احد فيقال لنوح من شهد لك فيقول محمد وامته
فذلك قوله كذلك جعلناكم امة وسطا قال والوسط العدل فتدعون فتشهدون بالبلاغ واشهد عليكم واذا كان الخطاب للامة مطلقا فلا يراد الكل
بل الجنس فلا يفيد المطلوب قلت قد مر سابقا ان الخطاب الشفاهي لا يتناول المعدوم زمن الخطاب ولعل مراده من لفظ الامة هم الصحابة
وكذا الصحابة فيدعون فتشهدون واشهد عليكم لا يتناول المعدوم من الخطاب فالخطاب مختص بالصحابة لكن ينبغي فيه ان الخطاب لا يتناول
جميع الصحابة فانه بعد ان بعد نزول الآية اسلم جمع كثير فتامل ولنا ثانيا قوله تعالى والذين معه اشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعا سجدا
يبتغون فضلا من الله ورضوانا الآية قيل انما يدل هذه الكريمة على العدالة اصلا فانه لا يدل على الاجتناب عن الكبائر والجواب انه
لو ان مع الفسق لا يجوز بحال ولا يليق بجنابه تعالى كيف وقد قال تعالى يبتغون فضلا من الله ورضوانا والفاسق لا يكون مبتغيا
لرضى الله تعالى فان الابتغاء المعتبر شرعا هو الابتغاء باتيان اوامر الله تعالى والكف عما نهى عنه وثالثا اشتهار الثناء عليهم اقول لا شك
ان فيهم عدولا اتفاقا من كل اهل التقليد وظاهر ان العدول والفساق يشتبهون عن الاستدلال غير متميزين لان شان العدل البغض في الله
والتنفر عن فعل معصية الله تعالى وجب وقد ورد في الحديث الصحيح انه ليس وراء ذلك من الايمان حبة خردل فاندفع ما قيل
ان العدول والفساق يشتركون في اصل الايمان وهذا الاشتراك يكفي للترحم فافهم لكن ينبغي نوع من التامل فان الآية بل السورة
نزلت في صلح الحديبية فلا يتناول من صار صحابيا بعده فان المشتق لا يدل الا على من اتصف بالمبدا في الحال فلا يدل الآية الا على عدالة اصحاب
الحديبية وقد مر انها مقطوعة بحيث لا يلحق القطع والظنية الذين فافهم ولنا ثالثا قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اصحابي كالنجوم فبايهم اقتديتم اهتديتم
رواه رزين وقد تكلموا عليه لكن لا يضر فان ذكر الكتاب ... وشيوعه يبلغ درجة الحسن ووجه الاستدلال انه لا اهتداء في اقتداء الفاسق اقول الظاهر
ان المراد باصحابي الذين اختصوا بالصحبة واشتهر لفقيه بدليل التشبيه بالنجوم ... فان الخطاب الشفاهي لا يكون الا لمن وجد زمن الخطاب فلا بد
من ... المقتدين ... من هو كالنجوم وهم غير المقتدين كالوفود ومن جاء ساعة فهذا الحديث لا يدل الا على عدالة من طالت صحبته لا كل
من راى ساعة فافهم وليس المقصود الايراد على الدليل بل الرد على ابن الحاجب حيث ادعى عدالة الصحابي بمعنى من راى ولو ساعة باستدلال
بهذا الحديث وردا الدليل على مذهب الحنفية ... فان الصحابي عندنا هو من طالت صحبته دون من يكون كالوفود ولنا رابعا قوله
صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب وهو حديث صحيح مروي في الصحيحين وغيرهما باعتبار مختلفة
والخيرية لا يكون الا للعدول فيدل هذا الحديث على العدالة اصلا اقول ان العدالة انما ثبتت في القرون الاولى ووجدان ...
الذي له الاعتبار في هذا الباب والحديث يدل عليه فان خيرية خيرية الصدق بدليل قوله صلى الله عليه ... ثم يفشو
الكذب وانت تعلم ان مطلق رجحان ... في هذا الباب كيف وجد الفاسق ...

بعض جهة العدالة والصحابة لا يدل عليه نعم لو كان المذهب ان الرواية في القرآن الاول مقبولة من غير العدل لتم لكن الامر كذلك فافهم فالحق ان الخبرية مطلقة والخيرية المطلقة لا يكون الا بالعدل فتامل فيه فان الله تعالى اعلم بكلام رسوله صلوات الله عليه وآله واصحابه و لنا خامسا ما تواتر عنهم من مداومة الامتثال للاوامر الالهية تعالى ونواهيه وبذل الانفس والاموال في سبيل الله تعالى وهي العدالة قيل لم الامتثال عن الجميع غير مسلم كيف وينكره الخصم والتواتر عن البعض لا يفيد المطلوب فانه لا يلزم عدالة الكل وهو المطلوب اقول هذا دليل دال على العدالة للبعض الذي عمدة خلاف الخصم فيهم وهم الذين رويت عنهم الاحاديث ومنهم الخلفاء الراشدون المهديون العبادون ونحوهم كالعبادلة وام المؤمنين عائشة الصديقة رضوان الله تعالى عليهم والاكابر تواتر فيهم حكايات ناشية من حماقة قوية والحاصل انا نختار شقا ثالثا وهو التواتر من جماعة مخصوصين رواة الاحاديث فافهم ولما كان نشاء توهم اولئك المبتدعة دخول بعض الصحابة في الفتن كالجمل وصفين فكشف شبهتهم بقوله واما الدخول في الفتن كالجمل وصفين واما قتل امير المؤمنين عثمان فلم يكن فتنة بل كبيرة مخصة ولم يرض به احد من الصحابة فبالاجتهاد والعمل به واجب ولا تفسيق بواجب اي بفعله فالقتال الذي وقع في الجمل اجتهادي البتة لا شك انه اجتهادي والمنكر معاند لا شك في حماقته واما صفين فقد عرفت حاله والتفصيل لهذا في الكلام

مسئلة الصحابي عند جمهور الاصوليين مسلم طالت صحبته مع النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم متبعا اياه والاصح عدم التحديد للطول وقيل ستة اشهر او غزوة وعلى هذا الخرج حسان بن ثابت وجرير بن عبد الله البجلي مع انهما صحابيان بالاجماع فان حسانا لم يغز مع رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وجرير اسلم قبل موته صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم باربعين يوما وعند جمهور المحدثين الصحابي من لقيه مسلما ومات على اسلامه ويعلم الموت على الاسلام بان لا يظهر الكفر مع ان الضرورة الوجدانية الايمانية تشهد ان موت الصحابة على الايمان لا غير ولو تخلل ردة سواء كان الاسلام بعد الردة حيوته صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم او بعد موته كالاشعث بن قيس اسلم بعشر وانه ارتد بعد وفات رسول الله صلى الله عليه وسلم فاسر في خلافة امير المؤمنين الصديق الاكبر وكان الكلية في الحديد ثم اسلم وشهد هو وجرير جنازة فقدم الاشعث جريرا وقال اني ارتددت ولم يرتد كذا في الاستيعاب على الاصح من مذهبهم خلافا لما يقوله البعض من محققي اهل الحديث والذي سيره على الحكم بالصحبة عند كثير اهل سير الصحابة الاشعث المذكور لكن الحق هو المذهب الآخر فان الردة مبطل الاعمال باسرها بالنص القاطع والصحبة من فضائل الاعمال فيبطلها الردة فالصحبة التي حصلت قبل المراجعة الى الاسلام كلا صحبة كصحبة الكافر حال كفره واما ذكرهم اياه في سير الصحابة فلعله لانه لما كان روايته مقبولة والغرض المقصود معرفة حال الرواية وروايته مثل رواية الصحابة من غير واسطة فلاجل ذكروه فيهم لكن لا بد من التزكية لهذا الرجل ولا يكتفي بظاهر العدالة لعدم كونه صحابيا حقيقة واختاره ابن الحاجب ولا يخفى ان التعديل الكل بهذا المعنى مشكل والادلة المذكورة غير مفيدة اياه الا ترى الى قول امير المؤمنين عمر رض في حق فاطمة بنت قيس لا ندري اصدقت ام كذبت والمحفوظ في صحيح مسلم لا ندري حفظت ام نسيت وبهذا القدر لا ينتفي العدالة فافهم وقيل الصحابي من اتبع فيه طول الصحبة والرواية وهو بعيد لغة وعرفا فانهما لا يشترطان الرواية واقرب تعديلا فان الرواة من الصحابة كلهم عدول لنا المتبادر من الصحابي واصحاب الحديث عرفا ليس الا الملازم المتبع المحب ولذا صح النفي عن الوافد اتفاقا انه ليس ملازما فاذا صحة النفي بالمعنى الاخص مسلم ونفي مطلق الصحابية قال والحمل على نفي الاخص من المعنى الحقيقي خلاف الظاهر من العرف جمهور اهل الحديث قالوا اولا الصحبة تعم القليل منه والكثير كالزيارة فيهما فيكون الصحابي اعم من النفي ولو قليلا وقالوا ثانيا لو حلف لا يصحبه حنث بلحظة اي بالصحبة لحظة اتفاقا فيكون الملاقي لحظة صاحبا والجواب ذلك استدلال

يتأتى لصاحب لغة ونحن نسلم هنا وان الملاقي ساعة لغة لعموم مبداه اما الصحابي فلا يتأتى فيه فان العرف اشترط فيه الملازم طويل الصحبة اقوال والحكم بالتفصيل بين ارتد بعد الصحبة ولم يرجع بل بالكافر ايضا فان الصحبة تعمهما ايضا فتأمل اشارة الى ان التخصيص بالموت على الاسلام اتفاقي بالعرف وانما الكلام في الملاقي ساعة سمعيا فهم بقوة على اللغة كذا في الحاشية

فائدة قبض رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم عن مائة الف واربعة عشر الفا من الصحابة ممن سمع منه وروى عنه واما من لم يروِ عنه ولم يسمع فالله اعلم بهم وافضلهم الخلفاء الراشدون عبد الله ابن عثمان ابو بكر الصديق ابو حفص عمر ابن الخطاب الفاروق ذو النورين عثمان ابن عفان ابو الحسن وابو تراب علي ابن ابي طالب فتفضيلهم على سائر الاصحاب مجمع عليها مقطوع واما التفاضل فيما بينهم فالشيخان افضل من الختنين قطعا صرح به الشيخ ابو الحسن الاشعري شيخ الامام الهمام ابو حنيفة رضي الله عنه السنتين فقال ان تفضيل الشيخين وحب الختنين رضوان الله تعالى عليهم كافة اجمعين واما تفضيل امير المؤمنين عثمان على امير المؤمنين علي فظني قد اختلف فيه ثم باقي العشرة المبشرة بالجنة سعد ابن ابي وقاص سعيد بن زيد عبد الرحمن بن عوف ابو عبيدة ابن الجراح طلحة بن عبيد الله زبير بن العوام رضوان الله تعالى عليهم اجمعين قال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ابو بكر في الجنة وعمر في الجنة وعثمان في الجنة وعلي في الجنة وطلحة في الجنة والزبير في الجنة وعبد الرحمن بن عوف في الجنة وسعد بن ابي وقاص في الجنة وسعيد بن زيد في الجنة وابو عبيدة ابن الجراح في الجنة رواه الترمذي اعلم ان كونهم مبشرين بالجنة مقطوع فقد اشتهر فيه الاحاديث وروي بطرق كثيرة ووقع عليه الاجماع القاطع واما تفضيلهم على سائر الصحابة فلم يدل عليه دليل على ان السلف قالوا كذلك فتجويز ان يكون هو الصواب ثم اهل بدر وهم عدد اصحاب طالوت الذين جاوزوا معه ولم يشهدوا منه الا غرفة بيده قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم قد اطلع الله تعالى الى اهل بدر فقال اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم رواه مسلم وهذا الحديث مشهور بل يكاد يكون متواتر المعنى عن رفاعة قال جاء جبريل الى النبي صلى الله عليه وسلم قال ما تعدون اهل بدر فيكم قال من افضل المسلمين او كلمة نحوها قال وكذلك من شهد بدرا من الملائكة رواه البخاري ثم اهل احد فقد اشتهر مناقب شهداء احد وفيهم نزلت لا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله اموات بل احياء ولكن لا تشعرون وافضلهم على من عداهم ظاهر مظنون ثم اهل بيعة الرضوان الذين بايعوا رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم تحت الشجرة يوم الحديبية هم الف واربعمائة وقد نزل قال الله تعالى لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة واولهم اسلاما من الرجال البالغين ابو بكر واولهم من الصبيان علي ومن النساء خديجة ومن الموالي زيد بن حارثة ومن العبيد بلال فانه اول من اسلم ثم اشتراه ابو بكر رضي الله عنه فاعتقه بقي الكلام في ان الاول من هو لا من هو فذهب الجمهور الى ان الاول ايمانا ابو بكر الصديق وقد ادعى الاجماع عليه وذهب محمد بن اسحق صاحب المغازي الى انه ام المؤمنين خديجة ثم امير المؤمنين علي ويؤيد القول الاول ما رواه مسلم عن عمرو ابن عبسة انه سأل رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم من معك في هذا الامر فقال حر وعبد وروى في الاستيعاب من طريق ابن ابي شيبة سئل ابن عباس اي الناس كان اول اسلاما فقال اما سمعت قول حسان في ابيات واول الناس منهم صدق الرسلا وفيه ايضا ويروى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لحسان هل قلت في ابي بكر فقرأ الابيات وفيها هذا المصراع فسر النبي صلى الله عليه وسلم وقال احسنت يا حسان وقد صح عن رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم قال هل انتم تاركو لي صاحبي فانكم قلتم لي كذبت وقال لي صدقت وقد روى البخاري عن عمار ابن ياسر قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم وما معه الا خمسة اعبد وامرأتان وابو بكر وهذا بدل دلالة واضحة على انه رضي الله تعالى عنه اسبق ايمانا من امير المؤمنين علي لا كما زعمه ابن اسحق واما العبيد الخمسة بلال وزيد بن حارثة وعامر بن فهيرة وابو فكيهة وعبيد بن زيد والامرأتان ام المؤمنين

خديجة وام ايمن رضوان الله تعالى عليهم كافة ويؤيده القول الثاني ما قال محمد بن اسحق وكان مما انعم الله عليه انه كان في حجر رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم قبل الاسلام وذلك ان قريشا اصابتهم شدة وكان ابو طالب ذا عيال كثير فقال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لعمه عباس وكان ايسر بني هاشم ان اخاك ابا طالب كثير العيال وقد اصاب الناس ما ترى فانطلق بنا اليه فلنخفف من عياله اخذ من بنيه رجلا وتاخذ انت رجلا فنكفيهما عنه فجاءا ابا طالب فقالا ما يريدان فقال اذا تركتما عقيلا لي فاصنعا ما شئتما فقال عقيلا وطالبا فاخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم عليا فضمه اليه واخذ العباس جعفرا فضمه اليه فلم يزل علي مع رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم حتى بعثه الله نبيا فامن به وصدقه ولم يزل جعفر عند العباس حتى اسلم ولا يذهب عليك ان هذا لا يدل على كونه كرم الله وجهه ما ولد في الاسلام امير المؤمنين الصديق الاكبر هذا من تعليقات محمد بن اسحق فلا يكون حجة لا سيما عند معارضة الصحيح لمسلم ويؤيده ايضا ما روى محمد بن يحيى عن عفيف الكندي قال كان العباس ابن عبد المطلب لي صديقا وكان يختلف الى اليمن يشتري العطر ويبيعه ايام الموسم فبينما انا عند العباس بمنى فاتاه رجل فتوضأ فاسبغ الوضوء ثم قام يصلي فخرجت امرأة فتوضأت ثم قامت تصلي ثم خرج غلام قد راهق فتوضأ ثم قام الى جنبه فقلت ويحك يا عباس ما هذا الدين قال هذا دين محمد ابن عبد الله ابن اخي يزعم ان الله تعالى بعثه رسولا وهذا ابن اخي علي ابن ابي طالب قد تابعه على دينه وهذه امرأته خديجة قد تابعته على دينه فقال عفيف بعد ان اسلم ورسخ في الاسلام يا ليتني كنت رابعا وفي رواية له قال العباس ولم يتبعه على امره الا امرأته وابن عمه يزعم انه يفتح عليه كنوز كسرى وقيصر لا يذهب عليك ان الحجة ليس لانها روى العباس عفيفا وكان روايته قبل ان اسلم والاسلام شرط لقبول الرواية حين الاداء فهذا الحديث ليس يبقى لا يصل مرتبة الضعيف ايضا نعم ههنا موردات اخر منها ما ذكر في الاستيعاب من غير سند عن سلمان مرفوعا ان اول هذه الامة ورودا على الحوض اولهم اسلاما علي ابن ابي طالب ومنها قول ابن عباس اول من صلى مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد خديجة علي ما اورده في الاستيعاب برواية ابي داود الطيالسي لكن هذا معارض بما مر فلا يقوم حجة وبعضهم قالوا ابو بكر اول من اظهر الاسلام وعلي اول من امن لكن لم يظهره قبل اظهاره خوفا من ابي طالب وهو مروي عن محمد ابن كعب القرظي والله اعلم باحوال خواص عباده

واكثرهم حديثا ابو هريرة وام المؤمنين عائشة وعبد الله ابن عمر بن الخطاب واظن انه عبد الله بن عمرو بن العاص فانه اكثر حديثا منه لكن الكتابة لا تحمله وعبد الله بن عباس وجابر وانس هذا كما لا يخفى على من تتبع مسئلة اثبات العدالة بتعديل الصحابي اذ كان معاصرا لرسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه ولم يعلم معاصرته من غير اخباره لا كالرتن الهندي الذي ادعى الصحبة فقال في القرن السابع وسن انه كذب ليس صحابيا وقيل الشيخ ركن الدين علاء الدولة السمناني وقال قد لقي الشيخ رضي الدين علي الله لالا المحدث صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم واعطى مشطا من مشاط رسول الله صلى الله عليه وسلم ووصل ذلك المشط تبركا وقال وصل الي منه من الشيخ الرتن ولا يخفى عليك ان الشيخين وان كانا ثقتين وليين صاحبي الكرامات لكن لم يكن لهم معرفة باحوال الرجال وغيرهم من رجال هذا المقال ولم يقولا بالكشف مع ان الجرح مقدم على التعديل كما في الحاشية لكن ينبغي ان لا يبادر الى الرد بالشبهة لاحتمال الصحبة حذرا عن الوقوع في الكبيرة لكن روي في النفحات ان الشيخ ركن الدين علاء الدولة كتب بخطه الشريف انهم كانوا يقولون ان ذلك المشط كانت امانة رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم للشيخ رضي الدين علي لالا وهذا ادى كون المشط امانة ان لم يكن بقول الرتن فهو بالكشف فاذن صحبته ثابتة لا محال للمرية فيه ثم مثل الرتن الا يدعون الاولياء القلندرية البررة

الكرام صحبة عبد الله وليقبوه بمعلم بودا رو ينسبون خرقتهم اليه ويدعون اسنادا واتصالا ويحكون حكاية عجيبة ويدعون بقاءه الى قريب
من ستمائة وهولاء جهال الصوفية الكذب اليهم فانهم اولياء الله اصحاب الكرامات محفوظون من الله تعالى والله اعلم ليس الشيخ عنده نفسه فانه
ليس بعلم الا الدور فان العدالة لو ثبت بقوله كان متوقفا على قبول قوله وقبول قوله متوقف على ثبوت العدالة بخلاف الاخبار بالصحبة
فان قبوله متوقف على العدالة الثابتة بوجه آخر بل المفيد لهذا الاخبار ظنا بالصدق لكونه خبر عدل غير يكذب لكن ظنا ضعيفا من ظن اخبار
الصحبة للصحبة باوساط الرتبة العالية للنفس والانسان مجبول على طلبه ذلك لاجله مسئلة للالفاظ الصحابي في الرواية خمس درجات الاولى قال
لنا او اخبرني او حدثني ونحوه وهذه حجة بلا خلاف لان هذه الكلمات ظاهرة في السماع الا بصارف كما نقل عن الحسن البصري انه قال
حدثنا ابو هريرة مع انه لم يلاقه على ما قالوا وكما في الصحيح انه يخرج رجل مؤمن هو خير الناس الى الدجال فيقول انت الدجال الذي حدثنا رسول الله
صلى الله عليه وسلم مع انه لم يلاق مع ان فيه للمناقشة مجالا فان هذا المؤمن الخضر ولعله تشرف بالصحبة والحسن كان معاصرا لابي هريرة
فيحتمل اللقاء والشهادة على النفي غير مقبولة على انهم يشهدون انه لم يلاق امير المؤمنين عليا مع ان لقاءه جلي جلاء الشمس فليكن هذه الشهادة
من هذا القبيل فافهم والدرجة الثانية قال عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام فيحمل على السماع فان ظاهر حال الصحابي انه ما
جزم بنسبة القول اليه بالسماع لان الكلام فيمن ثبتت صحبته وقال القاضي ابو بكر الباقلاني لا يحمل على السماع بل يحتمل الارسال
الغير فيبتنى قبوله على مسئلة التعديل وهي ظهور عدالة الصحابة فانه لم يعرف رواية الصحابة عن تابعي الا كعب الاحبار فانه كان يهوديا حبرا اسلم
في خلافة امير المؤمنين عمر ويسمى كعب الاحبار وكعب الحبر في الاسرائيليات اي قصص بني اسرائيل في التفسير روى العبادلة الاربعة
وابو هريرة وغيرهم في الاسرائيليات واذا انعقد هذا فالصحابي الناسب الى الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اما سمع من
فيه الشريف او سمع من صحابي والصحابة كلهم عدول فيكون الخبر حجة قطعا واما من في قلبه في الصحابة شيء فيحتاج الى التعديل ثم استقراء
عدم معرفة رواية صحابي عن تابعي الا بخبر تام فان الشيخ جلال الدين السيوطي صنف رسالة وجمع الاحاديث المروية من صحابي عن تابعي
لكنه قليل جدا لا يقاس عليه الدرجة الثالثة امر ونهي فالاكثر قالوا هذه حجة لان الظاهر ان الآمر هو الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه
وسلم مشافهة وتوقف الامام لانه يحتمل الاعتقاد بالامرية والنهية من قبل او الفعل وقد اختلف فيه وقد مر انهما لعل ام يحتمل فهمه من صيغة غير
فلا يكون حجة على من لا يرى ايهما الصادر ورد بانه لا يمنع الظهور فان هذا الاحتمال احتمال الخطاء وهو بعيد محض على انه لا وجه للتوقف فانه يدل لفظ
الامر والنهي على الفعل والا تفعل فمن زعم انه للوجوب يعمل ومن زعم انه للندب يعمل به ثم التحقيق ان النهي والامر ليس الا الاقتضاء ويحتمل
معنى امر ونهي اقتضى الفعل او الكف حتما وهذا النقل الحديث الدال على الوجوب والتحريم يعني وهو حجة لما سيجيء ان شاء الله تعالى الدرجة الرابعة
بيان حكم بصيغة المفعول اي بصيغة المجهول كامرنا وحرم علينا كما قال ام عطية امرنا ان نخرج العيدين العواتق وذوات الخدور رواه البخاري
وعنها نهينا عن اتباع الجنائز والخلاف فيه اقوى من الثالثة للزيادة بانضمام احتمال كون الامر بعض الائمة او الكتاب او القياس الظاهر
انعقاد الكتاب لانه لا ينافي [illegible] لا يحتمل الخلاف في امير المؤمنين الصديق فانه لم يكن امام قومه حتى يامرهم وفيه ان احتمال بالقياس
باق فيها الدرجة الخامسة من السنة وهو حجة عند الاكثر للظهور في سنته عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام وعند الحنفية ثم سنة
[illegible] الراشدين كلهم حجة عندهم فاحتمل ان سنة الخلفاء حجة عندهم ايضا والنزاع في ان لفظ السنة عند اطلاق الصحابة لاي سنة هي فعندنا
المتبادر منه طريقة مسلوكة في الدين سواء كان طريقة رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم او طريقة الخلفاء الراشدين

رضوان الله تعالى عليهم لنا ان السنة لغة الطريقة ثم عرفا الطريقة الحسنة ثم هو بان ينقل لم يثبت بل هو خلاف الاصل فيبقى على اطلاقه الثابت
العرف العام ويؤيده قول امير المؤمنين علي رضي الله عنه وعلى آله الكرام جلد النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اربعين وابو بكر
اربعين وعمر ثمانين وكل سنة رواه مسلم الدرجة السادسة عن النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم قال ابن الصلاح وجماعة يحملوه
على السماع اذ هو الظاهر من حال الصحابي والاكثر من اهل الاصول على انه ارسال يعني ان السماع بواسطة محتمل ولعل بعض نقل السماع
بلا واسطة وهو الحق لان كلمة عن تدل على انه مروي عنه ومنسوب اليه واما انه سمع منه فامر زائد لا يحتمله اللفظ فاشتباهه من غير ولبس
لكن يكون حجة بناء على مسئلة التعديل الدرجة السابعة قول الصحابي كنا نفعل ونحوه وهو ظاهر في نقل الاجماع فالمعنى كنا جماعة الصحابة
نفعل جميعا وقيل ليس بحجة لانه ليس من احد من الثلثة لانه انما يدل على انه فعلهم كذا الا انه من الله تعالى او رسول الله صلى الله عليه وعلى آله
واصحابه وسلم ولا اجماع ايضا والا كان المخالفة اياه خرقا للاجماع فيكون الخلاف خطاء وهو باطل بالاجماع فانه لا يكفي مخالفة وحده
اقول ذلك اي بطلان خرق الاجماع في الاجماع القطعي وهذا الاجماع ظني فلا يكون المخالف مبطلا واما قوله كنا نفعل بزيادة نحو في عهده
ودونه نحو قول ابن عمر كنا نخير في عهد رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم فنخير ابا بكر ثم عمر ثم عثمان رواه البخاري وقول ابي هريرة
كنا نقول ورسول الله صلى الله عليه وسلم حي افضل الناس ابو بكر ثم عمر ثم عثمان فيبلغ الى رسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم
بلا توقف فيه مسئلة اذا روى الصحابي المجمل يحمل على احد محتمليه فالمتعين ذلك المحمل لكن لا للتقليد في هذا المحمل بل لان الظاهر
عدم حمله الا بقرينة عاينها والقرينة واجبة الاعتبار فلا يترك هذا المحمل الا بالاقوى منه اعلم ان المجمل عندنا كما قدمر ما لا يعلم معناه
الا بالبيان من المتكلم ولا شك ان حمله على احد المعنيين وتعيين المراد فيه لا يكون الا عن سماع فيجب الاتباع قطعا لكن الظاهر انه
لم يرد هذا المعنى اذ لا يساعده قوله لان الظاهر عدم حمله الا بالقرينة ولا تعين الا بالسماع بل جرى على اصطلاح
الشافعية فان المجمل غير متضح المعنى ومع الاسلم عدم الحمل الا بالقرينة المعاينة بل يجوز حمله على احد المعنيين بالرأي او بكونه مانوسا [illegible]
الآخر ورأسه لا يكون حجة ومن اوجب منا تقليد الصحابة فانما يوجب لاحتمال السماع وههنا قد ظهر ان لا سماع فلو كان حجة لزم تقليد المجتهد الآخر اي
وهو يخطئ ويصيب والاكثر منا لا يقبلون تاويل الصحابي وتعيين احد المحال لما بينا مثاله قوله عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام
البيعان بالخيار ما لم يتفرقا يحتمل ان يكون المعنى هما بالخيار ما لم يتفرقا بابدانهم فيدل على خيار المجلس كما يقول به الشافعي رحمه الله تعالى
ويحتمل ان يكون المعنى هما بالخيار ما داما متبايعين ما لم يتفرقا اقوالهم فيدل على خيار القبول وابن عمر الراوي حمله على الاول ومشائخنا
الكرام لم يقلدوه وحملوا على الثاني لما ان في اثبات الخيار ابطال حق الغير الذي تعلق به من غير رضا ذي الحق واطلاق
الله تعالى لقوله الا ان تكون تجارة عن تراض يقتضي جواز التصرف من غير توقف على خيار المجلس فافهم ولو حمل ذلك الصحابي الراوي
ظاهرا على غيره كتخصيص العام فالاكثر من الشافعية والمالكية يحملون على الظاهر وفيه قال الشافعي كيف اترك الحديث لقول من لو عاصرته
لحاججته اي كيف اترك القول الواجب الاتباع بقول من ليس قوله حجة اقول بالفرق بين الاول وهو حمل المجمل على احد المفسرين
والثاني وهو حمل الظاهر على خلافه فلان الحمل الاول ايضا قول من لا يحتج في قوله كالثاني فليس بين الصورتين فرق لو قيل في الاول ترجيح
احد المتساويين وفي الثاني ترجيح المرجوح وترجيح احد المتساويين اهون من ترجيح المرجوح فيحمل الاول دون الثاني وتفصيله ان
في الاول الخبر ليس حجة في نفسه اجمالا وانما تحصل الحجية بالبيان والراوي قد بين فيقبل بخلاف الثاني فان الخبر حجة في نفسه

فحمله بعضهم حجة فلا يعتد به لم يفد لان كلا المحملين لا بد فيهما من قرينة فترجيح احد المتساويين والمرجوح سيان في صيرورتها
حجة بالقرينة فان كان تاويله بالقرينة حجة فكلاهما والا فلا شيء منهما حجة فما الفرق وفي بعض النسخ لم يعتد مكان
لم يفد ولا يظهر له وجه والحنفية والحنابلة يحملون على ما حمل ذلك الصحابي الراوي لان ترك الظاهر بلا موجب حرام وانه عادل لا سيما
اذا كان من اهل العلم قبل النسخ ودخل الصحبة فلا يتركه الا بدليل قطعا وهذا الدليل اما السماع او القرينة المعاينة وكلاهما موجبان ان المحمول
عليه مراد الله ورسوله فيجب اتباعه بخلاف الصورة الاولى فان المحتمل للمعاني يجوز مخالفته ظاهرها والحمل بالتاخير بالراي فقط ولا ينافي
العدالة وهاهنا ليس كذلك فلا قطع فيها بالحمل بالسماع او القرينة المعاينة على ان المراد فلا يجب اتباعه فاتضح الفرق واندفع ما يقال ما بال
الحنفية يقبلون حمل الصحابي في الاول دون الثاني مع ان في الثاني ابطال الحجة دون الاول فافهم فان قيل يجوز ظن الصحابي غير القرينة
قرينة والخطاء في الحمل فلا يكون حجة قال واما تجويز خطائه فمظنون لا يعارض دليلا على الصرف ودليلا عليه مندفع بان المراد الرجحان بالمعاينة
غالبا يعني ان غالب حاله حمله بالسماع او القرينة المعاينة لعدالته فيكون المحمول عليه مراد الله ورسوله ولا عبرة بالخطاء به فان
الظن واجب العمل ورايتا فيه اي التجويز غير ناش عن الدليل لا سيما في مثل الخلفاء والعبادلة فلا عبرة به ولو ترك الصحابي
نصا اي نصا مفسرا غير قابل التاويل تعين علمه بالناسخ لان مخالفة المفسر عمدا يكون كبيرة والصحابي اجل من ان يرتكبه ولا يحتمل التاويل حتى يكون
ماولا فتعين النسخ لا غير فاما ان يكون علمه بالنسخ خطاء او صوابا والاول باطل كما اشار اليه بقوله واحتمال حمله ما ليس بناسخ في الواقع ناسخا
ابعد من الصواب فان ناسخ المفسر لا يكون الا مثله فلا يحتمل الخطاء فيه فتعين الثاني فيجب اتباعه خلافا للشافعي رحمه الله تعالى
انك قد علمت ان ما قيل في حواشي مرزاجان ان عمل الصحابي بخلاف روايته مثل عمل غيره ممن روى الحديث العادل فيجب ان يعتبر ترجيح وجه باطل
فانه لا يعتبر اتفاقا اقول هو قياس مع الفارق لان الرواة ليس لهم الا الرواية ولا علم لهم بالقرائن والاسماع بخلاف الصحابي فله المشاهدة
والسماع وبها العبرة كما لا يخفى فلا يتناول الحجة لراوي الحديث مطلقا ومن ثمه اعتبر الصحابي في حمل المحمل اتفاقا ولم يعتبر غيره انما هو لانه لو تكلم
فيه لم يعتبر غيره من الرواة فتدبر وان عمل بخلاف خبره غيره فان كان صحابيا فالحنفية قالوا ان كان الخبر مما يحتمل خفاءه على العامل كحديث القهقهة
روى المعبد الخزاعي صلوات الله وسلامه عليه وآله واصحابه قال من كان منكم قهقه فليعد الوضوء والصلوة رواه الامام ابو حنيفة عن ابي
موسى الاشعري روى تركه فانه ترك غير الراوي فلا يتسبب في التيسير قد منع صحة الرواية عنه بل روى الطبراني عنه مرفوعا باسناد صحيح لا يضر عمل
هذا الصحابي العمل بالحديث لانه مما يحتمل خفاءه من الحوادث النادرة فيحتمل ان يكون تركه لعدم العلم بالحديث فلا يورث ضعفا في الحديث
ووجه الخفاء ههنا في حديث القهقهة ان الصحابة من كرام اولياء الله تعالى وخشوعهم في الصلوة والمشاهدة يمنعهم عن الضحك فلا يتحقق منهم شان
عن المشاهدة والخشوع فلا مجال لاحتمال القهقهة في الصلوة الا ترى انه لم يحك عنهم قهقهة خارج الصلوة الا ما يكون من بعض الذي لم يكن
لهم صحبة طويلة فكيف يتحقق في الصلوة فهم لا يحتاجون الى معرفة حكم القهقهة فيحتمل الخفاء فافهم وان كان لا يحتمل الخفاء على العامل فيقدح في الحديث
المروي كحديث التغريب وهو ما روى مسلم وابو داود والترمذي والنسائي وابن ماجة والشافعي وعبد الرزاق وابن ابي شيبة والطحاوي عن
عبادة ابن الصامت خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا الثيب جلد مائة ورجم بالحجارة والبكر جلد مائة ثم نفي سنة ثم ان امير المؤمنين عمر ان
لا ينفي احد بعد كان من تغريبه مرتدا بالروم روى عبد الرزاق عن ابن المسيب قال غرب عمر رضي الله تعالى عنه ربيعة ابن امية ابن خلف الى خيبر
فلحق بهرقل فتنصر فقال لا اغرب بعده مسلما وقال امير المؤمنين علي كرم الله وجهه ووجوه آله الكرام كفى بالنفي فتنة وسئل الامام محمد

من طريق الامام ابي حنيفة عن حماد عن ابراهيم قال قال عبد الله ابن مسعود في المكر نينفس عليه ان ما شئت [illegible] قال
على ابن ابي طالب رضي الله تعالى عنه حسبها من الغنيمة اي ثيقيا واما لفظ الكتاب فقول ابراهيم النخعي كما رواه الكل الامام محمد
الاماما ن الهمام بان المدبا ان محل الخلاف رواية عبادة وابن مسعود ومثله النخعي عن مثلهما بل هاروي بالعلم منهما سيئة فالامر فان ابن الحسنة فرقه في غيره
رضي الحمد لانه لما سبه بالاقامة واما الترتيب امير المؤمنين عمر على الياسة لا لكونه حيدا فافهم وتامل فيه فانه لا يخرج عن قلق ولو كان قوله لا يقابل قول غيره
صحابي ولو كان اكثر الاستنفا لعمل بالحجر الاخبر لان الخبر حجة وعمله ليس حجة وليس ايضا ثبوت الخبر محالا يخفى عليه الا اجماع اهل المدينة عند المالكية
فانه اجماع وحجة مقدمة على الخبر عندهم

مسئلة تتقوم الرواية فيها بثلثة التحمل والبقاء والاداء وكل منها عزيمة ورخصة فالعزيمة في الاول اي التحمل اصل وخلف والاصل قراءة
الشيخ من حفظه بل التحمل به حمل بموعلى ما عداه اتفاقا وهو ظاهر او قراءة الشيخ عن كتاب وقراءتك امانا التحمل او قراءة غيرك عليه فيقر انعم
ولو لفظا بان يكون هناك قرينة يفيد ظن التقرير وان لم يقر به باللسان وهذا العرض في الاصطلاح ورجحه اي العرض ابو حنيفة اذا كان
القراءة عن كتاب لافادة التمكن عن ضبط المتن والسند وكمال العناية وذهب جمع ومنهم البخاري الى المساواة بينهما خلافا فالاكثر المحدثين
فانهم قالوا قراءة الشيخ ارجح واستدلالهم بقراءة الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم على الصحابة دون قراءتهم عليه في غير محل النزاع
فان تحمله لا يمكن القراءة من الصحابة فان ما يوحى اليه لا يمكن المعرفة به من غير اخباره بخلاف ما نحن فيه فالفرق واضح والخلف الكتاب
والرسالة واليها يقول والكتاب كالخطاب والرسالة شرعا وعرفا فاذا كتب الشيخ بحديث وارسل به رسولا فالمقصود
على الرسالة اجاز الرواية عن نفسه كفى كما اذا شافهه والتعليق اي تعليق قبول الكتاب على البينة شيء وعند المكتوب اليه انه كتاب
فلان الشيخ تضييق في باب السنة من ابي حنيفة لكمال عنايته بامرها وعظم احتياطه بها الا ترى الى امير المؤمنين علي كيف يحلف الراوي
والصحيح كفايته ان الظن في الكتاب والصدق في الرسالة فاذا ظن المكتوب اليه انه خط فلان الشيخ او ظن المرسل اليه صدق الرسول
في رسالته كفى لان الاتباع بالظن واجب بخلاف كتاب القاضي الى القاضي فان التلبيس في المعاملات اكثر مما
في السنن فلا يقبل كتاب القاضي الى القاضي من غير بينة ويصح في العرض ان يقول المتحمل حين الرواية حدثنا واخبرنا وانبأنا وسمعنا
مقيدا بالقراءة ومطلقا على الاصح قال الحاكم على ذلك عهدنا ائمتنا ونقله عن الائمة المجتهدين ويقول في الكتاب والرسالة اخبرني
لا حدثني لصحة اطلاق الخبر عند عدم المشافهة دون التحديث ولعل هذا اصطلاح والرخصة في الاول الاجازة وهي ان يقول الشيخ اجزتك
ان تحدث مروياتي والسلف قد اختلفوا فيها فمنهم من اجاز ومنهم من منعها لكن المتاخرين وسعوا حتى جوزوا الاجازة العامة للمعلوم كان
يقول اجزت للمسلمين كافة وبالجميع اي جميع مروياته بان يقول اجزت جميع مروياتي وللمجهول بان يقول اجزت لمن هو موجود الآن
في حيوتي وبالمجهول مثل اجزت بما اخبرني ولمعدوم مثل اجزت لمن سيولد وبالمعدوم مثل اجزت بما سامع ونقل عن بعض التابعين
ان سائلا سال الاجازة بهذه الصفة فتعجب وقال لاصحابه هذا يطلب اجازة ان يكذب علي والاصح الصحة لكن اذا [illegible] للضرورة او لمنع
معلقا يؤدي الى الابطال اكثر السنن لكن الشرط عند الامامين ابي حنيفة ومحمد علم المجاز له بما اجيزه فلا فالبيان في قياس قول ابي يوسف
او الاشتراط في صحة الاجازة التبرك بلسان الشيخ انما النزاع في صحتها العمل المجتهد والرخصة المناولة وهي ان يناول
الشيخ سامعه الكتاب ويقول هذه احاديثي عنك او عن فلان فيقرره قد يعارضها الاجازة

بوجه لا فيهما لعدمهما من وجه كما قال وهي اخص من الاجازة بوجه وعند الحنفية ان كان ليعلم المجاز له ما في الكتاب جازت الرواية كالشاهد
على الصك فان شاهد ان كان عالما بما في الصك يجوز له الشهادة والا لكن ليعلم ما في الكتاب فان احتمل الكتاب التغير بان يكون عند من ليس
بامين فلم تصح الرواية اصلا اتفاقا وان لم يحتمل التغير فكذلك لا تصح الرواية عند الامام ابي حنيفة والامام محمد خلافا لابي يوسف فانه يصحح
الرواية عند الامن عن التغير ككتاب القاضي الى القاضي اذ علم الشهود بما فيه شرط عندهما فلا يقبل عند عدم علم الشهود بما فيه وان كان مامونا
عن التغير خلافا له كذا في هذا الكتاب الحديث المناول وقول شمس الائمة ان عدم الصحة عند عدم العلم في الرواية اتفاق بين الائمة الثلثة
وتجويز ابي يوسف في الكتاب فقط لضرورة اشتماله على الاسرار التي يخفى عن غير المكتوب اليه فلو لم يقبل من غير علم فات المقصود بخلاف
كتب الاخبار فانها غير مشتملة على الاسرار ولا المقصود اخفاؤه مندفع بان ذلك اي اشتمال الكتب على الاسرار انما في كتب الملكة
ككتاب القاضي وكتاب الاخبار بيان وفيه انه قد ان القاضي ربما يرسل قاضيا آخر ويهيئ امورا مخفية انتهى وقد يكتب
في الكتاب المرسول اسرار وحكمة ثم المستحب فيهما اي في الاجازة والمناولة اجازني ويجوز اخبرني وحدثني مقيدا بالاجازة و
مطلقا عندنا على المذهب الاصح خلافا للبعض وانما جاز حدثني للمشافهة اي لوجود المشافهة فيهما والوجادة وهي ان يجد الطالب كتابا بخط
الشيخ كالوصية بالرواية للطالب والاعلام وهو ان يعلم الشيخ بان ما في هذا الكتاب من مروياتي عن فلان ولم يأذن له ولم يجزه
لا يخلو عن صحة ما واما اطلاق حدثني واخبرني فيهما فحديث ضعيف لعدم الاخبار والتحديث الا ان يصطلح على ذلك والعزيمة
في التلقي وهو البقاء ودوام الحفظ الى وقت الاداء عن ظهر القلب والرخصة تذكره بعد النظر الى الكتابة ما فيه وان لم يتذكر ما
فيه وقد علم انه خطه او خط الثقة غيره وهو اي الكتاب في يده او يد امين حرمت الرواية والعمل عند ابي حنيفة وصح عند الائمة من
اهل الاصول وهو المختار وعلى هذا الخلاف رؤية الشاهد خطه في الصك فيجوز الشهادة عند معرفة خطه وعدم تذكر ما فيه عند الاكثر
خلافا له ورؤية القاضي خطه في السجل فلا يجوز عنده العمل به خلافا للاكثر وروي عن ابي يوسف الجواز في الرواية والسجل لانهما مامونان
دون الصك لانه في ايدي الخصوم فلا امان وروي عن الامام محمد في الكل رواية كان او سجلا او صكا تيسيرا للناس اقول هو اي خطه وهو
في يده او في يد ثقة يقتضي الظن بكونه مسموعه مكتوبه او مسموع ثقة ومكتوبه [illegible] فيجب قبوله
والسلف يقول ان اورث الظن ممنوع بل العادة في كتب الاحاديث الحفظ والنظر لاستفادة معانيه وما فيه فاذا لم يتذكر احتمل الخلل
في الحفظ والضبط فلا يفيد الظن فتامل فيه بخلاف نقل القرآن فانه كثيرا ما يحفظ للتبرك بنفس المكتوب فافهم وهو استدل اولا بعمل الصحب
رضوان الله تعالى عليهم بكتابه عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام بمعرفة الخط ومعرفة انه منسوب اليه على آله واصحابه الصلوة والسلام
ككتاب عمرو بن حزم خرجه الحاكم وهو مشتمل على مقادير الزكوة والديات واخرجه النسائي في الديات قال يعقوب ابن سفيان
لا اعلم في جميع الكتب المنقولة اصح منه فان اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم والتابعين يرجعون اليه ويدعون آراءهم وككتاب
امير المؤمنين الصديق الاكبر رض قال الزهري عن سالم عن ابيه انه كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قد كتب الصدقة
ولم يخرجها الى عماله وتوفي فاخرجها ابو بكر من بعده فعمل بها حتى قبض ثم اخرجها عمر فعمل بها حتى قبض ثم اخرجها عثمان فعمل بها حتى
قبض ثم اخرجها علي فعمل بها اقول هذا قياس مع الفارق فان الكلام في انه هل يصح رواية ما في الكتاب لو جد انه بخط الثقة
من غير تذكره به وما ليس في رواية الكتاب فاين هذا من ذلك او قياس الاول على الثاني لا يصح اذ ان يكون الى علم

بن حنبل رواه الكتاب ما لم يبين ما فيه فافهم ولا نزاع على ان القرينة قد تفيد القطع ويجوز ان يكون ههنا قرينة قاطعة والدالة على ان الكتاب كتاب رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فنبا لك فيه فانه احتمال بعيد خلاف الظاهر واستدل ثانيا النسيان غالب فان الانسان يساوق السهو والنسيان فلو لزم في رواية ما في الكتاب التذكر بطل كثير من الادلة بالنسيان واجيب بان الغلبة بعد موته الحفظ ممنوع والكلام فيه على ان النسيان في التقييد من الحديث بما في خبر العلم وعدم فهم معنى الحديث بعيد جدا اعلم ان الامام ابا حنيفة احتاط في باب السنة جدا فجمع الكتاب والرسالة الا بالبينة ولم يعتمد على المرسول ومنع الاجازة مطلقا ولم يعمل بالخط الا متذكرا ولهذا قلت الروايات عنه فان احتياج هذه الشروط انما يوجد وذلك لان السنة اصل الدين كالكتاب وفيها وان لم يجب التواتر للضرورة لكن ارخاء العنان التوسعة فيها مطلقا تاسيس للتعارض والتشاجر فانه لو اعتبرت بجميع انحائها وقع التعارض كثيرا وفتح لباب التقصير في حفظ الحديث والبدعة فان الاعتماد على الخط يؤدي الى قبول كل مكتوب والتلبيس فيه ممكن بل واقع فيفتح البدعة الاترى الى تعليقات صحيح امير المؤمنين على كيف احتياط هذا اعلم ان علم ما في الكتاب ومعرفة المعنى انما شرط الامام لان المقصود في السنة المعنى ولا تعبد بها في العادة الا معرفة المعاني واخذ الاحكام ومن قصر فيها يكون مستاهلا فيه التقصير بالسنة فلما يشيع بما كتب عنده في خزانته فافهم والعزيمة في الثالث اسي الاداء باللفظ المسموع من في رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم والرخصة جواز النقل بالمعنى للعالم باللغة المتفقه بالشريعة الظاهر انه يشترط للنقل بالمعنى التفقه بالشريعة وليس هو مختار الامام فينبغي ان يحمل على انه يجب في النقل بالمعنى العلم باللغة لكان الحديث واردا على المعاني اللغوية والتفقه في الشريعة ان كان واردا على المعنى الشرعي نعم الاولى النقل بصورته لانها العزيمة وليست رخصة اسقاط وهو ظاهر وجواز الامام فخر الاسلام النقل بالمعنى الا في نحو مشترك اي غير متضح خفيا كان او مشكلا او مجملا او متشابها بخلاف العام والحقيقة المحتملين للمجاز والخصوص فانه يجوز للفقيه وتفصيل كلام هذا الامام ان الاقسام خمسة ان يكون المنقول متضح المعنى غير قابل للتاويل اصلا كالمفسر والمحكم وما يكون محتملا للتاويل ظاهرا في الدلالة كالنص والظاهر وما يحتاج فيه الى التاويل للعمل به كالمشكل والمشترك وما لا يدرك بالتاويل بل يحتاج الى السماع كالمجمل او لا يدرك اصلا كالمتشابه وجوامع الكلم فالاول يجوز نقله بالمعنى لكل عارف باللغة اذ لا احتمال للغلط في فهم المعنى لعدم قبوله التاويل والتخصيص اصلا واما الثاني فلا يجوز الا للفقيه فانه يجوز ان يفهم غير الفقيه له لفظا لا يحتمل ذلك التاويل ويكون هو مراد الشارع فيفوت الحكم واما الفقيه فيعرف حق كل لفظ فلا يتغير بحيث ينقلب من المظنون الى الاحكام واما الثالث فلا يحل فيه النقل بالمعنى اصلا لان المعنى لا يفهم فيه الا بالتاويل واستعمال الراي والراي يخطئ ويصيب فما هو غير واجب الاتباع بصيرة واجب الاتباع بالنسبة الى المعصوم صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله واصحابه فان قلت لعله يعرف بالقرينة قلنا لو كانت القرينة مقرونة بحيث يجعله متضح المعنى فنقله يدخل في احد القسمين الاولين واما الرابع فلا يحتمل النقل بالمعنى فيه فان المتشابه لا يعرف معناه واما المجمل فقبل لحوق البيان مثل المتشابه وبعده النقل نقل المجمل والبيان وهما معا مثال متضح المعنى واما الخامس فلان جوامع الكلم مما خص بها اعطاء رسولنا صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم كما يدل عليه الخبر الصحيح ولا يمكن اتيان مثله فلو نقل بمعناه نقل على فهمه وعلى ما يتأدى من عبارته فيفوت اكثر الفوائد المشتملة هي عليها ثم هذا القول في جواز النقل واما القبول فلا نزاع فيه ويقبل مطلقا ويحمل على ان ما نقله الراوي من ... يجوز نقله بالمعنى لكونه عدلا لا يرتكب المحذور ولا ينسب الى الرسول

صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم ما فيه ريبة كيف وان نقل بالمعنى لم يبلغ اللفظ المسموع فكيف يحكم فيه بما بعد الشفوق حتى يقال ليقبل
في حال ولا يقبل في حال آخر فافهم ولو تدبرت فيما تلونا عليك من التدبر يظهر لك الجواب عما اشار اليه بقوله وفيه تحكم ووجهه بان الراوي
لا ينسب الى الرسول صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم الا ما يعلمه قطعا انه مراده سواء كان تقرير الشيء او تغييره بل الراوي ان كان
صحابيا يقبل مطلقا لان تاويله غير الشيخ حجة قطعا بشهادة القرآن [illegible] ان الراوي لا ينسب الا ما هو معلوم
قطعا عنده لكن التعميم لا يتحقق الا في المفسر والمحكم للكل وفي النص والظاهر للفقيه فقط وفي المشكل والخفي لا يتحقق اصلا لان المراد خفي وفي
المتشابه والمجمل قبل البيان غير معلوم وبعده فالنقل في الحقيقة نقل المجمل والبيان معا وهو نقل فافهم ولا تزل فانه مزلة وقيل لا يجوز مطلقا
الا في جوامع الكلم فانه التغيير نقل عن الخطابي [illegible] الكلام مع اشباع المعاني وفي شرح البخاري [illegible] ان جوامع الكلم ان التشريح ما في
الكتب المتقدمة من الامور الكثيرة في امر واحد او امرين ونحوه كالخراج بالضمان [illegible] والحديث الذي روي في السنن
والخراج كما اخرج من ثمرات الشجرة وثمرات الحيوان [illegible] الخراج [illegible] بالضمان اي ما يدخل في ضمان
المتصرف فالخراج له كالمشتري المردود بالعيب فخراجه [illegible] قبل الرد له [illegible] وقيل يجوز النقل بمرادفه وروي عن محمد
بن سيرين [illegible] والشيخ ابي بكر الرازي من مشائخنا وجماعة [illegible] معلقا [illegible] الشيخ ابي بكر الرازي [illegible]
[illegible] وقد نسب الى الامام مالك [illegible] في باب [illegible]
الحاجب وقال [illegible] لنا اولا نقلها الاجماع
بالفاظ مختلفة [illegible] الرازي [illegible] والحديث
[illegible] الصحابة [illegible] بانهم نقلوا بالمعنى [illegible]
عن ابن مسعود وغيره من الصحابة [illegible] الصلوة والسلام [illegible] على المنع
ابن ماجه عن عمرو بن ميمون قال [illegible] عبد الله بن مسعود رضي الله تعالى عنه [illegible] قال رسول الله
فاغرورقت عيناه [illegible] قال او نحوه [illegible] وروى الدارمي عن ابي الدرداء
رضي الله تعالى عنه انه كان اذا حدث عن رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم قال او نحوه [illegible] في التيسير موقوف [illegible] رجاله ثقات
قيل فهو انتهى مرادهان هذا الدليل لنا معشر المانعين [illegible] لا علينا [illegible] في الرواية كذا لم يحتج الى او نحوه [illegible]
[illegible] مقصوده [illegible] تحديث رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه و
سلم [illegible] ان مقصودهم ذلك بل يجوز ان يكون ذكر او نحوه
[illegible] في هذه الاعراض [illegible]
[illegible] عن عبد الله [illegible] عن ابيه [illegible] رسول الله صلى الله عليه وسلم [illegible]
[illegible] صلى الله عليه وسلم [illegible]
[illegible]
العلماء [illegible] الدليل [illegible] الاجازة

انما هي هو اعلم عدم تحليل الحرام وتحريم الحلال وذلك اذا اتضح المعنى كما لا يخفى على ذي كياسة فافهم واستدل ولا يجوز التفسير بالعجمية
اجماعا وهو نقل بالمعنى واجيب بانه اي التفسير بالعجمية للتفهيم يعني ان الجواز هناك ليس الا التفسير لتفهيم العجم وليس يجوز هناك ان ينسب
الى رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم بان يقول هذا قوله فالذي يجوز فيه ليس نقلا بالمعنى والذي هو نقل معناه لا يجوز فيه على ان
الجواز لضرورة تفهيمهم لا يستلزم الجواز فيما لا ضرورة فيه واستدل ثانيا المقصود في الحديث المعنى فقط دون اللفظ لانه وحي غير متلو فليس
اللفظ فيه مراعا وذلك حاصل في النقل بالمعنى فيجوز اقول لا نسلم انه المقصود فقط بل التبرك بلفظه عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام ايضا
فيجوز ان يكون مراعاته واجبة لهذا والجواب ان المقصود الاهم انما تعلق بمعرفة الاحكام الالهية وليس بنظم الحديث حكم ما تعلقا به فيجوز تادية
معناه بحيث يستفاد منه الحكم المقصود ويكفي في المقصود واما التبرك فهو وان كان مقصودا ايضا لكنه انما يفيد الاستحباب وكونه عزيمة لا وجوبه ولو سلم
ان المقصود هو المعنى فلا نسلم انه علة تامة للجواز للنقل بالمعنى حتى يستلزم جوازه لجواز المانع وهو الانحطاط اي انحطاط كلام ابلغ البلغاء اشرف
الى كلام الاحاد من العامة وجوابه ان الواجب نقل الاحكام الشرعية لئلا يفوت فائدة البعث وفي السنة الاحكام انما يستفاد من المعنى وليس الحكم
فيها منوطا بالنظم ولا يجب رعاية البلاغة اذ ليس فيه الاعجاز فالغرض من نقل الشرائع تتم بنقل الاحكام الشرعية لئلا يفوت فائدة معنى الحديث
واما الكتاب فلما كان معجزا متعلقا للاحكام الشرعية وجب نقل النظم ايضا فافهم المانعون قالوا اولا قال النبي صلى الله عليه وآله واصحابه
وسلم نضر الله امرء الحديث يعني نضر الله امرء سمع مقالتي فوعاها فحفظها فاداها فرب حامل فقه غير فقيه ورب حامل فقه الى من
هو افقه منه رواه احمد والترمذي وابن ماجه وابن حبان وفي رواية اخرى نضر الله امرء سمع مقالتي فوعاها فاداها كما سمعها
فرب مبلغ اوعى من سامع ورب حامل فقه ليس بفقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه رواه اصحاب السنن قلنا الناقل
بالمعنى يؤدي كما سمع فان المراد تادية معناه كالمترجم بالعجمية فانه يؤدي كما سمع ويدل عليه قوله ورب حامل فقه فان
الفقه يتعلق بالمعنى دون اللفظ ولو سلم ان الناقل بالمعنى ليس مؤديا كما سمع فهو دعاء له اي للناقل للنظم لانه الاولى والعزيمة
ولا يلزم منه عدم جواز النقل بالمعنى ولا ثانيا فيه رب حامل فقه غير فقيه اه لان المعنى رب حامل فقه غير فقيه فيحتمل نقله بالمعنى الى القياس
الهيئة ونحن بالاحتمال لا يجب شيء انما غايته وهي الندب ثم ان في هذا الاستدلال فساد الوضع فان الحديث روي بالفاظ
مختلفة فهو لا يخلو اما النقل بالمعنى فلو لم يصح لم يصح الاخذ به وقالوا ثانيا لو جاز النقل بالمعنى لادى بالتسلسل الى طمس الحديث
فانه لو نقل الاول بالمعنى يغير الحديث ثم بعد نقله كذلك في درجة اخرى وقع فيه تغير زائد ثم وثم حتى ينطمس المعنى قلنا الكلام
على تقدير عدم التغيير اصلا وح لا انطماس واما اذ التغير بوجه لا يجوز ولا يقبل بل هذا لا يتاتى من العدل الفقيه. صلا و
قالوا ثالثا قيل في حواشي مرزاجان لو صح النقل بالمعنى لزم تقليد الراوي وهو باطل لان المجتهد [illegible]
نفسه اي في لفظ الراوي او استنبط الحكم منه لا في لفظ الشارع اي حين كونه منقولا بمعناه اقول ان تلقى معنى النبي
صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم على ما هو الظاهر من العالم المتفقه الناقل فالفقه تابع والاجتهاد انما يقع في المعنى وهو من
رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فلا يلزم تقليد الراوي والا اي وان لم يتلق المعنى فلا نزاع في عدم جوازه على
انه لا يمنع النقل بمرادف فانه يؤدي المعنى بلفظ فالاجتهاد فيه اجتهاد في المعنى المقصود له صلى الله عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام
قال مطلع الاسرار الالهية قدس سره فيه نوع من التحريف فان صاحب الحواشي انما تمم بهذا الوجه الدليل الثاني لا انه اورد وجها

آخر وقرر بانه يجوز ان يفهم من الحديث وينقله بلفظ آخر ولم يكن هو مراده عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام فيجتهد المجتهد في هذا اللفظ وينهيا المعنى فيلزم تقليد الراوي وحينئذ اندفع الجواب ووجهه بان بقاء معناه الواقعي غير لازم والمعنى المفهوم باق ثم اجاب صاحب الحواشي بان العادل الماهر انما ينقل على حسب فهمه مع احتمال كونه غير مراد والا كان تدليسا ولا يجد ان في هذه الصورة مع الاتفاق على عدم الجواز وتعقب المطلع الاستاد قدس سره بانه اذا ظن انه مراد الشارع ونقله فلا تدليس وانما التدليس اذا علم ان له محملا آخر وينقل بالمحمل عليه واما قوله انه وقع الاتفاق فيه ففيه ان من موارد النزاع المشترك بين معنييه كلام الشريعة وثبت اذا ثبت فيما بينا في تقرير كلام الامام فخر الاسلام قدس سره علمت اندفاع هذا باكمل الوجوه فتذكر

مسئلة حذف البعض من الخبر ورواية البعض منه جائز ان لم يكن بينهما اي بين ما حذف وبين ما روي تعلق يعني اختلاف بحيث لو لم يذكر لا يستفاد منه ما ذكر حكما متعلقا اي متنافيا له كالمتغيرات من الاستثناء وغيره نحو لا تبيعوا الذهب بالذهب والورق بالورق الا وزنا بوزن مثلا بمثل سواء بسواء رواه مسلم ونحو من ابتاع طعاما فلا يبيعه حتى يستوفيه رواه الشيخان ونحو الصلوة الى الصلوة كفارة لما بينهما ما اجتنب الكبائر رواه في السنن كقوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم المسلمون تتكافؤ دماؤهم اي تتساوى في الدية والقصاص ولذا اقتلنا الحر بالعبد ويسعى بذمتهم ادناهم كالعبد المأذون مثلا ولذا يثبت الامان اذا امن واحد من المسلمين ويرد الغنائم عليهم اقصاهم اي ابعدهم ولا ينفرد بنفسه بالاخذ وهم يد على من سواهم كالعضو الواحد في اتحاد كلمتهم وحرمتهم ودماؤهم واموالهم رواه ابو داود ففي هذا الحديث كل جملة منه مستقلة لا تغير واحدة الاخرى اصلا وقيل لا يصح الحذف اصلا وقيل يجوز ان روى مرة على التمام والا اي وان لم يرو في مرة من المرات فيروي الى الكمال لنا اذا عدم التعلق بين الجملتين فكخبرين مستقلين فلا يتوقف نقل واحد على الاخر والعرف شايع رواية البعض وحذف البعض من الائمة المعتبرين بالاستقراء فهذا يدل على الاجماع فافهم

مسئلة اذا كذب الاصل الراوي الفرع في روايته عنه سقط هذا الحديث المروي اتفاقا لانتفاء صدقهما معا فيه اي في هذا الحديث و لا بد في الاتصال من صدقهما وبفوت الاتصال يفوت الحجية فان قلت انتفاء صدقهما ممنوع بل يجوز ان يكونا صادقين لكن نسي الاصل بل هو الظاهر فان النسيان ما سمع غير نادر بل بخلاف ظن سماع ما لم يسمع فانه بعيد جدا قلت الاصل يدعي كذب الفرع ولا شك ان هذا الايجاب مع صدقه ونسيان ما سمع وان كان نادرا لكن تيقن انه ما سمع بمسموعه بعيد جدا فقد اورث هذا التكذيب ريبة قوية ولا حجية بعد هذه الريبة وهما على عدالتهما كما كانا من قبل فيقبل من رواتيهما في حديث آخر وذلك لان اليقين لا يزول بالشك بل اليقين وعدالة كل منهما كانت ثابتة الان قد وقع الشك في كذب احد بعينه فلا يزول به اقول انما يتم هذا لو كفى بعدالتهما بدلا لا معا يعني ان فسق واحد لا بعينه متيقن فيزول به عدالة كل معا وانما الشك في تعيين الفاسق منهما فلا يزول به تيقن عدالة كل بدلا فلو اكتفى به تم البيان لكن من البين ان لا كفاية به فان الكفاية انما كانت لو لم يجوز الاعتدال بما انفرد به احدهما فقط لكن الامر ليس كذلك فانه يجوز الاخذ بحديث روي باسناد فيه كلاهما وح لا بد من عدالتهما والا لزم الانقطاع فلا كفاية بعدالتهما بدلا ولو وجه بان الظاهر من حالهما عدم الكذب اعتقادا بل ظنا منه ما سمع من غيره السماع منه غلطا اوهما من الاخر لما سمع انه لم يسمع فالكذب الذي وقع من احدهما من غير عمد وهو لا يضر العدالة ثم التعديل كل بدلا ومعا فتدبر فانه احق بالقبول وبعبارة اخرى ان عدالتهما كانت ثابتة من قبل و في هذا الكذب احتمال ان واحد منهما تعمد فيه فيفسق او وقع له الوهم فلا الفسق وبطريان هذا الشك لا يزول ما كان ثابتا بل

يبقى العمل به وعلى هذا الاكثر وعليه مشى الغزالي وعبارة الكشف لا ينبو عنه بل هو الظاهر من كلامه وهو قال الاصل لا ادري سمعته
ام كذب صريحا قال الاكثر فالحديث المروي حجة خلافا للكرخي الامام ابي الحسن وجماعة منا كالقاضي الامام ابي زيد
والامام محمد الامام مرويتان وتنسب القبول الى الامام محمد والمنع الى ابي يوسف تخريجا من اختلافهما في قاضي تقيم البينة على
قضائه وهو لا يذكر بل يحيل بالقضاء والشهود به فتقبل البينة فعند الامام محمد يقبل ويعمل به وعند الامام ابي يوسف لا يقبل ولا يعمل
ومثله عدم تذكر الاصل وانما قال وتنسب ولم يتيقن لانه لم يوجد الرواية صريحة وقد قيل ان عدم قبول ابي يوسف لان الحاكم
فلما نسي خفي الشهود رتبة وهذه المرتبة يرد الشهادة وهذا بخلاف الرواية فالاولى ان يستخرج من عدم تذكر ابي يوسف
المروي عنه مسائل عديدة في الجامع الصغير مع ثبات الامام محمد لتفرع على الرواية والعمل دون ابي يوسف ومثله عدم
تذكر الاصل الحديث مع رواية الفرع نذكر الامام فخر الاسلام رحمه الله تعالى الامام ابا حنيفة رضي الله تعالى عنه
مع الامام ابي يوسف في هذا الخلاف حيث اوردهما الا بانكار محمد الزهري رواية عن عروة عن ام المؤمنين عائشة قال
صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ايما امرأة نكحت من غير اذن وليها فنكاحها باطل على موسى الراوي عنه سليمان ابن جريج
عنه وقد تقدم تخريجه قيل عليه ان انكار الزهري كان انكار تكذيب فليس مما نحن فيه وهذا ليس بشيء فان الامام فخر الاسلام
ندعهم عنوان المسئلة انكار التكذيب وانكار السكوت وادرجه مثالين هذا وانكار سهيل حديث القضاء بشاهد ويمين فلعله قصد
تنبيها [illegible] مثال القائل بالحجية ان الراوي الفرع عدل غير مكذب وجب تخبير بالرواية فنسيان الاصل لا يغيره
فوجب العمل بروايته كما لو مات الاصل ووجب فانه يقبل رواية الفرع مع وجود عدم التصريح منهما والمانع لا يخيل الا ذلك
اقول توقف الاصل عن التصديق [illegible] في دعوى السماع فلعله منع الوجوب للعمل بل هو الظاهر لاحتمال ظن الاتصال
ولم يوجد هذا المعنى في المقيس عليه وهو صورة الموت والجنون [illegible] غير مكذب فلا ينفع لانه وان لم يكن مكذبا لكن انتفاء
ريبة الكذب الموجب لاضمحلال ظن الاتصال شرط وجوب العمل فتامل وقد نقض بالشهادة وقد اجمعوا على عدم قبول
شهادة الفرع مع نسيان الاصل مع ان الفرع ايضا عدل غير مكذب وجوابه ظاهر فالتحميل من الاصل شرط في قبول شهادة الفرع
وبعدم التذكر فات التحميل فتامل فيه واجيب بان الشهادة اضيق من الرواية وفيها احتياط ما لا احتياط في الرواية ومن ثمه
امتنع [illegible] فيها والحجاب فلا يسمع الشهادة الا اذا علم المشهود عليه ولا يكفي سماع قوله من وراء الحجاب [illegible] ان الشهادة
ليست الا كالاخبار الا انه قد اشترط فيه امور على خلاف القياس كالعدد ونحوه فيقتصر فيها وراء ذلك على القياس فان
كان التكذيب مانعا في [illegible] فالخبر ايضا [illegible] الشهادة فافهم وقد نقض بنسيان الحاكم حكمه
[illegible] شاهدان انه حكم فانه [illegible] بنفس الشهادة [illegible] عدلان غير مكذبين [illegible] لا يقبل [illegible] منع انتفاء اللازم
وهو عدم القبول بل يقبل عند الامام مالك والامام احمد والامام محمد وانما لا يقبل عند من لا يقبل الرواية وقد ذكر الامام
ابو يوسف [illegible] القبول [illegible] ابن الهمام فان كتب جماعة من الحنفية ناطقة بعدم القبول عنده [illegible]
[illegible] الفرق بين الشهادة والرواية [illegible] بيان الفرق [illegible]
[illegible] صلى الله عليه وآله واصحابه الصلوة [illegible]

قضى بشاهد ويمين وفي بعض الكتب مرتين بالا لانه علم لم يعرفه ولم يتذكر كان يقول حدثني ربيعة عني وفي التيسير خرجه ابو داود
وغيره واعلم ان هذا الحديث اخرجه مسلم بسند ليس فيه ربيعة ولا سهيل والحديث في الكشف وغيره بما يدل ما ذكرتم على الوقوع اي وقوع
الرواية مع عدم تذكر الاصل فاين وجوب العمل والنزاع فيه لا في الوقوع قيل في حواشي مرزاجان ذلك الوقوع لم ينكر عليه احد
فصار اجماعا سكوتيا وقد لزم منه جواز العمل به والجواز لا ينفك عن الوجوب بالاجماع فقد لزم الوجوب اقول في دفعه اولا هذا
جواز الرواية وعدم الانكار لو سلم فهو اجماع على جواز الرواية فاين جواز العمل ولا اقل لهذا في عدم انكار الرواية الا ترى
الرواية من غير العدل لم ينكروا الا بعد [illegible] الجواز بل الاجماع على حرمة العمل بها فان قلت التحديث رفعا بسنده عن العدول
والاستيفاء تصحيح المروية والتصحيح لا اقل من ان يدل على الجواز ومن ثم في قبول المرسل ان التحديث من المسقط توثيق له وما
الرواية من غير العدل الساكتين عنها قلت التحديث انما يكون تصحيحا اذا لم يبين فيه ما يوجب الريبة وهاهنا قد بين ذلك
فليس تصحيح ومن يرى سكوت الاصل قادحا في الاتصال يرى هذا السكوت تضعيفا فكيف يكون الرواية على هذا النحو توثيقا وهذا
هو رواية مثل الرواية من غير العدل فافهم واقول ثانيا الاجماع على عدم الانفكاك بين الجواز والوجوب ممنوع كما تقرر
عند الحنفية ان الراوي اذا عمل بخلاف حديثه في [illegible] جواز العمل بحديثه [illegible] فقد انفك الجواز عن الوجوب عندهم فاين الاجماع الا ان يراد
اجماع ما وراء الحنفية [illegible] الموجبون العمل بها ثبت فيه الجواز [illegible] بالوجوب فافهم [illegible] انه ان اريد انعقاد الاجماع
في رواية غير المجهول فمسلم لكنه لا ينفع [illegible] الدليل بان هذا نقل حكاية وقعة ولم يقصد به التحديث حتى يدل على صحة الحديث
فافهم المانع الحجية استدل بما روى مسلم ان رجلا اتى عمر فقال اني اجنبت فلم اجد ماء فقال لا تصل فقال عمار لعمر رضي الله عنه اما تذكر
يا امير المؤمنين اذ انا وانت في سرية فاجنبنا فلم نجد الماء فاما انت فلم تصل واما انا فتمعكت اي تقلبت في الارض بحيث يصاب
التراب جميع البدن وصليت فقال النبي صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم انما يكفيك ان تضرب بيديك الارض ثم تنفخ ثم تمسح
بهما وجهك وقد وقع في سنن ابي داود انما يكفيك ضربتان فلم يذكر امير المؤمنين عمر فما رجع عمر عن مذهبه فانه لا يرى التيمم
للجنب وفي رواية مسلم فقال عمر اتق الله يا عمار وانت لا يذهب عليك ان امير المؤمنين انكر انكار التكذيب لا انكار السكوت
فليس هذا مما نحن بصدده في شيء واجيب بان رده اي رد امير المؤمنين لا يلزم غيره ولعل عنده معارضا لقبول فتوى كيف لا وقد
ادعى اشتراكه في الحادثة فلما نسي هذه الحادثة فورثت الريبة في انه صدق عمار ام وهم ولا يلزم من هذا ان لا يقبل بعد سكوت
الاصل وبيانه انه لما كان الاشتراك في سبب العلم موجبا للريبة فيما علم الشيخ بسبب علم الفرع فسكوت من هو سبب العلم
موجب بالطريق الاولى فافهم وبعضهم لا يبعد ان يقال ان غاية ما لزم رد امير المؤمنين واما سقوطه الحديث عن الحجية فلم يلزم وانما
يلزم لو ثبت الاجماع وتعين حديث عمار [illegible] حيث استدل على ابن مسعود نعم لم يقبل هو كما هو مروي في الصحيحين
واما الجواب بان عمارا لم يكن راويا لهذا الحديث عن امير المؤمنين عمر رضي الله عنه فعدم التذكر ليس من الاصل فليس
من الباب فضعيف لان نسيان غير المروي عنه الحادثة المشترك اذا منع قبول الرواية واورث الشك في الاتصال فنسيان المروي
عنه اولى ان يمنع لان ايجاب الريبة فيه اشد فافهم

مسئلة اذا انفرد الثقة بزيادة في حديث من بين الثقات فان تعدد المجلس وعلم ذلك التعدد او جهل قبيل هذا الحديث

المشتمل على الزيادة اتفاقا اما في صورة العلم فلانه يجوز ان يقع في مجلس كذا وفي آخر كذا ثم قبل قول الثقة واما في الجهل فجواز
التعدد وان اتحد المجلس وغيره اي غير هذا التفصيل بحيث لا يغفل عن مثلها عادة لكمال الاعتناء بها لم يقبل ويحمل على وهم الثقة او خطائه
في فهم المراد ولعله في السماع كذلك وهو المشهور من الشذوذ اذ الشاذ هو المطلق ما انفرد به الثقة من بين الثقات ومثاله انه روى
البخاري وغيره عن جابر ان معاذ بن جبل يصلي مع النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ثم يأتي قومه فيصلي بهم وقد روى الشافعي
كان معاذ بن جبل يصلي مع النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم العشاء ثم ينطلق فيصليها بهم هي له تطوع ولهم فريضة وقد تفرد
بهذه الزيادة ولو كانت يعرفها غيره لانه موضع الخلاف واعي ما يتمسك به حتى قيل انه من كلام الشافعي في تأويل الحديث مع
انه ثبت ما ينافي هذه الرواية على ما رواه احمد عن سليم انه اتى النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فقال يا رسول الله ان
معاذ بن جبل يأتينا بعد ما ننام ونكون في اعمالنا بالنهار فينادي بالصلوة فنخرج فيطول علينا فقال له رسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم يا معاذ لا تكن فتانا اما ان تصلي معي واما ان تخفف على قومك والا اي وان لم يكن بحيث لو كانت
لا تغفل غيره فالجمهور يقولون يقبل ولو تعذر الجمع بحيث يكون معارضا فالمصير الى الترجيح كما هو سنة التعارض وقيل يقبل ان
لم يتعذر ولا يقبل ان تعذر وقيل لا يقبل مطلقا سواء تعذر الجمع او لا وعليه الامام احمد في رواية لنا الراوي عدل جازم في رواية
غير مكذب فوجب قبوله في قوله وغفلة الغير لا يضر بخلاف ما اذا كانت بحيث لا تغفل عنها فان هناك مكذب او موقع في الريبة القائلون
بعدم القبول مطلقا قالوا الظاهر في الانفراد من بين جماعة كثيرة الوهم فانه لو كانت تلك الزيادة يشارك في سماعها حضار المجلس
كلهم واجيب بان الجزم في السماع فيما لم يسمع كما يلزم عند عدم قبولها بعيد من الغفلة عن الزيادة الواقعة كثيرا ما ان الانسان لسا ق
النسيان فليس الانفراد دليلا على الوهم لقيام احتمال الغفلة اقول يجب ان يحاط و احدهما عدم سماع واحد يجوز للغفلة لكن سماع واحد
مع عدم سماع جماعة وقد شاركوا في التوجه لا يخفى بعده فان غفلة الكل قلما يقع مثل سماع ما لم يسمع فتدبر ويمكن ان يجاب
عنه بان الكلام في الزيادة التي يمكن خفاءها وكثيرا ما يغفل عن سماع مثل هذه فلا بعد في غفلة الجماعة عنها واما سماع ما لم يسمع فبعيد
جدا والاسناد وهو ذكر السند والرفع وهو الاتصال الى رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم من غير ذكر اسناد والوقف
وهو رواية قول صحابي ثم الوصل وهو ذكر السند من غير اسقاط راو من البين زيادة على الارسال وهو ضد الاسناد ونسبة الحديث
الى رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم من غير ذكر اسناد والوقف وهو رواية قول صحابي ضد الرفع والقطع وهو اسقاط
راو من السند في مرتبة ضد الوصل فان قلت الارسال ومثاله نوع من الجرح والاسناد ونحوه نوع من التوثيق والجرح
مقدم على التعديل قال لا منافي في هذا لتقديم الجرح على التعديل لان الاعتبار في الجرح والتعديل لزيادة العلم وهو الموجب
لتقديم الجرح وذلك اي العلم بل زيادته في الاسناد والارسال فليس الارسال مثل الجرح في هذا الحكم والمرات من الراوي
الواحد كالرواة يعني اذا روى واحد مرات فرد مع الزيادة مرة ومرات بلا زيادة مرات كثيرة فان كان المجلس مختلفا يقبل
الزيادة مطلقا وان كان متحدة فمرات الترك ان كانت بحيث لا يغفل عنها لو كانت لم يقبل والا يقبل وان كانت متغيرة فالتعارض
والسبيل الى الترجيح الا ان يقول الراوي سهوت في الحذف فليس كالانفراد ثقة من بين الثقات بل يقبل مطلقا
لانه لا وجه لعدم القبول والا وجه الحمل عليها على الحذف فان الظاهر من حال الثقة انه سمع تلك الزيادة وتركها لعذر للحذف

فان حذف بعض الخبر جائز وهذا الحمل صحيح فيحمل عليه فلا وجه للرد بل يقبل مطلقا كالحنفية اي كما يقول الحنفية فيما روى الامام ابو حنيفة عن ابن مسعود في رواية اذا اختلف المتبايعان والمعقود في رواية البياعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا وفي رواية اخرى لم يذكر القيام للسلعة بل روى اذا اختلف البيعان تحالفا وترادا فقيد هذه الرواية بقيام السلعة جمعا بين الروايتين وحكموا بالتحالف عند قيام السلعة لا غير بالحذف فقالوا انه حديث واحد وارد مع الزيادة لكن حذف الراوي تارة فالحديث من الاصل موجب للتحالف عند قيام السلعة ساكت عما اذا لم تقم لا انهما حمل المطلق على المقيد كما زعم البعض تفطن هذا احتج لا يراد ان حمل المطلق على المقيد ليس عندكم الا عند تعذر العمل بهما فهذا ليس مما يجوز فيه الحمل وما اجاب عنه في الكشف من ان الحمل واجب عند اتحاد الحادثة وهو الحكم وههنا كذلك ففيه ان الاطلاق والتقييد ههنا في السبب فان اختلاف المتبايعين سبب التحالف والتراد لا حمل للمطلق على المقيد اصلا فافهم وتثبت وههنا بحث هو ان الحمل على الحذف غير ممكن فانه قد تقدم ان حذف بعض الخبر انما يجوز اذا لم يكن المحذوف مغيرا وههنا كذلك لان زيادة قيام السلعة يفيد التقييد والجواب ان الحذف حالة التغير انما يمتنع لو كان بحيث لا يفهم المعنى المقصود عند حذف المغير وليس ههنا كذلك فان الحكم بالتراد قرينة تدل على تقييد الاختلاف بقيام السلعة فان الظاهر من التراد رد المبيع والثمن وما رد القيمة فليس من التراد في شيء فافهم

مسئلة المرسل قول العدل قال عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام كذا هذا اصطلاح الاصول والاولى ان يقال ما رواه العدل من غير اسناد متصل ليشمل المنقطع واما عند اهل الحديث فالمرسل قول التابعي قال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم كذا والمعضل ما اسقط من اسناده اثنان من الرواة والمنقطع ما سقط واحد منها والمعلق ما رواه من دون التابعي من غير سند والكل داخل في المرسل عند اهل الاصول ولم يظهر لتكثير الاصطلاح والاسامي فائدة وهو ان كان من الصحابي يقبل مطلقا اتفاقا لانه اما سمع او من صحابي آخر والصحابة كلهم عدول ولا اعتداد لمن خالف فيه فانه انكار لما هو اصح وان المرسل من غيره فالاكثر ومنهم الائمة الثلثة الامام ابو حنيفة والامام مالك والامام احمد رضي الله تعالى عنهم قالوا يقبل مطلقا اذا كان المرسل ثقة وقيل من اسند فقد احالك على من روى عنه ومن ارسل فقد تكفل لك بالصحة لانه لا يخبر العدل نسبته ما فيه ريبة الى الجناب المقدس صلوات الله وسلامه عليه وآله واصحابه وسلم وهذا يفيد زيادة قوة المرسل على المسند والظاهر ان هذا مبالغة في قبوله وقال ابن ابان رحمه الله تعالى من مشائخنا الكرام يقبل المرسل من القرون الثلثة مطلقا ومن ائمة النقل بعد تلك القرون وجه كثرة العدالة في تلك القرون وعدم فشو الكذب فالظاهر انه انما سمع من العدول وبعد تلك القرون قد فشى الكذب فلا بد من تعديل الرواة الا ان لا يكون الا من الائمة وعلى هذا الاشتراط التزكية في الرواة والشهادة في تلك القرون كما هو رواية عن الامام والظاهرية وهم اصحاب داود الظاهري [illegible] سوا لعلمهم بظاهر الحديث وعدم تدقيقهم في فهم المراد وجمهور المحدثين المتاخرين بعد المائتين قالوا لا يقبل المرسل مطلقا سواء كان من ائمة النقل او لا من القرون الثلثة او لا قال العيني في شرح الهداية وقد [illegible] هذا القول من البدع وقال الشافعي لا يقبل الا ان اعتضد باسناد من او ارسال [illegible] او ارسال [illegible] او خبر مرسلا [illegible] او قول صحابي يوافق هذا المرسل او اكثر العلماء او عرف من عادته انه لا يرسل الا عن ثقة وقال طائفة من المتاخرين منهم الشيخ

ابن الحاجب المالكي والشيخ كمال الدين ابن الهمام بقبول من ائمة النقل مطلقا من اي قرن كان حتى ... ذكر ام لا وقبوله
في المرسل من غيرهم وهو المختار قيل وهو مراد الائمة الثلثة والجمهور لا نقول لعدم توثيق ... من ليس له معرفة في التوثيق والتخريج
وصل هذا الخلاف ابن ابان في عدم اشتراط الائمة الشرط في القرون الثلثة لزعمهم عدم الحاجة الى التوثيق في تلك القرون لان الرواة
فيها كانت اهل بصيرة في التوثيق والتخريج والا احتياطا فيما بعد القرون المذكورة التي فشى فيه الكذب ففيه من الرواة فيها قد
يكون ممن ليس له بصيرة اصلا فلا بد من الاشتراط فانهم لنا جزم العدل العالم بشرائط الرواية والقبول الذي كل منا ينسبه
نسبة المتن اليه عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام يقتضي تعديل حامله الذي اسقطه والا لكان تدليسا منافيا للامانة ولذا
كان الارسال بمنزلة الاسناد ممن علم عدالته حقيقة قال في الفصول ان اريد بالجزم اليقين فممنوع الا يكن من العدل
لان خبر الواحد وان كان ثقة لا يفيد الجزم لو غاية الامر الظن وان اريد الظن فصحيح ان تحقق فلا يصير حجة على الخصم ... في
غاية السقوط لان المراد به الظن الذي يوجب العمل وهذا الظن من العدل الامام ... لا يكون الا بعد تعديل الامام والا كان تدليسا
منافيا للامانة والكلام في الامام قال ابراهيم النخعي الذي هو كبير من ائمة التابعين حين قال له الاعمش اذا رويت عن عبد الله
ابن مسعود فاسنده لي متى قلت حدثني فلان عن عبد الله فهو الذي سماه فقط ومتى قلت قال عبد الله فغير واحد ... فما لرواة
اكثر وانما اسقطوا قصر المسافة وقال الحسن البصري ... ذلك ... البصري
حدثني ... متى قلت لكم حدثني فلان فهو حديثه اي حديث ذلك الرجل فقط دون غيره ومتى قلت قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم فمن سبعين اي عن جماعة كثيرة ... من كلام هذين الامامين انهما ... اذا ... مرسلا
مقدمة على المسانيد ولا بعد فيه ... ان يكون ... مرسلا واعتمادا عليه ... عبادة ... في حواشي ...
كثيرا ما يوجد العدول في غير الائمة علم من عادتهم انهم لا يروون الا عن عدل فارسالهم يقتضي تعديل من رووا عنه فيكون حجة
كارسال الائمة فلا فرق اقول لا نسلم وجود العدول بالصفة المذكورة في غير الائمة بل العدول من غيرهم لا يبالون عمن اخذوا
ورووا الا ترى الشيخ علاء الدولة السمناني في كيف اعتمد على ... ابن مهدي ... مثله في ... لكان المنع بشهود
نوع من ضعف ضميره وقال لو سلم الكثرة في ارسال العدول الذين لا يروون الا عن عدول عندهم ... فذلك ... لكن التعديل يجب ... عندهم
وكثيرا ما يخلو ان مظنون غير العدل عدلا فلا حجة في توثيقهم فافهم ويستدل على ... بارسال الصحابة رضوان الله تعالى
عليهم قال ابو هريرة لما روي عنه عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام من اصبح جنبا فلا صوم له فروت عليه ام المؤمنين عائشة
الصديقة رضي الله تعالى عنها قال حدثني به الفضل بن عباس في شرح سفر السعادة ان مروان ... كان حاكما
على المدينة فسأل عبد الرحمن ابن الحارث ... صوم الجنب ... فقال سمعت عائشة و ام سلمة كان رسول الله صلى الله عليه
وآله واصحابه وسلم يدركه الصبح في رمضان وهو جنب من غير احتلام فيغتسل ويصوم ثم ... ابا هريرة فذكر له
قولها فقال انهما اعلم ... لم اسمع من النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وسمعته من الفضل ابن عباس ...
ما كان يقول ... ام المؤمنين ... ابي هريرة ولا ... لم يكن سمعه من غير واسطة ...
ليس عنده خبر واحد ارجح ... ام المؤمنين ... ام المؤمنين ...

لمخالفته الكتاب فنجرة بينت على الاصل الموهون فان الرد لم يثبت وانما ردت فعله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم والكتاب
هو قوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم وقد مر وروى ابن عباس لا ربوا الا في النسيئة واحل به اتفاقا فنقل في الصرف
ثم قال سمعته عن اسامة بن زيد ورجع عما كان يفتي به بخبر ابي سعيد ولو كان سمعه منه لما ساغ له الرجوع بخبر الواحد المفيد [illegible]
معارضة المقطوع بالسماع وما ورد في بعض الروايات عنه مرفوعا فمعناه منسوبا الى رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وقال البراء بن عازب ما كل ما نحدثه سمعناه من
رسول الله صلى الله عليه وسلم وانما حدثناه عنه لكنا لا نكذب في الحديث وارسال الائمة من التابعين كالحسن وسعيد ابن المسيب والشعبي [illegible]
ابراهيم النخعي وغيرهم وكان ذلك اي التحديث على سبيل الارسال معروفا بينهم مستمرا من قرن الصحابة الى التابعين [illegible]
من احد من الائمة فكان ذلك اجماعا على قبول المراسيل ولا يذهب عليك السكوت عن ارسال الصحابة فان قبوله
متفق عليه لا يصلح حجة في المتنازع فيه ولعل مقصوده ان الارسال شائع جرى من وقت الصحابة الى القرون التي بعدها وقبل [illegible]
ولم ينكروا المرسل واجيب بانكار محمد ابن سيرين قدس سره وهو من كبار التابعين فلا اجماع قال لا تاخذوا بمراسيل الحسن و
ابي العالية فانهما لا يباليان عمن اخذ الحديث وفيه اي في الجواب ما فيه فان غاية ما لزم من قول ابن سيرين عدم قبول
مراسيل الحسن وابي العالية خصوصا لسبب مختص لا عدم قبول مطلق المراسيل فلا يضر الاجماع اصلا ثم انه انما يتم لو [illegible]
فان غاية ما قال عدم المبالاة في اخذ الحديث لا عدم المبالاة في روايته وايجاب العمل بها وهما شانا [illegible]
وسائر [illegible] فيهما وان لم يباليا في الاخذ فهما لا يرويان الا عن العدل ولا يرسلان الا اذا كان اظهر [illegible] على
نصف النهار كما تقدم قوله قدس سره فافهم الاكثر استدلوا اولا بما استدل به المختار [illegible]
حتى يقبل مرسلات غير الائمة ايضا فلا يفيد مدعاهم واستدلالهم بهذه الاستدلالات [illegible] المرسل من الائمة
ذوي البصيرة واستدلوا ثانيا بان رواية الثقة عن احد من الآحاد توثيق له والمرسل رواية [illegible]
ذلك اي كون رواية العدل توثيقا له في المرسل ممنوع لان مطابقة الخبر للواقع غير ظاهر بل احتمال [illegible] رواية العدل
توثيق في زعمه وهو لا يفيد وانما كان يفيد لو كان العدل الراوي ذو البصيرة [illegible] لا نزاع وقد عرفت [illegible]
عنه المنكرون قالوا اولا في المرسل جهل ذات الراوي وجهل الذات مستلزم لجهل الصفات فيكون [illegible]
مجهولة ورواية المجهول غير مقبولة قلنا استلزام جهل الذات لجهل الصفات ممنوع فان تحديث الائمة [illegible]
الصفات فالذات وان كان مجهولة لكن كونه ثقة معلوم وقالوا ثانيا لو قبل المرسل لقبل في عصرنا ايضا [illegible]
قلنا بطلان اللازم ممنوع في الائمة الماهرين لشرائط القبول على ان فساد الزمان بفشو الكذب وكثرة [illegible]
معرفة احوالها ريب في مطابقة جزم المرسل بخلاف تلك الاعصار لقلة الوسائط وصلاح الزمان فافترقا [illegible]
فتامل وقالوا ثالثا لو جاز قبول المرسل لما افاد الاسناد بل يكون هو تطويلا من غير فائدة لتساوي الارسال [illegible]
والثاني باطل لاشتغال الائمة الاعلام به قلنا الملازمة ممنوعة فانه يفيد تفاوت الرتب فان رتبة المسند [illegible]
فان الاسناد عزيمة والارسال رخصة ويفيد الاتفاق على قبوله للاختلاف في قبول المراسيل وفي الاسناد تفصيل [illegible]
اقوى من الاجمال ولهذا اي لاجل ان المسند اقوى لا يجوز النسخ اي نسخ المستند عند ناسخه [illegible] المرسل بالمراسيل [illegible]

البطلان الاولى بالاقوى فان قلت كيف يكون المسند اقوى وقد صح عن تاج المحدثين ما صح من قوة المرسل فلا بد من كونه اقوى من المسند لكونه متواترا او هو مقدم على المسند قلت هذا انما ورد فيما يوجد ان وجد فهو في ارسال هذا الخبر لا غير ثم كونه متواترا عند المرسل لا يفيد فان الكلام فيمن سمع عنه مرسلا فهو عنده من الاحاد بعد لكونه خبر الواحد المرسل لما مر ان شرط التواتر مساوات الطبقات لكن على هذا يلزم تعارض المسند والمرسل وعدم ثبوت القوة من جهة الاسناد والجواب هو الاول ويلزم مساواة مرسل هذا الخبر للمسند ولا ضير فيه ومن ههنا ظهر لك جواب آخر هو ان الملازمة ممنوعة فان فائدة الاسناد الاحالة على من اسند عنه وقلما يوجد الاطمينان الشديد على الراوي بحيث ينسب الورع التقي خبرا الى الجناب المقدس صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله واصحابه وسلم قال الشافعي ان لم يكن معه عاضد لم يحصل الظن بجهالة المروي عنه فلا يكون حجة الا بالعاضد قلنا عدم حصول الظن من غير عاضد ممنوع بل اعتماد الامام الثقة مفيد للظن اقول على ان قول الصحابي عنده كقول المجتهد وهو لا يكون عاضدا فكذا قول الصحابي فالفرق بين الاعتضاد بقول الصحابي والاعتضاد بقول مجتهد آخر تحكم وفيه ما فيه فان لقول الصحابي قرينة لاحتمال السماع كذا في الحاشية وهذا العذر غير صحيح فانه رحمه الله تعالى ابدى هذا الاحتمال ثمة قال كيف استمسك بقول من لو كنت في عصره لحاججته فلا فرق مع انه يرد عليه ان قول اكثر العلماء ليس حجة كقول واحد فلا اعتضاد به ولا يجري فيه هذا الجواب اذ لا احتمال للسماع هناك اللهم الا ان يقال ان الجماعة قرينة فقولهم يقوي المرسل ويفيد صحته وقد اخذ عليه بان ضم غير المسند الى مثله ضم غير مقبول الى مثله فلا اعتضاد المرسل بارسال آخر مثل هذا الا كما ضم ضعيف بالفسق الى آخر وفي المسند العمل به دون المرسل فيلغو المرسل من البين ويبقى المسند معمولا به فلا يعتضد بالمسند ايضا ودفع الاول بان الظن قد يحصل بالانضمام الا ترى كثرة طرق الضعيف يخرجه عن الضعف ويقوي ظن الصدق فكذا هذا والحق ان هذا الدفع مجادلة فان المرسل انما لا يقبل لجهالة المروي عنه وبانضمام المرسل الآخر لا يرتفع هذه الجهالة بل انما يزيد على رواية المجهولين في العدالة ومن البين انه لا يصير رواية المجهول للعدالة بانضمام مثله حجة فكذا هذا والثاني قال ابن الحاجب وارد لا دفع له واجيب بانه يعمل به ان لم يثبت عدالة رواة المسند فلا يلغو المرسل بل العمل به لكون المسند غير قابل للعمل وهذا في غاية السقوط فان هذا انما فيه ريبة بالجهالة الى ما فيه جهالة قطعا فلا يزيل هذا المجهول ما بالريبة فالاظهر وجوب العمل على ان يصير وبهما دليلين يفيد في المعارضة فانه يقع الترجيح عنده بكثرة الادلة فافهم

فرع قال رجل لا يصلح في المذهب الصحيح وليس هذا كالارسال كما نقل عن شمس الائمة لان هذا رواية عن مجهول والارسال جزم بنسبة المتن الى الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وهذا لا يكون الا بالتوثيق فافترقا بخلاف قال ثقة او رجل من الصحابة لان هذا رواية عن ثقة لان الصحابة كلهم عدول ولو اصطلح على معين معلوم العدالة على التعبير برجل فلا اشكال في القبول

مسئلة اذا تعارض الخبر والقياس وتعذر الجمع بين الخبر والقياس كان يكونا خاصين ولا قرينة على التجوز او عامين متساويين ونحوهما فالاجماع على تقديم ارجح الظنين الحاصلين منهما لكن الخلاف في ان اي الظنين ارجح فقال الاكثر من اهل الاصول ومنهم الائمة الثلاثة الامام الهمام ابو حنيفة والامام الشافعي والامام احمد رضوان الله تعالى عليهم وبعض اصحابنا ابو يوسف والامام محمد بن جبل صاحب الامام الاعظم رحمهم الله تعالى ان ذلك الرجحان في الخبر مطلقا الا المراد بالخبر ما كان نصه للدلالة

لا تشمل المشكل والمجمل كما لا يخفى وقيل الترجيح في القياس مطلقا وينسب الى الامام مالك وقال ابو الحسين من المعتزلة القياس يقدم ان كان ثبوت العلة بقاطع فان لم يقطع الا بالاصل دون ثبوت العلة ووجوده في الفرع فالاجتهاد في الترجيح يعني ليس ترجيح احدهما حتما بل قد يكون الخبر مرجحا وقد يكون القياس مرجحا وتعيين هذا الى الاجتهاد فيوكل اليه والا اي وان لم يقطع بثبوت العلة ولا بالاصل فالخبر راجح وقال عيسى بن ابان منا ان كان الراوي ضابطا غير متساهل فالخبر راجح والا فموضع الاجتهاد والحاصل ان الخبر راجح البتة الا اذا وجد في الراوي نوع من التساهل فينظر ان كان هذا التساهل لا يضر في صحة الخبر او حسنه فالخبر والا فالقياس وهذا في الحقيقة يتعين مرادا عن الائمة الثلثة لا انه مذهب آخر وقال الامام فخر الاسلام ان كان الراوي من المجتهدين كالاربعة الخلفاء الراشدين والعبادلة في الحاشية العبادلة ابن عباس وابن عمر وابن الزبير وابن عمرو بن العاص وليس منهم ابن مسعود وقد غلط الجوهري كذا في القاموس اقول هذا عند المحدثين واما عند الفقهاء الحنفية فابن مسعود منهم فالتغليط غلط وغيرهم كام المؤمنين عائشة الصديقة ومعاذ بن جبل وزيد بن ثابت وابو موسى الاشعري وابو الدرداء وغيرهم رضوان الله تعالى عليهم كافة اجمعين قدم الخبر وان كان الراوي من الرواة وعرف بالعدالة دون الفقاهة كابي هريرة وقد سبق ان ابا هريرة فقيه مجتهد لا شك فيه وانس ابن مالك فلا يترك الخبر بمعارضة القياس الا عند انسداد باب الرأي والقياس كحديث المصراة وقدم كلام الامام فخر الاسلام تقريرا وتثبيتا وحاصل رأيه ان الخبر مقدم البتة الا عند انسداد باب الرأي بتلك الرتبة في المطابقة عند كون الراوي غير فقيه فلا يقبل بهذه الرتبة فهذا الخبر بالحقيقة موافق لما عن الائمة الثلثة وتوقف القاضي ابو بكر الباقلاني في الشافعية المختار عند بعض المتأخرين ان كان ثبوت العلة راجحا على الخبر ووجودها في الفرع قطعيا بل يبقى على تقدير الاستدلال كان في الاصل او يكون فيه راجحا فالقياس مقدم وان تساويا اي ثبوت العلة في الاصل والفرع وثبوت الخبر فالتوقف ولا ترجيح لاحدهما على الآخر والا اي وان لم يترجح ولا تساويا فالخبر مقدم لنا على مختار المتأخرين الترجيح في الراجح واجب فيقدم القياس عند ترجيح ثبوت العلة ويقدم الخبر عند ترجيحه والترجيح في المساواة تحكم فيتوقف عند التساوي ثم اعلم ان هذا احسن جدا واقربه الى الائمة الثلثة كيف وترجيح الراجح ضروري ومجمع عليه بل محل الخلاف انه يوجد مثل هذا القياس ام لا فالظاهر انه لا يوجد فمن ادعى رجحان القياس ولو في صورة فعليه اثباته ودونه خرط القتاد ولذلك ترك امير المؤمنين عمر رضي الله تعالى عنه القياس في الجنين وهو عدم الوجوب للغرة كسائر الامور المشكوكة وحاصله قياس اهلاك الحمل على اهلاك سائر الامور المشكوكة الحيوة والوجود بخبر حمل ابن مالك انه عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام قضى فيه بالغرة كما تقدم وقال لولا هذا لقضينا فيه برأينا رواه ابو داود ولفظه الله اكبر لو لم اسمع بهذا لقضينا بغير هذا وفي رواية ان كدنا ان نقضي في هذا برأينا وترك امير المؤمنين عمر في ترتيب الاصابع وكان رأيه في الخنصر بكسر الخاء والصاد وقال الفارسي كما في الصحاح بكسر الصاد وقال الفارسي الفصيح فتح الصاد ست وفي البنصر تسعا وفي الوسطى عشرا وفي المسبحة اثنا عشر وفي التحرير عشرا وفي الابهام خمسة عشر من الابل كل ذلك في التيسير قال الشارح كذا ذكره غير واحد والذي في رواية البيهقي انه كان يرى في المسبحة اثنا عشر وفي الوسطى ثلثة عشر وفي التي تليها عشرا وفي الابهام كل ذلك بخبر عمرو بن حزم في كل اصبع عشر من الابل الذي هو في الكتاب وترك امير المؤمنين عمر رضي الله عنه في ميراث المرأة من دية زوجها القياس المقتضي لعدم الميراث اذ لم يملكها الزوج حتى يورث اذ لم يبق الزوجية بالموت

تثبت له انتبد او للقرابة الى غير ذلك مما شاع او ذاع من الوقائع الكثيرة ولم ينكره احد من السلف والخلف فكان اجماعا على تقديم الخبر
وهذا واضح جدا عند من استقرا الوقائع والتواريخ اقول نقيل اللازم مما ذكرتم جواز العمل بالخبر لا الوجوب بتقديم الخبر قلنا سكوتهم
في المنازعات دليل الوجوب فافهم وقد يقال لعل المذهب عند امير المؤمنين التخيير عند التعارض فالسكوت في اختيار احد التخيير
فيهما لا يوجب الوجوب وهذا ليس بشيء فان سياق القصة يشهد بخلافه وقوله لولم اسمع بهذا لقضينا بغير هذا نص على ان المانع من العمل
بالقياس وجدان الخبر ثم ان امثال هذه القضايا كثيرة وما ذكر امثلة بخصوصيته يعلم بالتجربة والتكرار والاستقراء التام فالمناقشة
بان هذا انما يدل على تقديم بعض الاخبار على بعض الاقيسة واعل للخبر مهنا قوة يخلو عن سائر الاخبار طائحة لا تقضي اليه وعورض
بترك ابن عباس خبر ابي هريرة توضؤا مما مسته النار فقال الا نتوضأ بماء الحميم من اضافة الموصوف الى الصفة فكيف نتوضأ
مما نتوضأ عنه رواه الترمذي ولفظه قال له يا ابا هريرة انتوضأ من الدهن انتوضأ من الحميم فقال ابو هريرة يا ابن اخي
اذا سمعت حديثا من النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فلا تضرب له مثلا او بترك ابن عباس خبره من حمل جنازة فليتوضأ
وفي رواية فليغتسل ... وهذا الخبر اوجب الامام احمد الغسل في رواية فقال لا يلزمنا الوضوء من حمل عيدان يابسة وتركه خبره
وهو في الصحيح اذا استيقظ من منامه وهو من استيقظ احدكم من منامه فليغسل يده قبل ان يدخلها في الاناء فان احدكم لا يدري اين
باتت يده رواه الشيخان وغيرهما وكذلك ام المؤمنين عائشة الصديقة وقالا كيف نصنع بالمهراس هو حجر منقور عظيم لا يستطيع
احد تحريكه يوضع منه الماء باليد اذ اناء صغير ويتوضأ منه بادخال اليد وحاصل الرد لو كان هذا الماء صح الوضوء بالمهراس
قال المص لم يتركاه بل استبعادا له وانما ثبت من رجل يقال له قين الاشجعي وفي صحبته خلاف والسبب ان انكارهما لظهور
الخلاف وفي بعض النسخ لظهور خلافه لا لترك القياس بكذا وجدت في النسخ ولعلها من خطاء الناسخ والاظهر لا لترك الخبر بالقياس وانكانت
فانكلمت ويقال فيها اضافة المصدر الى الفاعل من قبيل اضافة الربيع والمفعول مقدر والمعنى لا يكون القياس تارة
كالخبر بل لكونه سببا للترك حتى يكون حجة لكم اقول فيه اعتراف بعدم تقديم الخبر اذا كان القياس اوضح من الخبر وذلك لان ظهور
المخالفة انما هو بظهور القياس ادنى تامل فافهم وهذا في غاية السقوط فان حاصل الجواب ان الانكار لان خلافه ... ضروريا
فان التوضي بماء الحميم كان معلوما ضروريا في الدين وحمل الجنازة يبتلى بها من لدن صاحب الشرع صلوات الله عليه وآله و
اصحابه وسلم الى الآن فلو كان موجبا للوضوء لشاع وذاع وليس هو الا حمل العيدان والمعلوم من الشرع ضرورة انه ليس حدثا وكذا
استعمال المهراس ... كان ... لو صح ما ذكر لم يتخذ المهراس فكما هذا الحديث لو توعد فيما يعم البلوى به وليس فيه اعتراف بتقديم
القياس ... فافهم ولا يبعد ان يقال لم يردا نفس الحديث بل ردوا تاويل ابي هريرة من ايجاب التوضي
... بتسخين الماء وبالادخال في الاناء وبانه مخالف للقواعد الشرعية بل المراد من التوضي في الحديثين التنظيف
... غسل اليد والرجل من حمل الجنازة ومن النهي عن ادخال اليد في الاناء نهي التنزيه عند الامكان
... صلى الله عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام معاذا حين اخر القياس عن الخبر وقال ان لم اجد في سنة رسول الله
صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اجتهد بالراي وقد تقدم تخريجه فالاستدلال بالتقرير لا بنفس تاخير معاذ حتى يرد ان ما ...
معاذ ... لا يكون حجة عند الشافعي ومتبعيه وقول هذا استوضى بتقريره عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام تاخيره عن الكتاب حسبت

قال ان لم اجد في كتاب الله فبالسنة مع انهما تعارضا ان اتفقا فقدم ولعل اختياره الكتاب اولا لعلمه بانه لا يعارضه السنة واصالته
وانما التعارض لجهلها بالقرائن الدالة على تعيين المراد واما هو فكان يشاهدها وبعدم صحة بعض الاخبار في نفس الامر والاسناد لهذا
عنده لسماعه شفاهة او بمثله واما الرأي فمعارضه محتمله بعدم علمه بالرأي الحادثة حتى حلول الحادثة فقدم الخبر عليه فعلم انه لنقدها ولا
اعتبار له اي للاجتهاد عند عدم وجدان الحكم في السنة وللاكثر ثانيا لو قدم القياس لقدم الاضعف وهو خلاف الاجماع والمعقول وذلك لانه محتمل القياس
اكثر محال الاجتهاد فيه حكم الاصل وكونه معللا وتعيين الوصف ووجوده في الفرع ونفي المعارض فيهما وفي هذه المقدمات كلها شبهات لكونها
مجتهدا فيها فيكثر الشبهات في القياس فيكون الظن الحاصل به ضعيفا من الظن الحاصل بالخبر وفي التحرير احتمال الخطأ في حكم الاصل منتف لانه مجمع عليه
فيكون قطعيا اقول الاجماع على ثبوت الحكم في الاصل لا على القطع يعني ان الاجماع على انه يجب في القياس ثبوت حكم الاصل من غير قياس لا انه
يجب ان يكون مقطوعا ثابتا بالاجماع القطعي فيجوز ان يكون حكم الاصل ثابتا بظاهر خبر الواحد فاحتمال الخطأ فيه ثابت كظاهر الكتاب
كما ان ظاهر الكتاب واجب العمل بالاجماع وليس مقطوعا به وليس المراد ان كون الاصل مجمعا عليه لا يوجب القطعية اذ الاجماع عليهما فانه
فاسد فان الاجماعات توجب القطعية فافهم وعورض مقدمات الخبر الاسلام والعدالة والضبط والدلالة ونفي النسخ ونفي المعارض فالظن الحاصل
بالخبر ايضا مثل الحاصل بالقياس لكثرة مقدماتها ووجود شبهات فيها وانت لا يذهب عليك ان هذه المقدمات قلما تتطرق اليه شبهة
ولو تطرقت ففي غاية الضعف ليس مثلها في القياس كما يحكم به الوجدان الصائب على ان هذا انما يتم لو كان حكم اصل القياس ثابتا بالكتاب
المقطوع الدلالة او الاجماع القاطع مع ان اكثر القياسات قياسات على احكام خبر الاحاد فهذه الاحتمالات متحققة في القياسات مع
تلك الاحتمالات فلا تعادل فافهم وتامل المقدمون للقياس قالوا اولا ظن القياس حاصل من قبل نفسه فانه يستنتج الحكم نفسه والظن
في الخبر ناشئ من غيره بواسطة كون قول المخبر الصادق وهو حال كونه حاصلا منه بنفسه اوثق من الحاصل بغيره فظن القياس اوثق فيكون
مقدما على الخبر وقالوا ثانيا القياس حجة بالاجماع والاجماع اقوى من خبر الواحد ولازم الاقوى اقوى فالقياس هو اقوى فيكون مقدما
على الخبر ولا يخفى ضعفهما اما ضعف الاول فلانا لا نسلم ان الظن الحاصل بنفسه اوثق مما يحصل بعد ملاحظة مقدمة بل يجوز ان يكون
مقدماته مظنونة ظنا ضعيفا فظن النتيجة ايضا ضعيف غاية الضعف ويكون المقدمة الملاحظة مع الخبر اوضح واقوى فالظن به اقوى و
ثانيا لانه يجوز ان يكون اصل القياس خبرا فقد تضاعف الاحتمال فيه واما ضعف الثاني فلان الاجماع كما انعقد على حجية القياس فكذا
انعقد على حجية الخبر مع ان الاجماع على الحجية لا يدل على قوة المحتج به فافهم وتدبر

فصل في بيان حكم افعاله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم

الاتفاق في افعاله الجبلية انها تقتضي الطبيعة الاباحة مطلقا في حقه صلوات الله وسلامه وعلى آله واصحابه وفي حق الامة والاتفاق فيما ثبت انه
بدليل كالزيادة على الاربع في النكاح والوصال في الصوم فانه وصل ومنع اصحابه عنه وقال اني لست كهيئتكم اني ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني
كما روي في الصحاح وصلاة التهجد عند من يقول بافتراضها عليه صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله واصحابه والسلام وغير ذلك
بانه لا يشاركه فيها الامة والاتفاق فيما ظهر بيانا لمجمل بقول مثل صلوا كما رأيتموني اصلي رواه البخاري [illegible] او قرينة [illegible]
كالتيمم الى المرافق كما رواه الحاكم الاعتبار بالمبين فان خاصا فخاص وان عاما فعام وان وجوبا فوجوب [illegible]

والاباحة وهذا ظاهر جدا لكن قد بينا فيما مر في شان التيمم فان آية التيمم هو قوله تعالى وان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغائط او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه ليست مجملة حتى يحتاج الى البيان كيف وقد مر من قبل ان مثل فامسحوا برؤسكم ليس مجملا و غاية ما يمكن ان يقال ليس المراد منه الاطلاق والا لزم ان يكفي مسح البعض ومسح الاصابع وهذا خلاف الاجماع فالمراد منه قدر مخصوص من اليد الذي هو من الاصابع الى الابط وهذا القدر مجهول وهو الاجمال ثم وقوع هذا الفعل بيانا له لا يخلو عن كدر فان الاحاديث فيها وقعت متعارضة كما لا يخفى على من تتبع كتب الحديث والتفصيل موضع آخر وما سوى ذلك من الافعال فان علم حكمه من الوجوب والندب والاباحة فالجمهور ومنهم الشيخ ابو بكر الجصاص التاسي وجب تبعيتنا له في الحكم لانه يعم وقيل التاسي وجب في العبادات خاصة دون غيرها والشيخ ابو الحسن الكرخي منا والاشعرية قالوا يختص بصاحب الشريعة صلوات الله عليه وآله واصحابه فلا يعم الامة الا بدليل خاص بهم وهو قول ابن الحاجب في تقريره للمذهب وقيل الفعل المعلوم الصفة كالمجهول الصفة مجهول فان فيه مذهب ولا مناسبة جريان جميع تلك ههنا فلا بد من ارادة [illegible] والمجهول تشبيها بالمجهول لنا اولا الصحابة كانوا يرجعون الى فعله [illegible] احتجاجا واقتداء وقد شاع وذاع في وقائع لا تحصى وهذا يفيد علما عاديا بوجوب التاسي وقال امير المؤمنين عمر رضي الله عنه [illegible] تقبيل الحجر [illegible] الى رأيت النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم يقبلك ما قبلتك رواه الشيخان [illegible] كانت معلومة له [illegible] فان الانتقال [illegible] الحكم ولنا ثانيا قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر فانه [illegible] في العرف [illegible] متحققة على راجي الله واليوم الآخر فيكون واجبا والتاسي بالمثل اي الاتيان بالمثل صورة وصفة [illegible] بان مفاد الآية ان من كان مؤمنا بالله واليوم الآخر له اسوة حسنة [illegible] فيكون عدم الاسوة ملزوما لعدم الايمان فيكون حراما فيكون [illegible] قال في الحاشية وفيه [illegible] التاسي ولو كان الصفة صفة الندب او الاباحة وهذا ليس بشئ فان التاسي هي الاتيان على صفة الندب [illegible] مراعاة الصفة واجبة وهذا كما يقال العمل على طبق خبر الواحد واجب ان [illegible] واجب فكذا التاسي بمراعاة الصفة واجب فافهم ومثله قوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله فانه يفيد لزوم الاتباع وهو الاتيان بالمثل صورة وصفة اقول لو تم هذا لم يكن [illegible] المفترض [illegible] لان الاتباع شرطه [illegible] بالتبادر [illegible] بان المتبادر من التاسي والاتباع الاتيان بالمثل صورة وصفة [illegible] بالاتباع صورة شرعا وبعض الاركان الصلوتية يصير واجبة عندنا بالتحريمة والاقتداء وقصد الاتباع صورة [illegible] بقوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج [illegible] ان الله تعالى اوقع التزويج [illegible] على الاباحة [illegible] قيل انما يتم هذا الدليل لو علم [illegible] من الوجوب وغيره فانه لو لم يعلم كان خارجا [illegible] من التعليل ينفي الحرج كيلا يلزم [illegible] يؤدي الى الحرج [illegible] التعليل [illegible] وعبادهم فيكون [illegible] الفعل

فلا يصلح نفي الحرج علة الايجاب وفيه ان القول بنفي الحرج شرعا لا طبعا فان الانسان كثيرا ما يتحرج عن فعل المباح لما راى فيه
عن الدناءة او تنفر الطبع وفعل الرسول المتبوع يدفعهما فلا يبعد في ان يوجب عليه الفعل نفيا لهذا الحرج فتدبر فان الظاهر ان
هذا الكلام مجاز وانتدب لم يكن واجبا عليه وانما كان ليسلي الطبع مباحا كما يلوح من سياق القصة المروية في السير وان جهل حكم
الفعل من الوجوب والندب والاباحة فيما عليه باعتبار الامة فمذهب الوجوب علينا وعليه مالك والندب وعليه الشافعي والاباحة
وهو الصحيح عند الاكثر الحنفية والمختار عند الشيخ ابي بكر الجصاص قدس سره وينبغي ان يكون ذلك عند عدم الدوام على مواظبة الفعل
فانه للوجوب عندهم كما يظهر من الهداية فانه استدل على وجوب صلوة العيدين بالمواظبة من غير ترك لكن هذا غير معروف فان الجماعة
سنة مؤكدة مع انه لم يتركها اصلا وكذا الاذان والاقامة وصلوة الكسوف والخسوف والخطبة الثانية في الجمعة والاعتكاف والترتيب
والموالاة في الوضوء وكذا المضمضة والاستنشاق وغير ذلك مما ثبت فيه المواظبة من غير ترك مع انها سنة وقد استدل هو نفسه
على سنية اكثرها بالمواظبة مع عدم تركها بل يثبته عدم الترك فقال الشيخ ابن الهمام فعلم ان المواظبة ليست دليل الوجوب عندهم وينبغي
ايضا ان يكون ذلك عند عدم قصد القربة اذ القربة في مباح وهو ظاهر وهذا هو مختار الامدي من الشافعية والتوقف وعليه
ابو الحسن الكرخي منا والامام الرازي صاحب المحصول من الشافعية ونسب الى الاكثر الاشعرية اصحاب الوجوب قالوا اولا قال تعالى
ما اتاكم الرسول فخذوه والامر للوجوب الا بدليل بما عنه فالاخذ بالفعل واجب والجواب المعنى ما امركم به فخذوه لمقابلة قوله وما نهاكم عنه
فانتهوا وقالوا ثانيا قال تعالى فاتبعوه والاتباع الاتيان بالمثل فيجب المثل الجواب المراد الاتباع في الاقوال العلمية او الاصلية
او الاتباع في الواجبات المعلومة ولا اية ليست سياقة على العموم فان الافعال المباحة لا يجب الاتيان بها كيف ولا يلزم على كل
تقدير من وجوب [illegible] يشمل كل ما فعل لحصول الضدان بالنسبة الينا الوجوب والندب والاباحة اذ اخذنا في نفس الامر على وجه الاباحة
او الندب لان التاسي في الصفة [illegible] كما مر فيكون مباحا ومندوبا وقد اخذتم في هذه الصورة الوجوب فيجتمع الضدان ورد عليه
منع كونه مباحا على التقدير ان العلم جهته اي ان كان الفعل المفعول بالاباحة غير معلوم الجهة منع كونه مباحا علينا هو واجب ومنع كونه
واجبا على التقدير ان العلم يعني ان كان معلوم الجهة لا يكون واجبا اقول الاباحة والوجوب مفروضان اما الاباحة فلانه فرض الفعل مباحا
عليه صلى الله عليه وعلى اله واصحابه وسلم والاباحة عليه يوجب الاباحة علينا في نفس الامر واما الوجوب فلم قلتم ان الفعل الغير المعلوم
الجهة واجب علينا ومنع المفروض لا يجوز وفيه ان مقصود المورد ان الاباحة الغير المعلومة لا توجب الاباحة واذا كانت معلومة فلا وجوب
فلا يلزم الجمع ان ليس الاباحة في غير المعلوم مفروضا ولا الوجوب في المعلوم مفروضا وفي الحاشية ان التزام هذا بعيد عن الانصاف
ثم ان هذا يرد على قائلي الاباحة بان الفعل ان كان على جهة الوجوب يلزم اجتماع الضدين فيجاب عنه بان الفعل على جهة الوجوب
مع عدم [illegible] بيان الجهة [illegible] زيادة الاهتمام بحال الوجوب وتنبيه وتاكيده ثم يرد ان الوجوب اخص [illegible] وهو الاتباع
لا ينافي الاباحة [illegible] يعني انا نلتزم اجتماع الاباحة والوجوب لكن الاباحة بالنظر الى نفس الفعل والوجوب لاجل الاتباع فلا
محذور [illegible] الاكل انما يجب عليه فانه نفسه مباح وللوجوب [illegible] الوجوب فتامل وقالوا ثالثا ان رسول الله صلى الله عليه واله
واصحابه وسلم خلع نعليه في الصلوة فخلعوا نعالهم فقال ما حملكم على ان القيتم نعالكم قالوا رايناك القيت نعليك
فالقينا فقال ان جبريل اتاني واخبرني ان فيهما اذى رواه احمد فاقرهم في المتابعة ولم ينكر عليهم نفس المتابعة بل خصاص

باخبار جبرئيل ان في نعله اذى فعلم ان المتابعة واجبة والجواب انه لا يدل على وجوب المتابعة بل قصارى امره انهم تابعوه
ويحتمل ان يكون لزعم الاستحباب او اختيار احد طرفي المباح ولو سلم الوجوب وانهم تابعوه لزعمهم وجوب المتابعة فمن خذوا عني يعني لو سلم
فهم الوجوب فانما فهموه من قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم خذوا عني فزعموا انه نهي عن الصلوة في النعال كما في سائر الاركان
الصلوتية في الحاشية ان هذا الحديث ثابت بطرق كثيرة وانه ثابت بالضرورة الدينية وهو اعم من صلوا كما رأيتموني اصلي فاندفع
ما في التحرير انه لم ينقله بعد وقد صح قوله عند نزول حد الزنا كما قدم وقالوا ايضا اختلفوا في وجوب الغسل بالايلاج من غير انزال ثم
اتفقوا عليه برواية ام المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله عنها فعله وقد مر تخريجه فلو لم يكن الفعل للايجاب لما اتفقوا بمعرفة الفعل
الجواب لا نسلم انهم اتفقوا بنفس الفعل بل لقوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل رواه الشيخان
او نقول سلمنا انهم اتفقوا بنفس رواية الفعل لكن لا لانه الموجب بل هو بيان لقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا والان الجنابة مجملة
فالتحق هذا الفعل بيانا له وقالوا ايضا الايجاب احوط فيجب القول به الجواب منع الكلية اي كلية كلما كان احوط يجب بل انما هو
فيما ثبت وجوبه من قبل فيجب فيه ما يخرج به عن العهدة يقينا كالصلوة المنسية اذا فاتت صلوة من صلوات يوم ونسيها فيجب
عليه قضاء الصلوة الخمس من ذلك اليوم ليخرج عن عهدة المنسية يقينا ومنه نسيان المستحاضة ايامها فيجب عليها الغسل لكل صلوة
او كان الوجوب هو الاصل ثم يعترض عليه ما يوجب الشك كصوم ثلثين من شهر رمضان فان الوجوب فيه الاصل وعروض عارض
الغمام لا يمنعه فيجب احتياطا لا كصوم الشك لان الوجوب ليس فيه الاصل ولا هو ثابت يقينا فافهم فانه الحق النادبون قالوا
اولا لم يكن للندب فللوجوب او الاباحة اذ لا معصية ولا وجوب لانتفاء التبليغ الذي هو شرط الوجوب ولا اباحة لانه مدح بالتأسي ولا مدح
على المباح الجواب التبليغ اعم صريحا كان او استنباطا والفعل وان لم يكن تبليغا صريحا لكنه تبليغ استنباط وهو يعم الاحكام فمن حمله
للوجوب يقول انه تبليغ الوجوب ومن حمله للندب او الاباحة فعنده تبليغ الندب او الاباحة ويمكن ان يحمل قوله جوابا آخر تقريره
ان التبليغ ليس من شرائط الوجوب فقط بل هو من لوازم الاحكام كلها فلو انتفى التبليغ انتفى الندب فالدليل مقلوب عليكم
فتدبر وجه ما في الحاشية انه من تتمة الجواب ويمكن ان يحمل اشارة الى النقض وذلك ان نقول ان عادته الشريفة كانت
اكثر الاهتمام بالوجوب وكان يبين صريحا ويبالغ فيه فلو كان الوجوب لبينه صريحا وبالغ فيه وح اندفع الجوابان فافهم وايضا مختار
الاباحة والمدح بالتأسي لا بالمباح والتأسي مندوب فما مدح عليه فهو مندوب وما هو مباح لم يمدح عليه وقالوا ثانيا الغالب في افعاله
الندب فيحمل عليه ويكون مندوبا بالنسبة للتأسي اجيب لا نسلم غلبة المندوب بل الغالب المباح اقول في غير الجبلية من الافعال
الظاهر غلبة [illegible] لان جل همته صلوات الله عليه وآله واصحابه وسلم الاشتغال بالقرب وجوابه ان عدم ظهور قصد القربة الغالب
المباح كما يظهر لمن تتبع احواله الشريفة ودلالة على التسهيل على الامة اكثر الحنفية قالوا الاباحة هو المتيقن عند عدم قرينة القربة لانه لو لم يكن
ماذونا فيه لكان حراما عليه وعلينا او مخصوصا به وهما منتفيان لانتفاء المعصية والخصوصية واقل مراتب الماذون الاباحة لعدم الامر
الزائد اذ المفروض انه لا قرينة فلا وجوب ولا ندب وذلك لان الكلام فيما لم يظهر قصد القربة فلو كان لبينه لكثرة الاهتمام
بالقرب فتعين الاباحة وعلى هذا اندفع ما قال قد يقال انما يتم هذا الوجه لو كان المدعى الامكان العام وهو مطلق الاذن الاعم من
ان يكون مع الحرج في الترك ام لا لا الامكان الخاص وهو الاذن في الفعل مع الاذن في الترك لكن مدعاهم هو الثاني

كيف لا وقد نفوا الزائد على الاذن من الحرج في الترك او استحقاق المثوبة بالفعل مع عدم الحرج في الترك احترازا عن الواقفية ولو لم ينفوا الكان قولهم قد لا بالتوقف اللهم ان يثبتوا جواز الترك بالاصل فافهم المتوقفون قالوا الفعل يحتمل الخصوص بالنبي صلوات الله عليه وآله واصحابه وسلم والعموم للامة منتهيا الى الانواع شتى من الوجوب والندب والاباحة فالحكم باخذها على الامة تحكم فوجب التوقف الجواب الاحتمالات وان كانت كثيرة لكن وضع النبوة للاقتداء وهو دليل الحكم فلا بد من حكم معين على مشارب مختلفة فمن يرى الوجوب فعنده دليل الوجوب ومن يرى الندب فعنده دليل الندب ومن يرى الاباحة فعنده دليل الاباحة وهو الصحيح فتدبر

مسئلة اذا علم عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام الفعل من احد والفاعل غير كافر بل ممن يقبل حكمه بالقلب واللسان فسكت قادرا على انكاره يعني لم يكن مانعا من الانكار من اشتغال الاهم وغيرها وهذا هو التقرير دل على الجواز مطلقا من فاعله ومن غيره لعدم وجوب التعميم وقيل لا يدل اصلا والا يدل على الجواز لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وتقرير المحرم مع القدرة على الانكار وشان النبوة يبرى عنهما اقول يجوز ان يكون ذلك الفعل مما لم يعلم حكمه بعد سيما في بدو الاسلام وح لا يلزم من ترك الانكار تاخير البيان لعدم ما يلزم بيانه ولا تقرير المحرم لعدم التحريم فلا جواز اي فلا يثبت الجواز الا بمعنى عدم الحرام كما هو شان الاباحة الاصلية وحينئذ فتفريع الاحكام الشرعية كاثبات النسب شرعا عليه محل نظر لانه لا يثبت به حكم شرعي فافهم وقد قال بعضهم في عنوان المسئلة اذا سكت ولم يكن حاصل السكوت كعدم معرفة الحكم ... على هذا التقدير عليه هذا الايراد وهو مدفوع بان ضمير الا اذا علم حكم مخالف بلا عمل به فافهم وان استبشر به اي بالفعل مع التقرير فاوضح دلالة على الجواز وهو ظاهر

فرع اعتبر الشافعي القيافة في اثبات النسب خلافا للحنفية وتمسك الشافعي بترك الانكار والاستبشار في قول المدلجي بضم الميم وسكون الدال رجل من بني مدلج وكان اشتهر بمعرفة القيافة وقد بدت له اقدام زيد واسامة حين كانا نائمين هذه الاقدام بعضها من بعض فاستبشر بقوله فدل التقرير والاستبشار على ان القيافة تثبت النسب واورد ان عدم الانكار لموافقة الحق قوله فلا يمكن رد قوله والاستبشار لم يكن لكون القيافة دليلا على النسب بل لحصول الزام الطاعنين الذين هم المنافقون بحسب زعمهم الباطل فانهم كانوا يرون القيافة حجة كاملة والمدلجي كان كاملا في فن القيافة وهو كان منشا طعنهم الاختلاف في لونيهما فاسكت فلم ينكر العرق ولو كان منكره الانكره قال واما ترك انكار الطرق فلانه كتردد كان في النسبة وترك الانكار عليه في هذا التردد لا يوجب الجواز قطعا وذلك لان الطاعنين هم المنافقون فلا ينفعهم الانكار فلذا لم يشتغل به واما المؤمنون فقد ثبت عندهم الحضار النسب في الفراش وكانوا عالمين ان القيافة ليس بشيء واما خصوص نسب اسامة فعندهم كالشمس على نصف النهار لاخباره صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم

مسئلة المختار انه صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم متعبد بشرع قبل بعثته قيل بشرع آدم وقيل بشرع نوح وقيل بشرع ابراهيم وقيل بشرع موسى وقيل بشرع عيسى والاشبه ما بلغه اي متعبد بشرع بلغه من الشرائع لا بل الاشبه بشرع لم ينسخ لكن على انه حكم الله تعالى لا حكم ذلك النبي لان العمل بالشرع المنسوخ حرام وبغير المنسوخ واجب عليه وهو عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام معصوم من ارتكاب الحرام وترك الواجب ثم انه كان منيا دائرا بين المرجح والمجبد فلا يتبع احدا من الرسل الذين كانوا مختلفا له فلا يتعبد الا من جهة انه حكم الله تعالى لا غير ثم تعيين ذلك الشرع مما لم يقم عليه دليل فيتوقف ويظن انه شرع ابراهيم فان شرعه كانت عامة وشرع عيسى كان مختصا بقوم فالاشبه اتباعه لشرع ابراهيم فقالت المالكية وجمهور المتكلمين من المعتزلة قالوا التعبد بشرع مستحيل عليه صلوات الله وسلامه وآله واصحابه

عليه واهل الحق من الناقين وهم بعض اهل السنة القاسمين للبدعة التعبد بشرع غيره واقع وان كان يجوز عقلا وعليه القاضي ابو بكر من الشافعية وتوقف الامام امام الحرمين والامام حجة الاسلام الغزالي قدس سره والآمدي وابن الحاجب ومنشأ الخلاف انما هو في الفروع واما العقائد فالاتفاق على انه صلوات الله وسلامه عليه وآله واصحابه وسلم متعبد فيها بالشرائع كلها وهو ظاهر لنا ان الناس لم يتركوا سدى من بعثة آدم الى خاتمة الايام قال الله تعالى أيحسب الانسان ان يترك سدى وقال تعالى وان من امة الا خلا فيها نذير فلزم التعبد لكل من بلغ اليه ان لم ينسخ ولم يرتفع من البين لانه حكم من الله تعالى متعلق بالمكلف والعصمة منتفية واستدل ايضا في روايات صومه وصلاته وحجه وتحنثه كما صح انه كان يتحنث بغار حراء وتلك اعمال شرعية البتة تفيد علما ضروريا انه يقصد الطاعة بها فتلك الطاعات اما عرفت بالعقل او بالشرع السابق ولا حكم للعقل فتعين الثاني واجيب بان الضروري قصد القربة في طاعاته وهو اعم من موافقة الامر والنقل والتعبد انما يكون عند كونها موافقة للامر وايضا يجوز ان يكون ذلك بالهام من الله تعالى دون الشرائع السابقة وفيه ما فيه النافون قالوا لو كان اي وقع التعبد لوجبت المخالطة مع اهل الشرائع السابقة لمعرفة الاحكام عادة فان المعرفة مقدمة العمل وهذا لا تحصيل الا بالتعلم من اهلها وهو بالمخالطة عادة ولم ينقل المخالطة قط قلنا لا حاجة الى التعلم في المتواتر من الاحكام وقد يمتنع عن المخالطة بوقوع مشاهدته اياه كما حكى في احبار اليهود كلما رآه عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام مع عمته قالوا سيظهر نبي فيكون هلاك اليهود على يده وايضا لم يكن من الاحاد اعتماد عليهم لعدم العدالة والحق ان المخالطة لا تحتاج هو صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اليها للمعرفة بل كان يعرف من الاحكام الضرورية بالهام من الله تعالى بخلق علم ضروري فافهم واعلم ان هذه المسئلة ليس لها ثمرة في الفروع الا انهم ذكروا لها علية للمسئلة الآتية

مسئلة المختار انه عليه وعلى آله واصحابه وسلم بعد البعث ونحن معشر الامة متعبدون بشرع من قبلنا ويجب علينا العمل به ما لم يظهر ناسخ لكن على انه شرع علينا لا على انه شرع من قبلنا وعليه جمهور الحنفية والمالكية والشافعية وعن الاكثرين من اهل القبلة المنع عن التعبد عقلا كما عليه المعتزلة او شرعا كما عليه بعض اهل السنة وعليه اي على المنع القاضي ابو بكر والرازي صاحب المحصول والآمدي وطريق ثبوته عند الحنفية قصص الله ورسوله بانه شرع من قبلنا بلا انكار وهذا لان التواتر مفقود في الكتب السابقة وهو غير خال عن التحريف ولا اعتماد على رواية اليهود والنصارى لانهم من غلظ الكذابين يحرفون الكلم عن مواضعه فلا بد من اختيار من الله تعالى بوحي متلو او غير متلو فان قلت فلم لم يعتمد باخبار نحو عبد الله بن سلام فانه مؤمن نقي الجيب لا يكذب قلت هب انه لا يكذب لكن التحريف قد وقع قبل وجوده بعد عيسى عليه السلام او قبله بقليل فهو لم يعلم الا التورية المحرف من المحرفين فان قلت انه صلوات الله وسلامه عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام صام يوم عاشوراء اعتمادا على خبر اليهود ان موسى عليه السلام صامه قلت لعله اوحى الله صدقهم في الاخبار فافهم ومن ثمه اي من اجل طريق معرفته اخبار الله تعالى او رسوله لم يكن شرع من قبلنا اصلا خامسا لكل مسائل داخلا في الكتاب والسنة لنا اولا ان شرع من قبلنا حكم الله تعالى فيلزم المكلفين الذين وجدوا من المخاطبين وبعدهم ما لم يظهر ناسخ و ثانيا الاجماع على الاستدلال بقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس والعين بالعين والانف بالانف والاذن بالاذن والسن بالسن على وجوب القصاص في شرعنا ولنا ثالثا ما صح عن النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم يوم عاشوراء حين اخبر ان اليهود يصومونه اقامة لسنة موسى عليه السلام قال انا احق به ولنا واستدل اولا بقوله

بقوله

صلی اللہ علیہ وآلہ واصحابہ وسلم من نام عن صلوۃ او نسیہا فلیصلہا اذا ذکرہا فان اللہ یقول اقم الصلوۃ لذکری ہی خطاب لموسی علیہ السلام فقد امرنا بالقضاء لما کان فی شرع موسی فیکون شرعہ واجب الاتباع اقول لا اسلم انہ تعبد بشرع موسی علیہ السلام بل امر بالوحی الذی اوحی بہ وامر فیہ لوجوب القضاء ولعل الوحی الغیر المتلو فی حقہ علیہ وعلی آلہ واصحابہ الصلوۃ والسلام وافق الوحی المتلو الذی ورد فی حق موسی فلم یلزم التعبد بشرعہ فافہم ولا یبعد ان یقال یجب ان الامر بالقضاء وما یوحی الغیر المتلو بل ہو الحق بل لکنہ علیہ وعلی آلہ الصلوۃ والسلام قد ذکر المتلو الذی خوطب بہ موسی تائیدا وتقویۃ فلو لم یکن حجۃ لم یصح التائید بما لیس حجۃ بل یکاد ہو حرام العمل لا یلیق بشانہ بل لا یصح من عاقل فلزم الحجۃ فوجب التعبد بہ واستدل ثانیا بآیات امر فیہا باقتداء الانبیاء السابقۃ صلوات اللہ علی نبینا وآلہ واصحابہ وعلیہم کقولہ تعالی شرع لکم من الدین ما وصی بہ نوحا وقولہ اتبع ملۃ ابراہیم حنیفا وما کان من المشرکین وقولہ فبہداہم اقتدہ واجیب بان ذلک الاقتداء المامور بہ فی العقاید والکلیات الخمس من حفظ الدین والعقل والنفس والنسب والمال ولیس علی ما ضرورۃ ان بعضہا منسوخۃ البتۃ اما ثبوت قالوا اولا لو صح التعبد بشرع من قبلنا لذکرہ معاذ ولم یذکر فی حدیث معاذ وصوبہ علیہ وعلی آلہ واصحابہ الصلوۃ والسلام قلنا لم یذکرہ لان الکتاب یشملہ فلا حاجۃ الی الذکر فالملازمۃ ممنوعۃ وشمول الکتاب لان قصص اللہ تعالی الوجوب التعبد بہ عندنا ولکن ان یقول لان الکتاب والسنۃ یشملانہ وقد تقرر الجواب بان الکتاب یشمل التوریۃ والانجیل وغیرہما لانہا کتب ما یحمل علیہ کلامہ لانہ بعید بعلات المتبادر والمتبادر من کتاب اللہ فی عرف الصحابۃ القرآن الشریف اولم یذکرہ لانہ قلیل جدا وانما ذکر ما ہو منشاء اکثر الاحکام وقالوا ثانیا الاجماع علی ان شریعتنا ناسخۃ للشرائع التی قبلنا والتعبد بالمنسوخ حرام قلنا شرعنا ناسخۃ لما خالفہ من الاحکام لا مطلقا لجمیعہا حتی لا یکون الکل حجۃ کالقصاص وحد الزنا وغیرہما فانہما ثابتۃ غیر منسوخۃ وقالوا ثالثا انہ کان ینتظر الوحی اذا عرض لہ حادثۃ ولم یراجع الیہم بمعرفۃ حکمہا فقط ولو کان شرعہم حجۃ لحکم بہ ولم ینتظر وراجع الیہم بمعرفۃ الحکم قلنا فقد راجع الیہم فی الرجم وحکم بما فی التوریۃ قالوا اما الرجم بالمراجعۃ الیہم فالالزام لانہم یقولون ان حکم الرجم لیس فی التوریۃ قلنا الانتظار وترک العمل بالشرع المتقدم فیما علم بطریق صحیح وہو الوحی بانہ شرع متقدم او التواتر ان تحقق ممنوع بل العمل کما فی صوم عاشوراء واما عدم المراجعۃ الیہم فلتحریفہم الکتاب وکذبہم علی اللہ تعالی فلا وثوق بقولہم فافہم

مسئلہ قال الشیخ ابوبکر الرازی منا والامام ابوسعید البردعی بکسر الباء الموحدۃ وفتح الدال والعین المہملۃ منسوب الی بردعۃ من اقصی بلاد اذربیجان والامام فخر الاسلام البزدوی وشمس الائمۃ السرخسی قدس اسرارہم واتباعہم ومالک الشیخ فی القدیم القول واحمد فی روایۃ رحمہم اللہ تعالی قول الصحابی فیما یمکن فیہ الرای ملحق بالسنۃ لغیرہ ای لغیر الصحابی فیجب علیہ تقلیدہ وترک رایہ لا لمثلہ ای لا ملحق بالسنۃ فی حق صحابی آخر فلا یلزمہ تقلیدہ ونفاہ الشافعی فی قول الجدید والشیخ ابو الحسن الکرخی منا وجماعۃ وعلی ہذا استمر اصحاب الشافعی وقالوا قولہ وقول مجتہد آخر سواء وقیل قول الشیخین الامامین امیری المومنین ابی بکر وعمر رضی اللہ عنہما ملحق بالسنۃ فقط دون اقوال آخرین من الصحابۃ وینبغی ان یکون النزاع فی الصحابۃ الذین افنوا اعمارہم فی الصحبۃ وتخلقوا باخلاقہ الشریفۃ کالخلفاء والازواج المطہرات والعبادلۃ وانس وحذیفۃ ومن فی طبقتہم لا لمثلہ الفتح فان اکثرہم لم یحصل لہم معرفۃ بالاحکام الشرعیۃ الا التقلید واللہ اعلم والنزاع فیما لم یعم بلواہ واما فیما عم البلوی بہ وورد قول الصحابی مخالفا لعمل المبتلین لا یجب الاخذ بہ بالاتفاق لانہ لا یقبل فیہ السنۃ فلا یقبل ہو بالتعقل المشتبہ بہ ولا یختلف بہ بین الصحابۃ فانہ لا یجب فیہ الاخذ بل یجب التامل فیما ہو نعم

الرأي يؤخذ به ولا يكون بحيث سكت الباقون عند علمهم به فانه اجماع يجب اتباعه بالاتفاق قال النافي اولا لو كان مذهبه حجة لكان
قول الاعلم والافضل غير الصحابي حجة ايضا واللازم باطل بالاجماع اذ لا يصلح للعلية لكون حجية الا كونه كذلك اي اعلم وافضل او لا عصمة
اقول لا نسلم انه لا يصلح للعلية الا الاعلمية والافضلية بل العلة ظن السماع من صاحب الشرع وفهم مراده بمشاهدة القرائن لما علم من
عادتهم الشريفة المقدسة بالنقل الا نادرا وبعض يتبع الاغلب فافهم واعلم انه على هذا ينبغي ان لا تقليد بمذهبه لو صرح بانه افتى
بالرأي وعبارة الاسلام فخر الاسلام تشير عنه وما اجاب به في شرح الشرح الصحابة يجوز ان يكون لهم تاثير في الحجية فالعلة الصحبة فلا يلزم منه
حجية قول كل اعلم وافضل فاقول مندفع بانه لا حكم الا حكم الشرع فلا مدخل للصحبة في الحجية فتامل ولك ان تقرر الجواب بان بركة
الصحبة والتخلق بالاخلاق النبوية يوجب اصابة الحق وعدم الخطا في رأيهم فيكون مذهبهم حجة لكونه حقا ساطعا بما عند الله من الحكم
وهذا ليس ببعيد فان مثل هذه البركات توصل الى ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب احد من البشر فافهم وهذا انما يتم فيما صرح
فيه بالفتيا بالرأي او لم يصرح وقال النافي ثانيا لو كان مذهب الصحابي حجة لزم اجتماع النقيضين لمناقضة بعض الصحابة بعضا في
الاحكام بوقوع الاختلاف في كثير من المسائل فان قلت هذا منقوض بخبر الواحد اذ لو كان حجة لزم اجتماع النقيضين بوجود التناقض
فيه ايضا قلت هناك احدهما ناسخ للآخر في نفس الامر فالحجة واحد منهما في نفس الامر لكن جهلنا بالتاريخ تعارضا عندنا بخلاف
ما نحن فيه اذ لا نسخ بعد وفاته صلوات الله وسلامه عليه وآله واصحابه وسلم والجواب انه لا تناقض ههنا ايضا لان اصابة الحق
كان اكثريا فاذا اختلف فالحق احدهما في نفس الامر لكن جهلنا به وعدم الاولوية وقع التعارض ظاهرا فلا يلزم التناقض بل اللازم
الترجيح بالرأي او التخيير في العمل او التوقف والعمل بالقياس او الاصل على اختلاف القولين كما سيجيء وقال النافي ثالثا
لو كان مذهبه حجة يلزم تقليد المجتهد غيره وهو باطل اتفاقا والجواب اذا كان مذهبه حجة فمن ما اخذ الحكم ياخذه فلا تقليد اذ اخذ الحكم
من الدليل ليس تقليدا فافهم قال فالمثبت لتقليد الصحابي عموما سواء كان احد الشيخين او غيره قوله صلى الله عليه وآله واصحابه
وسلم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وقد تقدم تخريجه مع ما له وعليه وقال المثبت خصوصا تقليد الشيخين فقط اولا قوله
صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اقتدوا باللذين من بعدي ابا بكر وعمر واجيب بان المراد بالمخاطبين في الحديثين المقلدون
وهو ظاهر في الاول جدا وفي الثاني لا بد لخطاب المشافهة من مخاطب موجود فهم ايضا اصحاب والجواب عن الثاني بان غاية ما يلزم
وجوب اقتدائهما لا نفي اقتداء غيرهما فافهم وقال المثبت خصوصا ثانيا ولي عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنهما امير المؤمنين
عليا كرم الله وجهه الخلافة بشرط الاقتداء بالشيخين حين جعلها امير المؤمنين عمر شورى بين الستة امير المؤمنين عثمان وعلي
وطلحة والزبير وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابي وقاص وقال قد ذهب رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وهو راض
عنهم فتولى للتعيين عبد الرحمن فلم يقبل امير المؤمنين علي وولي امير المؤمنين عثمان الخلافة به اي بذلك الشرط فقبل فيه وقع
ولم ينكر احد من الصحابة فصار اجماعا وهو ضعيف كيف ولو لزم تقليد الصحابي المجتهد صحابيا مجتهدا وذلك باطل اتفاقا بل المراد متابعة
في السيرة والسياسة فلم يقبله امير المؤمنين لانه احتياط في الجهد وكل ميسر لما خلق له وقبله امير المؤمنين عثمان لما يثق بنفسه تقليد الصحابي
فيما لا يدرك بالرأي عند اصحابنا يجب اتفاقا كالتقدير في اقل الحيض يقول ابن مسعود وانس وامير المؤمنين عمر وامير المؤمنين علي و
عثمان ابن ابي العاص عزاه في التيسير الى جامع الاسرار فان التقدير مما لا يهتدي اليه الرأي فان قلت قد روى الدارقطني

عنه صلی اللہ علیہ وآلہ واصحابہ وسلم مرفوعا اقل الحیض ثلثة ایام اکثرہا عشرة ایام فہہنا عمل بہ لا بقول الصحابی وہذا الحدیث وان کان فی سنده ضعف لکن صار بتعدد الطرق حسنا قابلا للاحتجاج کما بینه الشیخ ابن الہمام فی فتح القدیر قلت لا باس به غایة الامر انه قام دلیلان علی مطلوب واحد ومثال آخر روی زید بن عن ام انس قالت جاءت ام ولد زید بن ارقم الی ام المومنین عائشة فقالت بعت جاریة من زید بثمانمائة درہم الی العطاء ثم اشتریتها قبل حلول الاجل بستمائة وکنت شرطت علیه ان بعتها فانا اشتریها منک فقالت لها عائشة بئسما شریت وبئس ما اشتریت ابلغی زید بن ارقم انه قد ابطل جهاده مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان لم یتب منه قالت فما یصنع قال قالت عائشة فمن جاءه موعظة من ربه فانتهی فله ما سلف وامره الی اللہ ومن عاد فینتقم اللہ منه والحکم ببطلان الجهاد لا یکون بالرای فلا بد من السماع فان قلت یجوز ان یکون الوعید لما انه باع الی اجل مجهول وهو العطاء او لانه اشترط علیه اشتراء نفسها وشرط الفاسد یفسد البیع وکذا الاجل المجهول قلت لو سلم ان یوم العطاء کان مجهولا وان شرط المذکور ان حکمها فی العقد انما قالت بئسما شریت وبئس ما اشتریت ابلغی الخ فقد رتب الوعید علی شراءها منه ولو کان بیعها ایضا فاسدا فقد ظهر ان شراءها بالبیع باقل مما باع قبل نقد الثمن لا یجوز وذلک ای وجوب التقلید وکون مذہبه فی حکم المرفوع لانه لا بد من حجة لعلمه لان الفتوی والعمل من غیر حجة شرعیة حرام والصحابة بریئون عنه بعد التہم فالحجة عقلیة او نقلیة والاول منتف بالفرض فتعین الثانی فلم یعلم الرفع فمذہبه دلیل الدلیل کالاجماع ونقض بالصحابی فانه ینبغی ان یجب علیه التقلید ایضا لان المرفوع واجب الاتباع علیه ایضا ونقض بتقلید التابعی فیما لا یدرک بالرای لانه لا بد من حجة نقلیة ایضا اقول التخلف ای تخلف المدعی ممنوع بل یجب علی الصحابی اتباع قوله وعلینا اتباع قول التابعی فیه لا مطلقا بل عند عدم الریبة باتحاد المذہب من غیر حجة ولذا لم یعمل زید بن ارقم بقول ام المومنین لکن للصحابة ان یرتابوا بعضهم فی بعض فلا یعمل بعضهم بقول بعض اما نحن فلا نتکلم الا بخیر ولا نرتاب فیهم بوجه لقیام الحجة عند التهم کالشمس علی نصف النهار فلا یجوز لنا ترک التقلید واما التابعی فیجوز لنا الریبة فیه ایضا لعدم دلالة النص علی عدالة التابعین وانما الظن باعتبار الحال فتدبر وقد یجاب عن الشافعی بان اتخاذ الصحابی مذهبا فیما لا مجال للرای فیه دل دلالة قاطعة او مظنونة ظنا قویا او سمع فیه شیئا فهو قطعی عنده ثبوتا ثم هو شاهد للقرائن فلا یخطأ فی فهم المراد فمذہب الصحابی دلیل الدلیل واما التابعی فلیس هو سامعا فالمسموع لیس مقطوع الثبوت وهو غیر شاهد للقرائن المفهمة مجاز علیه الخطاء فی فهم المراد وظن ما لیس دلیلا دلیلا ومع ذلک العدالة غیر منصوصة فاحتمل فیه ظن الدلالة علی الدلیل فافهم

تنبیه لا روایة فی المسئلة المذکورة عن الامام ابی حنیفة وصاحبیه بل اختلف عملهم فتارة یقلدون وتارة لا فلم یشترطا اعلام قدر راس المال المشاهد فی السلم لان الاشارة کافیة فی المعرفة والتعیین ویرتفع بها الجهالة وشرطه بقول ابن عمر وقد فرغ الی امیر المومنین عمر ایضا فلم یقلد وقلد وضمنا الاجیر المشترک فیما یمکن الاحتراز عنه کالسرقة لا کالحرق الغالب بقول امیر المومنین علی کرم اللہ وجهه رواه ابن شیبة وروی الشافعی عنه رض انه کان یضمن الصباغ والصائغ ویقول لا یصلح الناس الا ذلک وتقاه ای ما نضمین هو مبنی علی انه امین فلا یضمن کالمودع الا اذا وجد التعدی فلم یقلد وقلد اخر لکن قال الشیخ عبد الحق دہلوی فی فتح المنان فی تائید مذہب النعمان قال ابن المبارک قال ابو حنیفة ما جاء من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ واصحابہ وسلم فعلی الراس والعین وما جاء عن الصحابة فلا اترکه فهذا نص صریح منه علی انه یقلد الصحابة واما عمله فی بعض المسائل علی خلاف قول الصحابی فلثبوت عنده معارضة قول آخر

كما قيل في مسئلة التحكيم ان امير المؤمنين عليا كرم الله وجهه رجع عنه بل نقل فيه صحيحا مرفوعا فهم تدليل التابعي ولو لزم لفتواه راي
الصحابة في عصرهم فليس مثلا لهم فلا يكون قوله كالمرفوع لعدم وجود المناط وهو السماع ومشاهدة القرائن والاحوال للصحابة روي عن الامام
اذا اجتمعت الصحابة سلمنا لهم واذا جاء التابعون زاحمناهم وفي رواية لا اقلدهم هم رجال اجتهدوا ونحن رجال نجتهد كذا في التقرير
كذا في الحاشية وان صح هذا فتدبر الى ان اجماع الصحابة يوجب العمل ولا عبرة بالتابعين عند حضرتهم فاستدلال البعض على صحة
تقليده بريح شريح وهو تابعي جليل القدر قلده القضاء امير المؤمنين عمر رضه فبقي قاضيا الى زمان امير المؤمنين علي كرم الله وجهه ودخو
آله الكرام وبعده ثم ترك القضاء في زمن فتنة عبد الله ابن الزبير واستعفى الحجاج الظالم من القضاء فاعفاه لما راى من عدم تمكنه من الحكم
بالحق ومات هو رضي الله عنه سنة سبع وثمانين شهادة الامام الحسن رضي الله تعالى عنه لعلي وهو اي امير المؤمنين علي كرم الله وجهه يقبل الابن
شهادة للاب حين جاء امير المؤمنين علي كرم الله وجهه بيهودي نصرانيا فادعى عليه ان الدرع الذي في يده درعه وانكره هو فطلب شريح البينة
منه فجاء بالامام الحسن وقنبر فقال اقبل شهادة مولاك ولا اقبل شهادة ابنك فاقتنع امير المؤمنين على اخذ الدرع فاسلم اليهودي
وكان ... ومخالفة مسروق وهو من كبار التابعين ابن عباس في ايجاب مائة من الابل في النذر بذبح
الولد الى شاة ... فرجع ابن عباس عن قوله لا فقيه خير بقوله فاستدلال البعض فان غاية ما لزم منه
ان مخالفة التابعي للصحابي ... وما هنا حجة ... على عدم تقليد التابعي للصحابي وهذا ايضا غير تام عنده من هذه الجهة فان شريحا
وان خالف امير المؤمنين عليا كرم الله وجهه لكنه وافق امير المؤمنين عمر ... الحديث المرفوع المروي في الهداية الذي خرجه في
فتح القدير بسند متصل برواية شيخ ابي بكر ... عن ام المؤمنين الصديقة رضي الله عنها لا يجوز شهادة الوالد لولده ولا الولد لوالده
ولا المرأة لزوجها ولا الزوج لامرأته ولا العبد لسيده ولا السيد لعبده ولا الشريك لشريكه ولا الاجير لمن استاجره ومخالفة مسروق كحكم
سليمان مخالفا لحكم داؤد في الحرث الولد كما روي في الصحيحين

فصل في التعارض وهو تدافع الحجتين

لا تحقق الا بوحدة من الزمان والحكم والمحل وغير ذلك ولا يكون في الحجج الشرعية في نفس الامر والا لزم التناقض فان الحجج الشرعية لابد
انتاجها ... من الامر فكانت صحيحة المقدمات في نفس الامر وقد فرضت كذلك فيلزم وقوع النتائج المتناقضة في نفس الامر سواء كانا
قطعيا كما اذا كان الحجتان مقطوعتين او ظنا كما اذا كانتا مظنونتين بل يتصور التعارض ظاهرا في بادي النظر للجهل بالتاريخ او خطاء
في فهم المراد او في مقدمات القياس ... في القطعي والظني على السواء فتجويزه في الظنيين فقط مع نفيه في القطعيين كما في المختصر و
في سائر كتب الشافعية تحكم اقول اما ان يجوز ... والتخلف عن المدلول في احدهما في الظنيين فيجوز ان يكونا ماضيتين في المدلول
لكن تخلف احدهما ... ولا يخفى ان هذا مكابرة فان من الضروريات انه اذا ظن مقدمات الدليل يقع الظن بالنتيجة ايضا فالتخلف
الظن بالملزوم يستلزم الظن باللازم وكذا تحققهما يستلزم تحقق النتيجة في نفس الامر واعلم انه قد حرر في كتب الشافعية هكذا التعارض
مع عدم المرجح ممتنع ... المختلفين ... عند الكرخي و ... خلافا للجمهور ثم حكم التخيير عند القاضي
ابي بكر ... الى ان التعارض عندهم بحسب نفس الامر وهو باطل للزوم التناقض

والبحث الذي اشار اليه مشيرة عنه فقد بان لك ان لا تعارض الا عندنا للجهل بحكمه للنسخ ان علم المتقدم والمتاخر ويكونان قابلين
له وتمام اجمالا بحيث لو الا علم المتقدم منهما فالترجيح ان امكن ويعمل بالراجح لان ترك الراجح خلاف المعقول والاجماع والا فالجمع بقدر
الامكان للضرورة وان لم يمكن الجمع تساقطا لان العمل باحدهما على التعيين ترجيح من غير مرجح والتخيير فيهما لا وجه له لان احدهما منسوخ كما
هو الظاهر او باطل فالتخيير بينهما تخيير بين ما هو حكم الله تعالى وبين ما ليس حكمه تعالى فاذا تساقطا فالمصير الى ما دونهما
ما وجد منها مرتبا فاذا كان التعارض بين الآيتين فالمصير الى خبر الواحد واذا كان بين السنتين فالمصير الى اقوال الصحابة
والقياس وههنا ابحاث الاول ان المصير الى ما دونهما من الحجة غير صحيح فان الحجة الواحدة كما تعارض واحدة تعارض كثيرة
فالآية المعارضة لآية تعارض الخبر الموافق له وكذا فالتعارض لو اسقط الآيتين يسقط الخبر الذي دونهما ايضا والجواب بان خبر الواحد
لما لم يكن له حكم عند مقابلة الآية صار بمنزلة التبع والوديعة فيصلح مرجحا لاحدهما فيعمل بالآية الموافقة للخبر لاجل هذا الترجيح ليس بشيء لان
الترجيح عندنا لا يكون بما يصلح بنفسه قيام الحجة والخبر في نفسه حجة لو لم يكن الآيات فلا يقع به الترجيح وقد نص في البديع على
انه لا يرجح الكتاب بالخبر لكونه دليلا بانفراده فافهم واجاب الشيخ العماد في شرح اصول الامام فخر الاسلام بان الحجتين الآيتين من نوع
واحد اعني الصادرين عن متكلم واحد لا يعتبر عند التعارض كالكلام المرتب المتناقض آخره الاول كما اذا شهد شاهد بشيء ثم اتى بالآخر
مناقضة للاولى لا يلتفت الى قوله ويسقط ولا يسقط قول الآخر فكذا ههنا الآيتان كلام متكلم واحد وهو الله سبحانه والسنة كلام
متكلم آخر فاذا تعارض الآيتان فقد التحقا بالعدم وبقي السنة سالمة عن المعارضة وفرع عليه ان عند تعارض الآيتين يصار الى السنة
المتواترة لانه كلام متكلم آخر وانه اذا تعارض الآية والسنة المتواترة لا يتساقطان وبين كلام مسوق ولا يفقهه هذا العبد حق الفقه
لان السنة ليست الا بالوحي اذ لا حكم الا لله فالسنة والكتاب كلاهما كاشفان عن حكم الهي والتعارض انما هو بين الحكمين وهو
كلام الله تعالى الازلي وهو كلام متكلم واحد وبعض الكلامان الصادران من متكلم واحد صادق فيه لا يحتمل ولا ينبغي قطعا سواء في المطابقة واذا
صدر عن متكلم آخر صادق قطعا ليس له فضل على ذينك الكلامين المتناقضين والقياس على الشاهد باطل انما ليس بمقطوع
الصدق فاذا صدر عنه كلام متناقض اوجب الريبة في الحفظ او العدالة فوقع الريبة في الصدق فلا يقبل وههنا لا مساغ للريبة
اصلا بل متكلم السنة صادق قطعا كمتكلم الكتاب فلا بد من مطابقتهما وهو التعارض فانا القوعان فمحمولة مشجرة فاسدة ونقص ما هو الحق
فيه وغاية ما يقال في هذا المقام انه اذا وقع التعارض وتعذر الترجيح فاما ان يتقاعد كل من الآية والخبر الموافق له والقياس لم يتحقق
لمعارضة الآية الاخرى اياه فيتعذر العمل في الحادثة وذا لا يمكن ان يقال يعمل بالاصل لان الاصل اما دليل فهو ايضا معارض
فيتقاعد عن الحجية واما ليس دليلا فيلزم العمل من غير دليل واما ان يعمل لو احد منهما على سبيل التخيير وذلك تخيير بين ما هو حرام العمل
وواجب العمل لان احدهما منسوخ قطعا وهو حرام العمل واما ان يعمل باحدى الآيتين دون الاخرى وهو ترجيح من غير مرجح واما
ان يعتبر الدليلين متعارضين اولا ولا يعتبر ما هو دون منهما اذ الضعيف يضمحل عند مقابلة القوي ولكن يعتبر ما خصه ثم ترتيبا
فلما تعارضا فكانهما لم يثبتا الا من الاصل واذا ارتفعا من البين بقي الدليل الادنى من غير معارض فيعمل به فهذا ما اشتهر
فتامل فيه وقال مطلع الاسرار الالهية قدس سره قد رايت في بعض كتب الاصول ان القياس ان يهدر الحجج كلها لكن الاجماع
قد انعقد على اهدار القويين والعمل بالادنى واذا ثبت هذا العمل الا هدار فافهم الثاني ان هذا الاصل يقتضي ان يصار

عند تعارض الآيتين الى السنة المتواترة وعند تعارضهما الى الاجماع ان وجد والا فالى خبر الآحاد وعند تعارضهما الى اقوال الصحابة ثم الى القياس فلم تعلم انه لم يصار عند تعارض الآيتين الى اخبار الآحاد ثم الى اقوال الصحابة والقياس والجواب عنه ان الاجماع مرجح ومقدم على الكل عند معارضته اياها لانه لا يكون منسوخا بكتاب او سنة ولا يكون باطلا فتعين ان يكون الكتاب والسنة وكانت متواترة منسوخة والاجماع كاشف عن النسخ فعند تعارض الآيتين والسنتين ووجود الاجماع يعمل بما وافقه الاجماع ويجعل ناسخا لما خالفه فقد ترجح بترجيح قطعي والكلام فيما لا ترجيح فيه ولا يمكن ههنا الاجماع واما السنة المتواترة فمثل الآية في ايجاب العمل والقطعية فالسنة المتواترة تعارض الآية كما تعارضها آية اخرى فالتعجيل عندها فلو اهدر للتعارض يلزم تساقط الكل من الآيتين والسنة ومن ههنا اندفع ما في التلويح ان اعتبار خبر الواحد عند تعارض الآيتين اما لان الخبر مرجح لما وافقه فيرد عليه ان لا ترجيح بكثرة الادلة واما لان المتعارضين تساقطا فبقي الخبر سالما عن المعارضة فمثله يمكن ان يقال فيما اذا كان آية ثالثة موافقة لاحدهما فيقال قد سقط المتعارضان فيعمل بالثالثة ولا يحتاج الى ما اجاب بجواب فاسد هو ان خبر الواحد لما كان ضعيفا غير معتبر في مقابلة الآية صار تبعا للآية الموافقة له فصلح مرجحا وقد عرفت فساده ولا يحتاج ايضا الى ما اجاب به الشيخ الهداد ان التساقط انما هو للدليلين من نوع واحد ودليل من نوع آخر والآية الثالثة من نوع المتعارضين وقد عرفت فساده بوجه آخر ايضا وانما بينا ظهر لك ان الآية والسنة المتواترة اذا تعارضا تسقطان ايضا ابدا كما زعمه الشيخ الهداد فافهم الثالث ما اورده الشيخ الهداد ان اقوال الصحابة قسمان قول فيما يدرك بالراي وهو غير الخبر لكان حجة ضعيفة عند تعارض الاخبار وقول فيما لا يدرك بالراي وينبغي ان لا يعتبر عند تعارض الاخبار لان جهة الخبرية متعينة فهو ايضا خبر فليس دونه فينبغي ان يسقط ايضا هو من نوع المتعارضين والمتكلم بهما واحد وقد جعل صاحب الهداية قول ابن مسعود في تغليظ الدية ارباعا لا يعارضه فقد جعله كالخبر في المعارضة وقال ومراد المشايخ باقوال الصحابة الاقوال التي فيما يدرك بالراي لا كما في المستصفى من التعميم والتحقيق الحق فيه بالنقص عليك ان الصحابة منهم مقطوع العدالة كاصحاب بيعة الرضوان وبعض من تشرف برؤية الصحبة بعده ومنهم من هو مظنون العدالة فاقوال الفريق الثاني ظاهر انها انما يدل على السماع ظنا لاحتمال الفتوى من غيره دليل ولو كان احتمال الامر مرجوحا فاقوالهم ان كانت راجحة الى الخبر لكنها دونه رتبة واما اقوال الفريق الاول فالكان كون فتواهم من دليل تعين القطوعية عند الشيخ لكن كونها مما لا تدرك بالراي غير مقطوع به بل غاية الامر الظن وغاية العلم انه لا يصل اليه رأينا واما الصحابة رضوان الله تعالى عليهم فلما كان رأيهم اعلى من رأينا واذهانهم ثاقبة من اذهاننا وعقولهم متوقدة بنور السلوك احتمل ان يكون رأيهم قد وصل فافتوا بالراي فههنا احتمال كون مذهبهم بالراي قائما فلا يدل قطعا على السماع نعم الظاهر السماع فيكون ادون من الخبر الصريح اذا كان ادون فلا يصلح معارضا للسنة فيضمحل عند قيامها واذا تساقطا فيقوم حجة فيعمل به واما قول صاحب الهداية فقي خبر خاص ولعل فيه نوعا من الضعف صار به مثل الخبر المظنون من فتوى صحابي بدري رضوي ذي مناقب علية منصوص عليه بالعدالة والفضل بنص محكم الذي صح فيه مرفوعا تمسكوا بعهد ابن ام عبد فافهم والا وجد الادلة فالعمل بالاصل لازم فان العمل بالاصل عند عدم دليل مثاصل في الباب كما في سور الحمار فانه نهى رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم عن لحوم الحمر الاهلية يوم خيبر كما في الصحيحين وقد عارضه قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم للسائل عن اكل لحوم الحمر الاهلية كل من سمان

أمو الكلب رواه البخاري والحرمة آية النجاسة والحل آية الطهارة فقد تعارضا وليس ههنا أصل يقاس عليه فإن كان الهرة فالعلة فيه الضرورة الشديدة وليست مثلها في الحمار لأنها لا تدخل المضائق بخلافه وإن كان السباع فليس فيها ضرورة أصلا بخلاف الحمار فقررنا الأصول وهو أن الماء وجد في الأصل طاهرا فلا يتنجس بالشك ولا يطهر المتوضي لأنه كان محدثا في الأصل فلا يزول الحدث بالشك فبقي كما كان مع ذلك احتمال زوال الحدث قائم فوجب استعمال الماء وضم التيمم كذا قالوا ولا يرد عليه أن الحرمة يجوز أن يكون للكراهة لأن الحل من لوازم الطهارة قطعا لأن التعليل يكونه كما مذكور في حديث التحريم فلا احتمال للكراهة وههنا بحث فإن حديث الحرمة ناسخ لحديث الحل فلا تعارض أصلا ولأجل ذلك غير الشيخ ابن الهمام وقال التحريم يدل على النجاسة والضرورة توجب الطهارة فقد تعارضا وفيه أولا أن الطهارة ح ثبت بالتعليل والنجاسة بالنص فلا تعارض وثانيا أن الضرورة الشديدة كما في الهرة وقد مر ليست فالأولى أن يقال عارضه حديث الركوب على الحمار فلا يخلو عن المخالطة بالعرق ولا قياس وبحث آخر هو أن الماء لما كان طاهرا بالأصل فلا بد من استعماله لإزالة الحدث ولا وجه لضم التيمم كيف لا معنى لتقرير الأصول أن يهدر الحجتان صار الحادثة كأن لم ينزل فيها شيء والماء كان في الأصل طاهرا فيبقى على طهارته فإذا لاقى العضو أزال الحدث فلم يبق في البدن حكم فضم التيمم إلا الاحتياط بقيام احتمال بقاء النجاسة في الماء فقام احتمال عدم زوال الحدث ثم ليس مقتضى الاحتياط ضم التيمم لأنه وإن كان مزيلا للحدث لكنه ليس مزيلا للخبث واستعمال هذا الماء كما أقام احتمال عدم زوال الحدث أقام احتمال تنجس الأعضاء فالتيمم لا يغني بل مقتضى الاحتياط لو اعتبر إراقة الماء ثم التيمم وهذا الإشكال وإن استصعبه الأذكياء لكن هذا العبد سهل الاندفاع فإنا سلمنا أن تقرير الأصول يقتضي إهدار الحجتين من البين وأن الحادثة كأنها لم ينزل فيها شيء إلا أنهما كما لا تدلان على نجاسة الماء وطهارته كذلك يدلان على زوال الحدث باستعماله وعدم زواله فإذا هدرتا كأن لم ينزل في النجاسة والطهارة شيء وكذا في زوال الحدث وعدمه كأنه لم ينزل شيء والأصل في الماء الطهارة فحكم بها والأصل في البدن الحدث فحكم به وبعدم زواله باستعمال هذا الماء كيف وليس الحكم بزوال الحدث إلا أمر تعبدي بأنه أو شرعي وإذا أهدر الحجتان ارتفع من البين والتيمم عرف مزيلا فوجب ثم إن الماء الطاهر موجود البتة واحتمال إزالته قائم وجب استعماله للاحتياط فاستعمال الماء للاحتياط وأما ضم التيمم فأمر حتم ولما حكمنا بسقوط الحجتين وحكمنا ببقاء طهارة الماء بالأصل فاحتمال نجاسته كاحتمال وقوع النجاسة في ماء موضوع من الحين وهذا الاحتمال مهدر فلا وجه للاحتياط بالإراقة فافهم فقد ظهر مما قررنا أن الشك ههنا في الطهورية لا في الطهارة ثم أورد بحث آخر هو أن الحجتين إذا تعارضا فواحدة منهما منسوخة في نفس الأمر أو باطلة فلا حكم في نفس الأمر إلا لواحد فالإشكال في السؤر ليس من الشارع بل منا لجهلنا فهذا الحكم منا لا من الشارع ولك أن تجيب عنه أنه ليس المقصود أن قد تشكل بل المقصود أنه لا بد ههنا من تقرير الأصول وهو يقتضي أن يكون الحكم كذا ويظن أن حكم الشارع في سؤر الحمار التنفيل (؟) استعمال الماء وضم التيمم وهذا أمر ممكن لا يأبى عنه العقل ويهدي إليه الدليل وأما أنه صواب مطابق فلا يدعى كسائر الاجتهاديات بل لا يبعد أن يقال إن الحكم من الشارع كفاية أحدهما من الوضوء به أو التيمم لكن إذا كان الأمر مشكوكا عندنا حكمنا بهما ليخرج المكلف عن العهدة بيقين فتأمل فيه وقد ينقض بالضب فإن أحاديث الحل والحرمة قد تعارضت هناك أيضا وجوابه أن القياس هناك على السباع ممكن لوجود العلة المشتركة بخلاف الحمار هذا غاية الكلام في هذا المقام وبقي كلام طويل فاطلب من المطولات

واما التعارض الواقع فی القیاس ولاترجیح لاحدہما علی الآخر فالتخییر فیہما ابتداء ای قبل التحری بان یعمل باحدہما بالتحری ویجب التحری فیعمل بہ خلافا للشافعی فانہ یقول لایجب التحری بل للمجتہد ان یعمل بایہما شاء اذ لا ہدر لانہ لیس دلیلا مثبتۃ حتی یعمل بہ اذ الاصل لیس دلیلا ولاتعیین احدہما للعمل لعدم الترجیح بقی انہ باحدہما لاعلی التعیین وہو التخییر لکن لابد من التحری فان لشہادۃ القلب تاثیرا لانہ ینظر بنور اللہ کما ورد فی الخبر الصحیح اتقوا فراسۃ المومن فانہ ینظر بنور اللہ وقد یقال لم یبق للمومن فراسۃ حیث تعارض الادلۃ مع القطع بفساد احدہما ولم یتعین الفاسد فلا اعتبار للتحری وجوابہ ان المقصود انہ لم یطلع علی الفساد بالاستدلال وہذا لایبطل الفراسۃ فانہا مبنیۃ علی التعیین بما وقع التحری الیہ فہو متفرس بہ من الفراسۃ فتامل فیہ کما فی القیلۃ وقول الصحابی عند من یقول الحجیۃ وانکان قبل القیاس لکنہ کالقیاسین فلا مصیر الی القیاس ان یسقط ویعمل بالقیاسین بل یعمل المجتہد بایہما شاء لکن ینبغی ان یتحری فیہما ایضا وفیہ ما فیہ لان القیاس علی الکتاب والسنۃ یقتضی سقوطہما والمصیر الی القیاس لانہ حجۃ دونہ وقد یقال بان قولہما عند الاختلاف لایکون بالسماع البتۃ بل بالرای فرجعا الی القیاسین وتساقط فیہما فتدبر کذا فی الحاشیۃ اعلم ان الحنفیۃ الکرام استدلوا علی عدم تساقط القیاسین وتساقط النصین ان الکتاب والسنۃ انما وضعہما الشارع للافادۃ ما ہو حکم عندہ تعالی قطعا فیجب العمل بہ وان تخلف عن بعض النصوص کاخبار الاحاد والعام المخصوص عن المقصود منافی النقل او الفہم فاذا تعارضا ومن المعلوم قطعا ان الشارع لایحکم بحکمین متناقضین معا فاحدہما منسوخ بالآخر لکن بالمنسوخ لم یتعین بالجہل فلم یحصل لنا علم بالحکم فلایجب العمل باحدہما بل یحرم بینہما لماکان المقصود بہا العمل بما ہو حکم عندہ تعالی واما القیاس فما وضعہ الشارع لمعرفۃ حکم اللہ تعالی لانہ لایفید ان ہذا الحکم ہو ما عند اللہ تعالی ومع ذلک اوجب العمل بحسبہ وانکان خطاء فی الواقع فاذا تعارضا ولا یرجح ولم یعلم فساد احدہما وانکان فاسدا فی الواقع فیجب العمل بہما کماکان لان التعارض لایوجب الاکون احدہما فاسدا وہو لایمنع وجوب العمل فالتعارض لایمنع العمل بہما اصلا ولماکان صحتہما معا معلوم الانتفاء وجب ان لایعمل بہما معا والالزم العمل بالخطاء بیقین وہو باطل ضرورۃ من الدین وایضا ایجاب العمل بالقیاس مشروط بکونہ مفید الظن قوی وعند قیام کل فات الظن فیلزم ان لاہدر احدہما بقی الآخر قائما فیعمل بہ ولیس فی نفس القیاسین ترجیح بالفرض فلابد من تحکیم القلب فما یحکم القلب بصحتہ یترجح علی الآخر فیہدر ہذا الآخر فیفید ما یشہد القلب بہ الظن فیعمل بہ وبما قررنا اندفع ما اورد ان الفساد التغیر العلوم لما لم یمنع وجوب العمل فیعمل لکل حجر اولا حاجۃ الی تحکیم القلب فافہم واندفع ایضا ان القیاس دلیل من دلائل الشرع نتیجۃ الوجوب او الحرمۃ فہو ایضا دلیل مقام لمعرفۃ حکم اللہ تعالی وجہ الاندفاع انہ دلیل لکنہ موضوع لایجاب العمل بنتیجۃ لالان نتیجۃ ثابتۃ فی نفس الامر بل وضعہ لان یعمل بہ وانکان خطاء نتیجۃ لان الظن فی صلبہ او غایۃ التعارض العلم بان احدہما خطاء علی التعیین وکل بنفسہ موجب للظن الذی ہو مناط الحکم ولایوجب کون احدہما بخصوصیۃ خطاء فالتعارض فیہ لاینافی وجوب العمل بواحد واحد وانما ینافی العمل بہما معا فاذا اوجبنا بواحد منہما بشہادۃ القلب ثم انہ لو ضر التعارض العمل بہما واہدرا وعمل بالاصل لزم العمل من غیر دلیل وترک ما نصبہ الشارع لیعمل بہ فافہم واندفع ایضا ما قیل ان القیاس مقدم علی بعض الکتاب کالعام المخصوص فی بعض السنن فہو اقوی فی افادۃ الحکم

منها فالعام المخصوص ونظائره ايضا وضعت للعمل به وان كان خطأ فلا بد ان يخير في تعارضهما وجه الاندفاع ان الكتاب والسنة مطلقا انما وضعت لافادة حكم الله تعالى في حدود نفسها لكن فينا جاء القصور عن فهم المراد وجهلنا بالنسخ ولم يوضع للعمل بها وان كان خطأ فالتعارض فيما يفيد الحجية للقطع بحجية احدهما وهو يسري في كل واحد فيفسد الحجية ويوجب الرجوع الى ما وضعت للعمل بنتيجته وان كانت خطأ فالتصحيح الفرق فافهم وهذا الدليل بعينه جاء في اقوال الصحابة اذ اقوالهم لم توضع لافادة الحكم لاحتمال الخطأ وانما وجب العمل عند من وجب عنده ظنا باصابة رأيهم فليس فيه احدهما منسوخا بالآخر بل يكونان لايجاب العمل فصارا كالقياسين فتامل واعلم ايضا ان من لا يقول بحجية اقوال الصحابة ينبغي ان يعمل بها عند تعارض النصين فان من المعلوم ان احدهما منسوخ بالآخر وعمل الصحابي موافقا لاحدهما مرجح لكونه ثابتا فان الظاهر ان الصحابي انما عمل بما هو ثابت دون ما هو منسوخ فافهم ثم الجمع بين العامين المتعارضين بالتنويع بان يخص حكم احدهما بالبعض والآخر بالبعض الآخر وفي المطلقين بالتقييد في كل منهما بقيد مغاير للآخر و وفي الخاصين بالتبعيض بان يحمل احدهما على حال والآخر على حال او يحمل احدهما على المجاز وابقاء الآخر على الحقيقة وفي العام والخاص تخصيص العام والعمل به فيما وراء الخاص والعمل بالخاص مع احتمال الغلط لا بان يقطع بان المراد بالعام ما وراء الخاص لكن تخصيص شافعية وعلى لا يرد عليهم ان التخصيص فرع المقارنة ولا علم في التعارض بالمقارنة ان قيل كما قال الشيخ الهمام الاعمال بالدليلين من الاهمال باحدهما فيقدم الجمع الذي فيه اعمال الدليلين على الترجيح الذي فيه اهمال بالمرجوح و المحقق هو تقديم الجمع على الترجيح مذهبا قلنا تقديم الراجح على المرجوح هو المعقول وعليه انعقد الاجماع فاولوية الاعمال انما هو اذا لم يكن المهمل مرجوحا وسر فيه ان المرجوح عند مقابلة الراجح ليس دليلا فليس في اهماله اهمال الدليل ولهذا اي لتقديم الراجح قدم الامام ابو حنيفة رح قوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه رواه الحاكم وصححه على شرب العرنيين ابوال الابل روى البخاري ومسلم عن انس قال قدم على النبي صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم نفر من عرينة او عكل فاجتووا المدينة فامرهم ان يأتوا ابل الصدقة فيشربوا من ابوالها والبانها ففعلوا فصحوا فارتدوا وقتلوا رعاتها واستاقوا الابل فبعث في آثارهم فاتي بهم فقطع ايديهم وارجلهم من خلاف وسمل اعينهم ثم لم يحسمهم حتى ماتوا المرجح التحريم فانه مقدم على الاباحة مع امكان حمل العام على ما لا يؤكل لحمه كما حمل الامام محمد فحكم باباحة بول ما يؤكل ومع امكان حمل العام على ما لا يكون للتداوي كما حمل الامام ابو يوسف فحلل التداوي بابوال الابل لا المحرم مطلقا في رواية وقوله ارفق بالناس وللتقديم الراجح شواهد كثيرة لا تحصى ولنورد ههنا امثلة للتعارض تمرينا للمتعلم للتخلص منها ما بين قراءة النصب والجر في قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين المقتضين احدهما المسح فانه اذا كان مجرورا كان معطوفا على الرؤس داخلا تحت المسح والآخر للغسل كما اذا كان منصوبا فانه معطوف على الايدي داخلا تحت الغسل وجمع بحمل الجر على الجوار وكون المجرور معطوفا على المعطوف عليه حال النصب ولم يرتض به المصنف وقال وحمل الجر على الجوار معارض بالنصب على المحل فانه يمكن ان يكون معطوفا على الرؤس حملا على المحل فانه مفعول محلا فلا اولوية بحمل الجر للجوار لكن ينبغي ان لا تعتني

اليه فان من حمل الجر للجوار قال ان غسل الرجل ثابت قطعا بالتواتر فلا بد من ارتكاب خلاف الظاهر في قراءة الجر فحمل على الجوار ومسح هذا التوجيه لما ذكر اقول لك ان ترجح الغسل على المسح بان الرجل محل التلوث فبالغسل اجدر كاليد دون الرأس فانه لا احتمال للتلوث وفيه شائبة من الخفاء فان الكلام في ازالة النجاسة الحكمية وانما المسح او الغسل ولا دخل فيه للتلوث الا ان يقال الظاهر من فروع الشرع بازالة النجاسة الحكمية مطابق لما يحكم به الطبع من ازالة النجاسة الحقيقية وان محل التلوث احرى والبق بان يعتبر نجسا حكما ولا يزول بهذه النجاسة الا بما يزول به الحقيقة في الحكم فافهم وتامل ايضا الوضوء كالغسل في تطهير البدن فان الحدث حل تمام البدن كالجنابة والوضوء الطهرة كالغسل فينبغي ان يجب غسل كل البدن في الوضوء لكن كان فيه حرج عظيم فاقيم غسل الاطراف مقام غسل الكل فيكون الرجل من المغسولات لكن كان ينبغي ان يجب غسل الرأس ايضا فدفعه لقوله والنفي في الرأس بالمسح دفعا للحرج اذ في غسل الرأس مشقة مع ان كثرته تورث المرض فافهم وقد تخلص عن التناقض بان المسح المقدر في المعطوف في قراءة الجر مجاز عن الغسل المتواتر عنه عليه وعلى آله واصحابه الصلاة والسلام في كل طبقة حتى وصل الينا فقد رواه ازيد من ثلثين صحابيا وهلم جرا وليس المقصود تعيين عدد الرواة بل اعلام التواتر وان شئت زيادة تحقيق فاستمع ما يتلى عليك من الحق الصراح فاعلم ان الوضوء قد فرض قبل نزول هذه الآية فان سورة المائدة متأخرة نزولا عن كثير من القرآن والوضوء كان في اول الاسلام وهو المنقول المتواتر من رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ومن الصحابة هو غسل الرجلين في الوضوء قبل نزولها وبعدها فالآية مقررة للوضوء الذي كان من قبل وهو الذي بقي الى الآن المتواتر والمتوارث وهذا شاهد عدل وقرينة قاطعة على ان المراد في قراءة الجر ايضا انما بتقدير لفظ اغسلوا وارادة معنى اغسلوا لما بينهما من المشابهة ويكونه معطوفا على ايديكم والجر للجوار وهذا الطريق مقبول مما لا شك فيه اصلا و ما قيل الغسل مسح اذ الغسل اسالة الماء والمسح اصابة البلل ولا اسالة بلا اصابة فلا غسل بدون المسح فالحمل على الغسل عمل بالقراءتين فلا اصابة فيه تحقق بل لا مسح اصلا لا يتحقق المسح في الغسل فان المسح اصابة البلل من غير اسالة الماء والغسل اصابة بالاسالة فهما متباينان مندرجان تحت مطلق الاصابة فلا يتناول احدهما الآخر وهذا لا توجه له الى قول القائل لان مقصوده الترجيح بالاحوطية يعني الحمل على قراءة النصب احوط لانها موجبة لفرضية الغسل وبه يخرج عن العهدة ويتعين اذ به يتحقق المسح مع شيء زائد مباين له في الصدق اذ لو كان المسح فرضا فقد وجد الامتثال ايضا لوجود اصابة البلل كما لو غسل الرأس في الوضوء يخرج من عهدة المسح ايضا وان كان الفرض هو الغسل يخرج عنهما ايضا لانه ادى ما فرض عليه وليس مقصود القائل ان الغسل فرد المسح حتى يرد عليه انه مباين فافهم فان كلام القائل احق بالقبول وقيل الجر مع الخفين والنصب بدونهما يعني قراءة الجر يحمل على المسح على الخفين وقراءة النصب على غسل الرجلين اذا لم يكونا في خفين وهو المنقول عن الامام الشافعي واختاره الامام فخر الاسلام رحمهما الله تعالى وفيه ما فيه فانه مخالف لما قالوا ان المسح ثبت بالسنة المشهورة لا بالكتاب على انه يلزم ان تكون الآية ناقصة على كل قراءة عن بيان فرائض الوضوء كذا في الحاشية والحق انه لا ورود لذلك فان غرضهم ان الآية ليست نصا مفسرا في المسح على الخف وانما النص المفسر السنة وهو لا ينافي في حمل الآية عليه واما نقصها فلا ينافي بيان الفرائض فلازم على كل تقدير فانه اذا حمل على الغسل كان ناقصا عن بيان حال المتخفف

وما قيل ان المسح ثبت بالسنة على طريق الزيادة فمردود لا يلتفت اليه فان المسح على الخفين شرع من قبل وبقي الى الآن ويوم القيمة فلا نسخ
بل هذا اولى فانك قد عرفت ان الآية مقررة للوضوء الذي كان من قبل وقد كان على المتخفف المسح وعلى عاري الرجل عن الخف الغسل
فقد نزل الآية بقراءتين دالتين الى فرائض وضوء المتخفف والعاري وما قيل انه يلزم على ما ذكر ان يكون مسح الخف ممتدا الى الكعبين اذ
لا غاية له فساقط لان الغاية ح لا يكون غاية للمسح بل للتخفف المفهوم من الآية والمعنى والله اعلم وامسحوا بارجلكم حال كونكم متخففين ساترين
الى الكعبين اشارة الى ان لا مسح اذا كان مكشوفا شئ من الرجل الى الكعب فافهم فان هذا الوجه في غاية الحسن ولطافة فهو منتهانا تحقيقا

الواقع اما بين التشديد الواقع في قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن فاذا المانع من الوطي الى الغسل الموجب بالانقطاع لان
التطهر والاطهر مبالغة من الطهارة وهو الاغتسال والتخفيف المبيح للوطي قبله بعد الانقطاع كون حال التشديد والتخفيف في

يطهرن الواقع في قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن فاذا تطهرن فاتوهن من حيث امركم الله والخلاصة ان احدى القراءتين
القراءتين ان احدهما تقتضي حل الوطي بعد الانقطاع قبل الغسل والاخرى تقتضي الحرمة هذا ما تقتضيه كلامه وفيه تامل فان حرمة الوطي
قبل الاغتسال في قراءة التشديد بالعبارة والحل في قراءة التخفيف بالاشارة ولا تعارض بينهما بل العبارة مرجحة والاولى ما يشير اليه
كلام الامام فخر الاسلام ان قراءة التشديد تقتضي ان يكون غاية الحرمة الاغتسال وقراءة التخفيف تفيد ان غاية الانقطاع المقدم عليه
ولا يكون بحكم غايتان وثبوت كل من الغايتين بالعبارة فافهم وتخلص عن التعارض بحمل قراءة التشديد على الاقل من العشرة والشر
ح والله اعلم لا تقربوهن حتى يغتسلن بعد الانقطاع قبل عشرة ايام وحمل قراءة التخفيف على الاكثر من مدة الحيض والمعنى والله اعلم
لا تقربوهن حتى ينقطع الحيض بعد مضي العشرة فان قلت فما معنى قوله تعالى فاذا تطهرن اه وقال التطهر ح بمعنى طهر التخفيف
كتبين بمعنى بان وهذا التخلص من قبيل المحال وقد بينا قبل بان القرآن كلام واحد لا تحتمل ان يحمل على معان مختلفة كيف
لا وليس مجموع القرائتين قرآنا حتى لو نذر ختم القرآن وقرأ الكل بقراءة واحدة تم الختم وكذا في التراويح فالقرآتان كلام واحد
انما لنا جواز القراءة بطريقين فلا بد ان يكون مضمونهما واحدا فلا يصح حمل احدهما على معنى والآخر على معنى آخر اجيب عنه ان كلا من القرآتين
كلام انزل من الله تعالى قطعا ولذا جاز كل منهما في الصلوة الا ان الله تعالى امرنا بالقراءة بكل بدلا فلا بعد ان يريد بكل
من الكلامين معاني مختلفة بل هو المتعين فان الاصل في الكلام ان يراد به ما وضع له ولو سلم انهما كلام واحد فلا استبعاد في ان
يراد به معان بحسب اختلاف الالفاظ وليس هذا الا استعمال المشترك في معان وليس هذا خفيا على من تتبع كلام الشعراء والبلغاء
فافهم ثم بقي ههنا كلام هو ان هذا الحمل لا يفهم من الكلام بل يصير الكلام به لغوا غير فلا يصح في كلام الشارع والشيخ فيه نظر ثان فانه يلزم
حرمة الوقاع بعد الانقطاع قبل العشرة قبل الغسل وان لم تغتسل يوما او يومين او اكثر وهو خلاف المذهب بل المذهب انه اذا مضى وقت
الاغتسال والتحريمة حل وطيها فان قلت فيقيم وقت الاغتسال مقامه في جواز الوقاع قلت هذا ابطال النص لا بد له من نص اقوى
منه وليس فلا يصح هذه الاقامة فافهم التفصيل ثم لا يحمل فيهما على الاغتسال ويكون يطهرن بالتخفيف بمعنى يطهرن فيكون الحرمة الى الاغتسال كما عليه الائمة
بل هذا اولى كيف ويطهرن بالتشديد بمنزلة المقيد من يطهرن بالتخفيف فان الاغتسال لا يكون الا بعد الانقطاع الذي هو الطهارة
وقد تقدم ان المطلق والمقيد اذا وردا في حكم واحد وجب حمل المطلق على المقيد مع انه قيل طهر مشترك جاء بمعنى اغتسل ايضا
قال في القاموس طهرت انقطعت وبها واغتسلت من الحيض وغيره قلنا سوق الكلام ان لا مانع من الوطي الا الاذى فاذا انقطع

يسئلونك عن المحيض قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض وقد ارتفع الاذى حقيقة بالانقطاع وحكما حيث وجبت العبادات ولا توقف بعد المقتضي وهو النكاح الصحيح ههنا وعدم المانع وهو الاذى فيما نحن فيه فتدبر وقد يناقش بانه ليس المراد بالاذى النجاسة المرئية فان النجاسة في الفرج موجودة على كل حال بل المراد الاذى الحكمي وهي موجودة الى الاغتسال فيوجب الحرمة اليه ولك ان تجيب عنه بانه يجب ان الاذى ليس مطلق النجاسة ولا النجاسة الحكمية بل النجاسة المرئية التي تتنفر عنها الجبلة الانسانية وهو الدم او القذر الذي يكون في الادبار فالمانع هذه النجاسة وقد ارتفعت سلمنا انه ليس المراد النجاسة المرئية بل الحكمية لكن هي نوعان نوع يمنع ما يشترط فيها الطهارة واداء ما لا يشترط فيه كالصوم ونوع آخر يمنع اداء ما يشترط فيه فقط كالجنابة فالمراد بالاذى هو النوع الاول فان النوع الثاني لا يوجب حرمة الوطي بالاجماع والا لحرم وطي الجنب فكيف لا يراد النوع الاول ويجوز اداء الصوم مع النوع الثاني حتى يصح صوم الحائض بعد الانقطاع قبل الغسل وكذا الجنب ولا يزيد الوقاع على الصوم قطعا في اشتراط الطهر عن الاذى فالمانع هو النوع الاول وهو لا يكون الا عند الحيض ويرتفع بالانقطاع فلا معنى لحرمة الوطي قبل الاغتسال فان قلت قد بينت سابقا انه لا يصح التخليص المذكور سابقا والان بينت ان تخلص الشافعية ايضا لا يتيسر فبأي وجه تخليص قلت الاظهر ان التخليص بان يحمل قراءة التشديد على التخفيف وهذا غير عزيز ولا بعد فيه فان تفعل يجيء بمعنى فعل كثيرا لكن اذا انقطع قبل العشرة فاحتمال الدرياق فان الدم قد يدر وقد لا في اثناء المدة فمقتضى الاحتياط ان يؤخر الى ان يظن الانقطاع لكنه اذا مر وقت الاغتسال والتحريمة فقد وجبت الصلوة فاعتبرت طاهرة شرعا عن الاذى الحكمي الحيضي المانع عن وجوبها وهو كان مانعا عن حل الوقاع فيحل الوطي ولا يؤخر فان قلت كيف يحمل الطهر على انقطاع الدم لانه مجاز كما نقل عن الكشاف التطهير حقيقة في الاغتسال مجاز في الانقطاع و لا ينفع مجيء تفعل بمعنى فعل فان الكلام في خصوص هذه المادة قلت لا نسلم انه حقيقة فيه بل هو المبالغة في الطهارة وهي تتحقق في الاغتسال فانه نوع من المبالغة واذا حمل على الانقطاع اريد به الانقطاع الكامل نعم قد كثر استعماله في الاغتسال ولا يلزم من كثرة الاستعمال في فرد منه كونه حقيقة فيه فقط مع انه قال في القاموس انه جاء بمعنى تنزه ايضا واللغة لا تتعرض للمعنى المجازي ولو سلم انه مجاز في الانقطاع فلا بعد في الحمل عليه لدليل دل كما بينا هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام ولعله من نفائس هذا الكتاب فاحفظه ومنها ما بين آيتي اللغو في اليمين يفيد احدهما وهو قوله تعالى في البقرة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم المؤاخذة بالغموس وهو الحلف على الماضي مع العلم بالكذب لانها مكسوبة فدخلت في ما كسبت قلوبكم والآية الاخرى وهو قوله تعالى في سورة المائدة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم بما عقدتم الايمان يفيد عدمها في الغموس اذ ليست منعقدة وهي اليمين على المستقبل بانه يفعل كذا او لا يفعل قال الامام مالك هذا التفسير حسن تمشي في الباب والمفهوم من لا يؤاخذكم بكذا ولكن يؤاخذ بكذا عدم الواسطة والحصر في المذكور فخرجت عن اللغو مرة حيث دخلت في مقابلها وهي المكسوبة كما في الآية الاولى وثبت به المؤاخذة فيها ودخلت فيه مرة اخرى وانتفى المؤاخذة فيها وذلك لشيوع استعماله فيما لا يقصد وبهذا المعنى صار مقابلا للمكسوب وفيما لا يفيد وبهذا الاعتبار صار مقابلا للمعقود فحمل في الموضعين على ما يصح به المقابلة فالتعارض في الآيتين باعتبار ان الاولى تثبت المؤاخذة في الغموس والاخرى تنفيها فيها والتخلص عند مشائخنا بان المؤاخذة الثانية في الغموس هي الاخروية للاضافة الى كسب القلب وهي القرينة على كونها اخروية والمؤاخذة المنفية فيها هي الدنيوية وهي الكفارة فلا كفارة فيها عندنا وهذا التخلص من قبيل الحكم لا يقال روى البخاري

عن ام المؤمنين عائشة الصديقة نزلت لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم في قول الرجل لا والله وبلى والله وفي رواية ابي داود
قالت عائشة قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم هو قول الرجل في يمينه كلا والله وبلى والله لانا نقول هذا التفسير والنزول
مسلم لكن من اين علم ان المراد في الخبرين آية المائدة بل يجوز ان يراد آية البقرة والشافعية يحملونهما اي المؤاخذتين المذكورتين
في الآيتين على الدنيوية ويدرجون الغموس في المعقودة لانها من المعقودة لعقد القلب وعزمه عليه والعقد العزم فيكون
ما عقدتم الايمان بمعنى ما كسبت قلوبكم فيجب الكفارة في الغموس عندهم ودفعه بان العقد مجاز في عقد القلب وعزمه فان العقد
في الاصل عقد الحبل وشد بعضه مع بعض وهو لا يتحقق الا في المنعقدة لان ربط الخبر اي الشرط لايجاب الصدق فيه دون الغموس
يدفع بانه لعل تعيين عقد القلب فلا يكون مجازا فيه فانه في اللغة ربط شيء بشيء كيف لا ولم يتأيد كونه عقد القلب من اهل اللغة
واجيب بانه في عرف الشرع بما له حكم في المستقبل كما نقلنا عن الامام مالك قال تعالى اوفوا بالعقود فتدبر فالحمل
على عقد القلب مجاز شرعي فلا يحمل عليه ثم ان فيما ذهب اليه الشافعية تسوية المنعقدة المباحة بل قد يكون بعض اليمين
واجبا ايضا والغموس الذي هو من اكبر الكبائر وافسق الفسوق في الساتر ولم يعهد هذا في الشريعة اصلا وكيف يعهد ولو
وعد الشارع لستر هذه الكبيرة بالكفارة لكان المدعي الكاذب يبادر في حلفه الكاذب فيحلف كاذبا ويأخذ المال بالباطل
ثم يكفر وهل هذا الا فتح الباب الظلم ومجاسرة رنا ظهر لك عدم اتجاه ما قيل في دفع التعارض ان المراد في الآيتين
المؤاخذة الاخروية فانها المتبادر في كلام الشارع والمعنى في الموضعين انه لا يؤاخذ الله في الآخرة باليمين الصادر لا عن
قصد وانما يؤاخذ فيها باليمين الصادر عن القصد في الآخرة وستارة هذه المؤاخذة اطعام عشرة مساكين اه فالكفارة
ساترة عن المؤاخذة في الغموس والمنعقدة المصطلحة جميعا ويؤيده اطلاق الاحاديث في كفارة اليمين وقد يقال فيما قال مشائخنا
نظر هو ان سورة المائدة متأخرة نزولا من سورة البقرة فلو كان بينهما تعارض وجب انتساخ الاولى بالثانية ولا سبيل
الى الجمع بما ذكرنا فان النسخ متقدم على الجمع والجواب ان سياق آية البقرة يقتضي كون المؤاخذة اخروية كما اشار اليه المص
وح لا تعارض ولا نسخ وانما كان التعارض بحسب اول النظر وتقدم النسخ انما هو اذا لم يكن قرينة على تعيين المراد هذا ثم يبقى
ههنا نظر هو ان كون العقد حقيقة فيما ذكره مجرد دعوى لا بيان عليه بل هو حقيقة ضد الحل وربط اليمين هو تقييد بالقصد فالمعنى
لا يؤاخذكم الله بما صدر خطأ وانما يؤاخذكم بما صدر قصدا وهو يشمل المنعقدة المصطلحة والغموس ايضا فيجب فيهما الكفارة
ولك ان تقول هب ان العقد هو ضد الحل لكن ربط اليمين ليس هو ربطا بالقصد مطلقا بل بالقصد بالابقاء ولذا يقال
للعهد العقد كما صرح به كتب اللغة وهذا المعنى هو المعهود شرعا ولعل هذا هو مراد من قال انه في الشرع لما له حكم في المستقبل والا
فلا منقول شرعي عند محققي اصحابنا ثم انه لو اريد بعقد الايمان ربطه بالقصد مطلقا كان اليمين اللغو ايضا داخلا فيه لانه مربوط بالقصد فيلزم
فيه المؤاخذة ولم يقل به احد فقد تبين بالقوم حجة ان حقيقة عقد اليمين هو الربط بقصد الايقاع وهو انما يكون فيما اذا حلف على المستقبل
فافهم ويحتمل ان يكون المراد بالايمان المنعقدة لانها الاحرى ببيان الحكم وان يراد باللغو في الآيتين ما صدر لا عن قصد ويراد
بما كسبت قلوبكم الكسب بالعزم على الايفاء فيكون سببه المنعقدة ويحمل المؤاخذة على الدنياوية او على الاخروية ويكون المعنى لا يؤاخذ
بالعقاب في يمين جرى على اللسان خطأ وانما المؤاخذة بما كسبت قلوبكم بالعزم على الايفاء وعدمه وستارة هذه المؤاخذة

احد هذه الاشياء، ويكون الاتيان ساكتين عن بيان المنسوخ للعلو الفقهي ومع هذا يندفع التعارض ايضا فافهم ومنها ما روي في تحريم الضب واباحته ففي سنن ابي داؤد ان رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم نهى عن اكل لحم الضب وروى الجماعة الا الترمذي عن خالد انه سأل عن حرمته فقال صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لا كذا في التقرير كذا في الحاشية والتخلص بتقديم المحرم في العمل والاعتبار على المبيح وتقديم المبيح بالزمان فيكون منسوخا كيلا يتكرر النسخ فانه كان الاباحة اصلا فلو تقدم المحرم لنسخها ثم بعد ذلك ينسخ المبيح التحريم فيتكرر النسخ بخلاف ما اذا تقدم المبيح فانه يقرر الاباحة ثم المحرم ينسخها فالنسخ مرة واحدة فهو اولى واعترض عليه الامام فخر الاسلام ان هذا موقوف على كون الاباحة اصلا ونحن لا نقول به فان الانسان لم يترك سدى قط فلا اباحة اصلا حتى يقرره المبيح او ينسخه المحرم وقد تقدم ما يشيد اركانه ولذا اردفه بقوله و فيه الاحتياط فانه لو كان المتقدم المحرم والمتأخر المبيح ففي الاجتناب عنه لا حرج ولا ذنب بخلاف ما اذا تقدم المبيح وناسخه المحرم فانه لو عمل بالاباحة وقع في الحرج وهو منقول عن امير المؤمنين علي كرم الله وجهه ووجوه اولاده الكرام ايضا في

مسئلة الجمع بين الاختين بملك اليمين

مسئلة الاثبات مقدم على النفي اذا تعارضا كما في الشهادة عند الشيخ ابي الحسن الكرخي والشافعية وقال الامام عيسى ابن ابان يتعارضان والمختار عند الامام فخر الاسلام وغيره من المحققين انه ان كان النفي بالاصل فيقدم الاثبات لان النفي ح من غير دليل فيقدم كالجرح على التعديل كحرية زوج بريرة اسمه مغيث حين عتقت وخيرها رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم كما في كتب السنة كذا في التيسير وقد عارضه الاخبار بعبدية النافي للحرية كما في الصحيحين عن ام المؤمنين عائشة قالت انه صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم خيرها وكان زوجها عبدا وهذه الاخبار انما هو باعتبار الاصل لان عبديته كان معلومة مشهورة من قبل فالاخبار بها بالاصل لعدم العلم بالحرية الطارية والاخبار بالحرية لا يصح الا بعد العلم بوجود ما عن دليل فيقدم اخبار الحرية على اخبار نفيه اعني العبدية و حكم بثبوت الخيار وان كان الزوج عبدا وان الخيار ليس لدفع عار كونها تحت العبد كما عليه الشافعية بل بسبب حرية الزوجة بعد المملوكية دفعا لزيادة الملك على نفسها فان الطلاق بالنساء كما يشهد به ما روى الدارقطني مرفوعا طلاق الامة تطليقتان وعدتها حيضتان وان كان النفي مما يعرف بدليله لا بالاصل فقط تعارضا لان كليهما خبران عن علم فالنفي كالاثبات وطلب الترجيح كالاحرام المنقول في تزوج ميمونة كما روى الستة عن ابن عباس تزوج رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ميمونة وهو محرم كما في التيسير فنفي للحل اللاحق والمنقول على الاشهر كما يدل عليه هيئة مخصوصة احرامية فعارض رواية مسلم وابن ماجة عن يزيد بن الاصم عن ميمونة انه تزوجها وهو حلال وفي رواية ابي داود بعد ان رجعنا الى مكة وفي رواية الترمذي وابن خزيمة وابن حبان عن ابي رافع ان النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم تزوج ميمونة وهو حلال كنت الرسول بينهما كذا في التيسير ورجح بان ابن عباس ارجح من يزيد بن الاصم وابي رافع ضبطا واتقانا قال الزهري ما تدري ابن الاصم اعرابي بوال على ساقه اتجعله مثل ابن عباس ورواية ابن عباس اقوى فان رواته كلهم فقهاء كما قال الطحاوي وقوله على الاشهر اشارة الى ما روى مالك في الموطأ عن سليمان ابن يسار قال بعث النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ابا رافع مولاه ورجلا من الانصار فزوجاه بنت الحارث ورسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم بالمدينة قبل ان يخرج ففيه نفي للاحرام وعلى هذا قال الشيخ ابن الهمام ان هذه الاخبار

بالاصل فيترجح عليه رواية ابن عباس لكونه عن الدليل ولا يذهب عليك ان هذا الاعتبار ايضاً بالدليل لانه لا سيما قبل الخروج ورواية انه منقطع فانه على ما نقل في التقرير عن ابن عبد البر ان سليمان ولد سنة اربع وثلثين وابو رافع مات قبل شهادة امير المؤمنين عثمان بسنتين فلا تعارض في السند وانما التعارض في الخبرين المذكورين سابقا فافهم واعلم ان الشافعي رحمه الله تعالى لم يجوز نكاح المحرم والمحرمة وجوزه ائمتنا وتمسك بقوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لا ينكح المحرم رواه اصحاب السنن ومسلم واجاب الشيخ ابن الهمام بانه عارضه رواية ابن عباس نكاح ام المؤمنين ميمونة وهو محرم وابن عباس اقوى ضبطا وفقها وعدالة ودعا فالترجيح له ولو سلم التساوي تساقطا ووجب الرجوع الى القياس وهو مؤيد لنا لان النكاح كالشراء للتسري وهو غير ممنوع بالاحرام ثم انه لو امتنع بالاحرام فلا يزيد على حقيقة الوطء المحرم فيه وهو انما يوجب فساد الحج فهذا النكاح لو امتنع فسد الحج ولا وجه لفساد النكاح اصلا ولو صير الى الجمع فهو بان معنا فيها النكاح على الوطء وبالحكاية الواقعة في هذا الحديث في رواية مسلم وابي داؤد ولا يخطب التمكين للولي ولا يحمل رواية ابن عباس هذا التوجيه وقد يؤخذ عليه بان القول يترجح اذا عارض لان الفعل يحتمل الاختصاص دون القول لا سيما اذا وقعت روايات الفعل متعارضة وايضا روى الامام مالك ان غطفان اخبره ان اباه طريفا تزوج امرأة وهو محرم فرد عمر ابن الخطاب نكاحه وقول الصحابي مرجح في صورة التعارض وترجيح الصحابي بعده لا سيما قول مثل امير المؤمنين الذي لا يخفى عليه مثل هذا الحكم فعله دليل بقاء الحكم وانت لا يذهب عليك ان الاولى في المؤاخذة ان يقال ان القول على فالتعارض انما هو في حقه عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام لا في حقنا لانه لم يدل دليل على التاسي واما ترجيح القول في هذه الصورة محل تامل وان المثنى اي كون الاخبار عن دليل او بالاصل كطهارة الماء وهو نفي للنجاسة يمكن ان يكون بالاصل وان يكون بالدليل بان يلازمه فلم ير ورود النجاسة فيتطرق السؤال عن مبنى الاخبار فان اخبر انه بالاصل فعمل بالنجاسة وان اخبر انه بالدليل تعارضا والاستصحاب مرجح فيعمل بالطهارة التي هي الاصل لان الاستصحاب وان لم يكن حجة لكن يصلح مرجحا وان جهل عمل بالنجاسة لانها اقوى وقد تطالب بالفرق بينها وبين مسئلة سؤر الحمار فان مقتضاها ان يقرر الاصول ايضا فيحكم بطهارة الماء وعدم زوال الحدث معه ثم اذا يجب ضم التيمم ويجاب بان هناك التعارض في الادلة الشرعية وهي مثبتة للاحكام فيمكن ان يحكم بالمشكوكية بخلاف ما نحن فيه فانه خبر لا يثبت حكما اصلا فلا يخرج به الحكم المشكوكية فتامل + + + + + + +

مسئلة الفعلان لا يتعارضان قطعا لاختلاف الزمان فيكون فعل في وقت وضده في آخر الا ان يجب التكرار اي يفيد الخبر ان هذا الكائن يكرر بحيث صار عادة سواء كان من الواجبات او غيره كما في رفع اليدين في الركوع والرفع وعدمه فانهما تكلمة كان مع المضارع وهي يفيد العادة على ما مر واذ تعارضا فعلى هذا الوجه فالثاني ناسخ وتخصص على اختلاف قولي الحنفية والشافعية وان جهل التاريخ يثبت حكم التعارض ويطلب الترجيح والفعل مع القول المخالف له فاما صادر مع عدم دليل التكرار وعدم وجوب التاسي فيه او مقارن مع وجودهما اي دليل التكرار ودليل التاسي كليهما او مقارن مع دليل التكرار فقط دون دليل التاسي او مقارن مع وجوب التاسي فقط دون دليل التكرار فهذه اربعة اقسام وعلى الاول وهو ما اذا لم يكن مع دليل التكرار ودليل التاسي فان كان القول مختصا به صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم الفعل مختص به فرضا فان تاخر القول عن الفعل فلا تعارض بينهما لجواز وجوب الفعل او ندبه او اباحته في وقت وتحريمه بالقول في وقت آخر ودون تقدم القول على الفعل فالفعل فسخ له قبل التمكن

ثم ورد بعد زمان يمكن الامتثال بالقول وبعده ان ورد من لم يجز النسخ قبل التمكن يحيل وقوع الفعل بعد القول من غير مرور زمان امكان الامتثال
وان جهل يأتي حاله في القسم الرابع وان كان القول مختصا بالامة فلا تعارض اصلا لعدم مشاركة الامة في الفعل وان كان عاما له ولنا
فكما كان خاصا به وسيأتي التعارض في حقنا واما في حقه عليه السلام فلا تعارض ان تقدم الفعل وان تاخر فهو ناسخ وان جهل فكما سيجيء وعلى الثاني
وهو ما اذا كان الفعل مع دليل التكرار والتأسي فان اختص القول به فلا تعارض في حقنا وانما التعارض في حقه لوجود التكرار وتعميم زمان
القول ايضا وفي حقه المتاخر من القول والفعل ناسخ للآخر وان جهل التاريخ فقيل القول ناسخ في حقه وقيل بالتوقف وفيه التحكم في
حقه وتفصيله ان احدهما ناسخ في حقه قطعا وتعيين احدهما عينا في فعله من غير قطع لا يجوز اصلا ولا يكفي الترجيح المظنون لعدم تعلق التعبد
به نعم ذلك ظاهر وان اختص القول بنا فالمتاخر فيهما ناسخ للمتقدم قولا كان او فعلا اقول لو لم يثبت التأسي خصوصا بل عموما ففيه
نظر فانه قد تقدم في التخصيص ان دليل التأسي ان خص بالقول فلا تعارض الفعل فتذكر المذاهب المذكورة هناك وان جهل التاريخ
فمذاهب مختلفة فيه اخذ الفعل لانه اول لكونه معاينا مشاهدا او التوقف والعمل بالقول وهو مختار الاكثر لان دلالته اظهر من دلالة الفعل
لان الفعل لا يدل على حكم مخصوص الا بانضمام امر خارجي بخلاف القول فانه مفيد بنفسه قال الشيخ ابن الهمام والاوجه تقديم ما فيه الاحتياط
وذلك لان الكلام فيما معه موجب التكرار والتأسي فالفعل مع هذا الموجب يدل على الحكم كالقول والاظهرية لاحدهما في الدلالة
وتعارضا فوجب التوقف وطلب الترجيح من خارج كالاحتياط ونحوه وحاصل هذا يرجع الى القول بالتوقف كما لا يخفى وان
عم القول له ولنا فالمتاخر ناسخ في حقه وحقنا لوجود شرط النسخ وان جهل التاريخ فتلك المذاهب عائدة فيه الا انه ينبغي
ان يختار التوقف في حقه حذرا عن الحكم على افعاله من غير قطع او طمأنينة وعلى الثالث وهو ما اذا كان الفعل مع دليل التكرار
فقط فان خص القول بنا او عم له ولنا فلا تعارض في حقنا لفرض ان لا تأسي فالفعل مختص به صلوات الله وسلامه عليه وعلى
آله واصحابه وسلم وفي حقه المتاخر ناسخ قولا كان او فعلا لوجود التعارض كما في الخصوص به اي كما ان المتاخر ناسخ فيما اذا
خص القول به صلوات الله عليه وآله واصحابه وسلم وعند الجهل كما علم قيل القول وقيل الفعل وقيل الوقف وهو المختار وعلى
الرابع وهو ما اذا كان الفعل مع دليل التأسي فقط دون التكرار فان كان القول خاصا به فلا تعارض فينا وهو ظاهر واما في حقه
عليه السلام فان تأخر القول فلا تعارض لعدم التكرار وان تقدم فالفعل ناسخ اياه وان جهل التاريخ فتلك المذاهب المذكورة
من تقديم القول والفعل والوقف ومختار الاكثر التوقف حذرا عن التحكم ونظر فيه بانه يحكم بتقديم الفعل ههنا لئلا يقع التعارض
المستلزم للنسخ الذي هو خلاف الاصل يعني لو قيل بتاخر الفعل يلزم القول به والدليل عدم النسخ فالقول بتقدم الفعل راجح فلا وقف
كذا في شرح المختصر ودفع بانه لا عبرة لهذا الترجيح لانه للتعبد وهو متفرع على العلم بالراجح ولا يتفرع عليه تكليف ولا تعبد لنا
بالبحث عن فعله اقول مراد الناظر ان الوقف حكم بالمساواة وليس بمساو بل تقدم الفعل راجح واما انه لا فائدة فيها للتعرض لهذه
المسألة كما يلزم من كلام الدافع فلو سلم لا يضره لان الناظر لم يكن في صدد بيان الفائدة فقد يشار بقوله لو سلم الى منع
عدم الفائدة فان معرفة احوال الائمة الشريفة والايمان بها من اعظم السعادات ونقل مقصود الدافع ان الترجيح المظنون انما
يكفي لوجوب العمل به واما الاعتقاديات فلا يغني الظن عن الحق شيئا والبحث عن احواله لا يتفرع عليه تكليف فلا يحكم بالترجيح المظنون
[illegible] لا يرد عليه شيء فافهم وان كان القول خاصا فالمتاخر ناسخ اياكان وان جهل المتقدم [illegible] فالمختار العمل بالقول [illegible]

الامر والا وجه الاخذ بالاحتياط وذلك ان لم يأتوا قبله والا فقد سقط الفعل عن الذمة بالمرة فلا تعارض وهذا انما يحمل في الصحابة رضوان الله تعالى عليهم وان كان القول عاما له عموم ولنا فلما كان خاصا له عدم وبناسبه ان المتاخر منهما ناسخ وان جهل فالمختار التوقف في حقه صلوات الله وسلامه عليه وآله واصحابه وسلم والقول في حقنا والاوجه ما فيه الاحتياط فافهم + + + + + + + + +

فصل في الترجيح وهو في اصطلاح الشافعية

اقتران الدليل بما يترجح به على معارضه في افادة الظن اذ لا تعارض عندهم في القطعيات وهو لا يجوز وا الترجيح بكثرة الادلة ايضا ويجوز باسم الترجيح يوجب العمل بالراجح وسقوط المرجوح عند الجمهور من اهل الاصول للقطع من الصحابة ومن بعدهم بذلك فهو مجمع عليه وايضا اعتبار المرجوح مع وجود الراجح خلاف المعقول لكن ح يجعل ما ادعيته الشافعية انه لا بد في التخصيص من المشاركة في اصل الظن ويثبت القدر حتى يجوز التخصيص العام بما هو دونه في الظن ومنه اي من الترجيح تقديمهم في اكسل خبر ام المؤمنين عائشة الصديقة على قوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم الذي رواه الانصار رضوان الله تعالى عليهم من الماء انما الماء لان الازواج المطهرات اعرف بهذا الامر ودليلهم مع شهادة اثنين خلاف اذ اما قد قوي الشهادة الاولى بانضمام مثلها اليه دون الثانية فينبغي ان يكون راجحة مع تساويان وجب بالالتزام رجحان الاولى وسقوط الثانية عند مالك في التيسير والشافعي واجيب ايضا بعد تسليم عدم رجحان بالفرق بين الشهادة والرواية فلم مرجح للرواية لا ترجح بين الشهادة اقول لم الامر ان نصاب الشهادة علة تامة للحكم شرعا ويجب الحكم عند وجود شهادة اثنين وهي اي العلة التامة لا تزيد ولا تنقص فالاربعة والاثنان على السواء في ايجاب الحكم فلا رجحان لاحدهما على الآخر في الايجاب فافهم وعند اكثر الحنفية الترجيح اظهار زيادة احد المتماثلين المتعارضين على الآخر بما لا يستقل حجة لو انفرد فلا ترجيح عندهم بكثرة الادلة فظاهر هذا الكلام يدل على ان بطلان الترجيح بكثرة الادلة متفرع على هذا التفسير ويجوز على الاول وليس كذلك فان النزاع في الترجيح بكثرة الادلة نزاع معنوي لا يختلف باختلاف التفسير بل التفسيران متساويان على رأيهم فان الرجحان لا يقع عندهم بكثرة الادلة لان الاصل الواحد كما تعارض واحد العارض كثير فعند كثرة الادلة لم تقترن عندنا بالدليل ما يترجح به وانما عدلوا عن ذلك التفسير الى هذا اظهارا لما هو الواقع عندهم لكونه ادل على المقصود بخلاف تفسير الشافعية فانه لا اشعار فيه الى هذا فان قلت فما بالهم يرجحون بكثرة الاصول قال وانما صح ترجيح احد القياسين بكثرة الاصول لان الدليل هو القياس وحده فان الموجب للحكم هو العلة وهو دليل واحد لا الاصول التي هي كثيرة وبكثرة الاصول انما يحدث قوة في العلة فيترجح على علة القياس الآخر ثم الترجيح الواقع بين السنن اما في المتن او في السند ثم هو في المتن قد يكون بقوة الدلالة كالمحكم عندنا يترجح على المفسر وعليه قس يعني المفسر على النص والنص على الظاهر والخفي على المشكل ولا يصح معارضته واحد من القسمات اصلا وقد مر والاجماع يترجح على النص وقد مر بيانه والعام عاما غير مخصوص يترجح على العام المخصوص نحو النهي عن بيع وشرط رواه ابو حنيفة وقد عارضه قوله تعالى احل الله البيع فقدم النهي فانه عام غير مخصوص والسر فيه ما سبق من ان العام الغير المخصوص قطعي والمخصوص ظني والحكم المؤكد على غيره لاحتمال غير المؤكد التاويل والمؤكد لا يحتمله او بعيد فيه والرواية باللفظ يترجح على المعنى اي الرواية بالمعنى لاحتمال الغلط في نقل المعنى وما جرى بحضرته فسكت يترجح على ما بلغه فسكت لان الاول اشد دلالة على الرضا من الثاني والاقل احتمالا كالمشترك بين الاثنين يترجح على الاكثر احتمالا كالمشترك بين ثلثة او

ازيد اعلم ان هذا الترجيح مذكور في كتب الشافعية وفيه نظر لان المشترك بين اثنين والمشترك بين ازيد ان اقترن كل بالقرينة على السواء وتعيين المراد فالكل سواء وان كان قرينة التعيين للمراد في احدهما اجلى من الآخر فالترجيح بالجلاء والخفاء ولا دخل فيه لقلة الاحتمال وكثرته و المجاز الاقرب يترجح على الابعد يعني ان اللفظ المستعمل في مجاز اقرب يترجح على لفظ آخر مستعمل في مجاز ابعد اذا تعارضا وهذا الترجيح ايضا مذكور في كتب الشافعية لانه اي المجاز الاقرب اقوى في الفهم غالبا من المجاز الابعد فاندفع ما قيل ان المعنى الحقيقي

متروك في كل منهما بدليل والمعنى المجازي متعين في كل منهما بدليل فدلالتهما على المجازي على السواء فلا اثر للقرب والبعد في قوة الدلالة وضعفها فلا وجه للترجيح وجه الدفع ان الاقرب اقوى في الفهم وهذا الدفع مندفع لان المجاز الابعد مع القرينة المعينة لتبادر اليه عند سماع ذلك النفس مثل المسارعة الى الاقرب لان مناط المسارعة القرينة وقد يقال المراد ترجح المجاز الاقرب على الابعد اذا احتملها كلام واحد ويكون قرينتهما موجودة فانه يحمل على الاقرب وهذا اوضح لكنه ليس له تعلق فيما نحن فيه فان الكلام في تعارض النصين ومحصول ما ذكره هذا القائل انه لا اجمال في لفظ احتمل المعنيين مجازيين مع قرينة صارفة عن الحقيقة احدهما اقرب والآخر ابعد فانه يترجح الاقرب و المجاز الاشهر علاقة وكذا الاشهر استعمالا يترجح على غيره وهذا ايضا مذكور في كتب الشافعية ويرد عليه ما مر وقرينة الشهرة يترجح على النكرة في سياق النفي وغيرها من الالفاظ الغير الشرطية لافادة التعليل حينئذ لافادة عمومه بتعليق الحكم المعلل دون النكرة والحكم المعلل اقوى من غير المعلل وقد يقال في النكرة في سياق النفي نصا في العموم من تتمة الشرط وهو الاظهر والجمع المحلى باللام والموصول يترجح على المفرد المحلى باللام لانه ربما يجيء للخصوص بخلاف الجمع والموصول فان استعمالها فيه اقل التقليل والترجيح في المتن قد يكون بالاهمية بان يكون الحكم المستفاد باحدهما اهم في نظر الشارع من الحكم المستفاد من الآخر فالاهم ارجح من غيره فالحكم التكليفي من الحكم يترجح على الحكم الوضعي على المذهب الصحيح لان التكليفي اهم والمقتضي للصدق على الشرعية اي الثابت بالاقتضاء لاجل صدق الكلام يترجح على الثابت بالاقتضاء لاجل الشرعية عند التعارض فان الصدق اهم والنفي يترجح على الامر فان دفع المفسدة المستفاد من النهي اهم من جلب المنفعة المستفاد من الامر ولذا رجح المشايخ حديث النهي عن الصلوة في الاوقات المكروهة على قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم من نام عن صلوة او نسيها فليصليها اذا ذكرها فان ذلك وقتها رواه مسلم فتعارضا والتحريم يترجح على غيره من الاحكام لذلك الاحتياط ولذا قدموا حديث النهي المذكور على حديث اباحة ذلك في الجمعة وقت الاستواء وفي مكة مطلقا وقيل بتقديم الاباحة وترجيحها على غيرها

مطلقا وهو مختار الشيخ الاكبر صاحب الفتوحات قدس سره لانه عليه وعلى آله واصحابه الصلاة والسلام كان يحب التخفيف على امته والظاهر بقاء الاحكام على ما يحبه وقيل المحرم والموجب يتساويان لا ترجيح لاحدهما على الآخر لان ترجيح التحريم كان للاحتياط وليس ههنا لان ترك الواجب وارتكاب الحرام سواء وقد ثبت يترجح على الموجب لان كان اهم الاشياء رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم كيف كان يختار الدرء وموجب الطلاق والعتاق يترجح على نفيهما لان موجبهما في قوة المحرم ويترجح الحكم المعلل اي الحكم المذكور مع العلة على غيره اي الحكم الذي لم يذكر معه علته لان ذكر العلة ينادي على الاهمية وما ذكره ليس يترجح على نقيضه لان ذكر السبب قرينة الاهمية والترجيح في المتن قد يكون بالاغلبية كالتخصيص يترجح على التاويل يعني اذا تعارض نصان وتعارض وجوه جمعهما تخصيص احدهما وتاويل الآخر يترجح التخصيص بالنسبة الى التاويل كما تقدم انه يرجح تخصيص عند معارضة المجاز

وهو افقه القياس يترجح على المخالف له يعني اذا تعارض نصان واحدهما موافق للقياس والآخر مخالف له فالموافق مرجح على المذهب
الاصح لا لان الموافق يترجح بانضمام القياس اليه كيف والقياس حجة لو انفرد بنفسه وما يكون حجة بانفراده لا يقع به الترجيح بل لان
الغالب في الاحكام ما يكون معللا ويقاس عليه غيره والظن تابع للاغلب فالظن بثبوته اقوى وما لم ينكر الاصل روايته انكار سكوت
على ما انكر ذلك الانكار عند من لا يرى سقوط الحديث به وانما قيدنا الانكار بانكار سكوت لانه اذا انكر انكار التكذيب لسقط الخبر
عن حجيته اجماعا فلا اعتداد به حتى يعارض الصحيح منه ويطلب الترجيح والنفي يترجح على الاثبات فيما الغالب فيه الشهرة لو كان ولم يشتهر
كحديث عدم انتقاض الوضوء بمس الذكر على حديث الانتقاض به وحديث مس رجل ام المؤمنين عائشة الصديقة في الصلوة
على حديث انتقاضه بمس النساء والظاهر سقاطة هذا الكلام فان الاثبات فيما الغالب فيه الشهرة مع عدم الاشتهار مردود لا يعمل
به لو انفرد عن المعارض عندنا فلا يصلح معارضا لحديث النفي فلا يطلب الترجيح والترجيح في المتن قد يكون بعمل الخلفاء الراشدين فان
الظاهر من عملهم بقاء ذلك الحكم لانهم اجلون من ان يخفى عليه الحكم الثابت الموجب للعمل وقيل يقع الترجيح بعمل اهل المدينة
فانهم اعرف بالاحكام لكون المدينة المطهرة مهبطا للوحي ومنقية للخبث كما ينفي الكير خبث الحديد وفيه ما فيه ويرجح في
السند يكون بفقه الراوي وقوة ضبطه وورعه وهو الاعتبار باتيان المستحبات والاجتناب عن المكروهات بل عن المباحات
لحظ النفس الخبيث فان الفقيه يضبطه كما ينبغي والمتورع يبعد عنه التساهل عنه وقوي الضبط لا ينسى كما تقدم من ترجيح ابن عباس على
يزيد بن الاصم ويكون الترجيح بعلو الاسناد وهو قلة الوسائط قيل قرب الاسناد قربة الى رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه و
سلم وذلك لقلة احتمال الغلط خلافا للحنفية ووجه قولهم انه ربما يكون الوسائط القليلة كثير النسيان سيء الفهم لمعنى الحديث
او للكثيرين قوة الذهن فالظن من رواية هؤلاء الوسائط القليلة اضعف بكثير من الحاصل عن الوسائط الكثيرة فالاعتبار
للفقاهة وقوة الضبط لا للقليلة والكثيرة تامل فيه حكى ابن عيينة ان اباحنيفة اجتمع مع الاوزاعي فقال الاوزاعي ما بالكم لا ترفعون عند
الركوع والرفع سنة فقال ابوحنيفة لانه لم يثبت من رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فقال الاوزاعي كيف وحدثني
الزهري عن سالم عن ابيه ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان يرفع يديه حين يفتتح الصلوة ويفعل مثل ذلك حين اراد
الركوع فقال ابوحنيفة حدثنا حماد عن ابراهيم عن علقمة والاسود عن عبد الله بن مسعود ان النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لا يرفع
الا عند افتتاح الصلوة ثم لا يعود لشيء من ذلك فقال الاوزاعي حدثنا عن الزهري عن سالم عن ابيه ابن عمر وتقول حدثني حماد عن ابراهيم
فقال ابوحنيفة كان حماد افقه من الزهري وكان ابراهيم افقه من سالم وعلقمة ليس دون ابن عمر في الفقه وان كان لابن عمر صحبة
وله فضل صحبة وللاسود فضل كثير وعبد الله عبد الله فرجح بفقه الرواة كما رجح الاوزاعي بعلو الاسناد وهو المذهب المنصور عندنا
كذا في فتح القدير وانت لا يذهب عليك ان هذه الحكاية لا تدل الا على ان الترجيح بفقه الرواة اوفق عنده بعلو الاسناد واما
ان علو الاسناد لا يقع به الترجيح اصلا ولو عند المساواة في الفقاهة وعدمها فليس يلزم منه والترجيح في السند يكون باعتياد
الرواية لان للمعتاد اهتمام بضبطه خلافا لشمس الائمة وهذا الا ان عنيا ولا دخل له في الصدق ولا في الضبط فكم من معتاديها لونه
بل يكذبون وكم ممن لا اعتياد لهم يعتنون بشان الحديث فافهم والترجيح بعلمه بالعربية اي معرفة الراوي العربية في الصحيح من المذهب
خلافا للبعض وذلك لان العارف بالعربية يسهل عليه الضبط في الاعراب بخلاف الجاهل وبكونها عن حفظه لا نسخة على

ما يكون الحافظ رواية عن نسخته لان اهتمام الحافظ بالحديث اكثر واشد على اهتمام المعتمد على النسخة فتأمل فيه ولا عبرة بالخط بلا تذكر عند ابي
حنيفة فلا عبرة بحديث رآه انه مكتوب عنده وعرف انه خطه ثقة لكن لا يتذكر ما فيه ويكون بكونه من اكابر الصحابة خلافا للشيخين ابي حنيفة
وابي يوسف رحمهم الله تعالى في الهدم بما دون الثلث بعد وطي الزوج الثاني كما يهدم الثلث حتى يملك الزوج الاول بالتزوج
ثانيا بعد اصابة الثاني ولو تمه كما في التطليقات الثلث كما كان يملك من قبل فانه مروي عن ابن عباس وابن عمر وقد اختار ز و
عدم الهدم مروي عن امير المومنين عمر وامير المومنين علي ولم يختاره كذا قال الشيخ ابن الهمام رضي الله عنهما ولا يذهب عليك انه ان اراد
بكونه من الاكابر ان اراد الاكابر فقاهة وورعا فالكل متفقون على ترجيح روايته وان اراد غير ذلك من الكثرة الثواب والافضلية
عند الله تعالى فالظاهر ان هذا لا دخل له في رواية الحديث ولم يذهب احد ان مرويات امير المومنين عمر ترجح من مرويات امير المومنين
عثمان او امير المومنين علي او ابن مسعود او ابن عمر او لم يسمع الصحابة كيف رجعوا الى خبر ام المومنين عائشة لوجوب الغسل بالاكسال على
مروي امير المومنين عثمان بعدم وجوده وجوب شيء غير الوضوء واما ما ذكر من مسئلة الهدم فليس مما نحن فيه في شيء اذ ليس فيه ترجيح خبرهما
على خبر امير المومنين بل اتباع مذهبهما وليس ذلك لترجيحهما بل يجوز ان يكون هو وافق اجتهاده اجتهادهما مع ان ابن عباس لم يكن
في الفقاهة دون اميري المومنين فلا يترجح قولهما على قوله وهو يرجح ما لاح له فافهم والترجيح في السند قد يكون بالمباشرة
اي مباشرة الراوي وقد يكون بالقرب عند السماع لانه اسمع وذلك اذ البعد الآخر بعد البعيد بحيث يحتمل الغلط في السماع بان
يسمع البعض دون البعض الآخر وبه رجح الشافعية الافراد بالحج من رواية ابن عمر انه صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم اهل بالحج لانه
كان تحت ناقته فيكون اقرب اسمع الاهلال ورجح الحنفية القران فمن انس كان اخذ بزمامها حين يقول لبيك بحجة وعمرة
اعلم انه اضطربت الروايات في حجة الوداع ففي البعض انه افرد بالحج وفي اخرى انه قرن بالحج العمرة باحرام وفي اخرى انه تمتع قال
الشيخ عبد الحق الدهلوي واكثر الروايات شاهدة بالقران وبعضهم جمع بانه اهل اولا بالعمرة ثم ضم اليه بالاهلال بالحج ثم قال
حين التلبية بعد ذلك لبيك بحجة وعمرة فمن سمع القول الاول حكى التمتع ومن سمع القول الثاني ولم يكن شاعرا بانه اهل من
قبل بالعمرة حكى الافراد ومن كان عالما بحقيقة الامر وسمع القول الاخير وهم الاكثر حكوا القران ولعل روايات القران مشهورة
بل يكاد تبلغ حد التواتر المعنوي والله اعلم ولهذا الاختلاف اختلفوا في ان الافضل ما هو فعندنا القران وعند الشافعي الافراد وعند
مالك التمتع وقال احمد لولا ان ساق الهدي لافرد فافهم والله اعلم بحقيقة الحال وقد يكون بالتحمل بالغا ومسلما فيكون
المتحمل بالغا مسلما ارجح من المتحمل صبيا او كافرا لان اهتمام المسلم البالغ بالسماع اشد من اهتمام غيره وقد يكون بتأخر الاسلام وذلك
اذا كان متقدم الاسلام لم يسمع بعد اسلامه بان مات قبله وصحبه متأخر الاسلام بما سمع بنفسه وهذا ظاهر جدا كالوارد بالمدينة
المطهرة فانه مرجح على الوارد بمكة فان كثيرا ما ورد بعد الهجرة في الغلبة فيها وورد بمكة لما ورد قبل الهجرة والذي نزل بعد الهجرة
يسمى مدنيا والذي قبل الهجرة يسمى مكيا لكن هذا الترجيح انما يكون فيما اذا لم يعلم وروده في مكة بعد الهجرة وقد يكون بتصريح السماع
والوصل على العنعنة لاحتمال الارسال والانقطاع فيها وفيه نظر لان القائل المرسل لا يسلم ذلك مع عدالة المعنعن وديانته
وكونه غير مدلس تدليس التسوية قال الحاكم الاحاديث المعنعنة التي ليس فيها تدليس متصلة بالاجماع كذا في الحاشية معلقا
لما قال الشيخ ابن الهمام والظاهر ان قبول المرسل لا دخل له في الايراد فان اتصال المعنعنة من غير المدلس اجماعا يكفي

في الاسناد واما اذا بقي احتمال الارسال وان كان هو لا يرسل الا عن ثقة فالمصرح بالسماع ارجح البتة لان المسند مقدم على المرسل
فكذا اقطعي الاسناد على ما يحتمل الارسال فافهم وبالاتفاق على رفعه فيرجح مقطوع الرفع على ما اختلف في رفعه الا انه ليس للراي
فيه مجال فان الوقف هناك كالرفع لتعين جهة السماع هناك وقد يكون بالمذكورة فيرجح مروي الذكر على مروي الانثى لكن
في غير احكام النساء اي احكام يكون الغالب فيه معرفة النساء وبه رجح خبر الركوع الواحد في صلوة الكسوف على خبر تعدده لان
راوي التعدد ام المؤمنين عائشة وراوي الركوع الواحد سمرة ابن جندب كما روى الترمذي وقال حسن صحيح لان هذه احوال
انكشف للرجال لكن حديث تعدد الركوع رواه ابن عباس ايضا على ما في الصحيحين فلا يتم هذا النحو من الترجيح ويكون بالنسبة
الى كتاب معروف بالصحة كالصحيحين لان المنسوب اليهما يترجح على ما لم ينسب الى كتاب لا ان مرويات الصحيحين راجحة
على مرويات ائمة اخرين فان هذا الا يساعد عليه العقل والنقل ولا من يعتمد عليه علما وافحش من هذا ما قال
ابن الصلاح واتباعه ان مرويات الائمة الاخرين بروايتهما مرجوحة عن مروياتهما كما قال ويكون ما في الصحيحين راجحا على ما يروى
بروايتهما دونهما فيما بعد امامة المخرج محكم محض كيف لا يكون تحكما ولم يسلم كثير من شيوخ مسلم من غوائل الجرح كما لم يسلم شيوخ
غيره الا ان شيوخ مسلم اكثرهم مبرؤن من الجرح وفي صحيح البخاري رجال تكلم فيهم فكيف يكون المروي عن هذه الرجال المتكلم
فيهم مقدما على مروي غيره عن متفق الصحة وهل هذا الا تهافت وتلقي الامة بجميع ما في كتابيهما ام وقد قررنا من قبل فتذكر و
قد تعارض الترجيح فيوجد في احد المتعارضين ترجيح وفي آخر ترجيح آخر كابن عباس عارض ابا رافع في نكاح ام المؤمنين
ميمونة فابن عباس روى انه عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام نكحها وهو محرم وابو رافع انه نكحها وهما حلالان وابن عباس
راجح على ابي رافع ضبطا وفقها وابو رافع راجح عليه بمباشرة حيث قال كنت الرسول بينهما فتعارضا في الرجحان ايضا ولا يبعد ان
يقال الترجيح بالفقاهة والضبط راجح عليه بالمباشرة ورجح ورجح ابن عباس بان الاخبار بالاحرام لا يكون عن معاينة الهيئة
الاحرامية فيكون العلم به اقوى ورجح ابو رافع بموافقة صاحب الواقعة قالت تزوجني ونحن حلالان وصاحب الواقعة اعرف
بحاله فتعارضا في هذا الترجيح ايضا فتخلص بالجمع وذا بتجويز التزوج عن الدخول في خبر ابي رافع من قبيل اطلاق السبب
على المسبب اقول لا يخفى جواز تجويز النكاح في خبر ابن عباس عن الخطبة فتعارضا ثالثا في وجه الجمع ولا يذهب عليك
ان قوله وبنى بها وهو حلال يابى عن ارادة الخطبة من النكاح فهو مفسر ورواية ابي رافع نص فرواية ابن عباس ارجح من
هذه الجهة فتخلص عن التعارض بان مجاز الدخول اقوى علاقة فيتبادر اليه الذهن دون مجاز الخطبة تامل فيه وقد
يكون بعضها اي بعض الترجيحات اولى من بعض آخر فيرجح عند التعارض كالذاتي من امر في اي كالترجيح الواقع من الذاتي
فانه اقوى من الترجيح الواقع من العرضي مثل صوم معين كصوم شهر رمضان والنذر المعين تنوى قبل النصف من اليوم
فلم يثبت من الليل فبعضه منوي وهو الامساك الواقع بعد النية وبعضه لا وهو الامساك الواقع قبلها من اول اليوم ولا
تجزي في الصوم الواجب بالاتفاق فعارض فساد الكل وهو في بعض الاجزاء لفقدان النية وصحته وهو بحسب وجود النية
فرجح الشافعي الاول لان العبادة تقتضي النية في الكل وقد انعدمت ونحن لا نساعد عليه فافهم لان افادة النية في الجملة
مسلم واقتضاؤها قبل كل جزء ممنوع بل العبادات متنوعة منها ما يجب فيه مقارنة اول الاجزاء كالصلوة ومنها ما يكفي فيه مصونة

باكثر الاجزاء ويبقى الاقل موقوفا على ما بعدها نعم لا بد لذلك من حجة وقد تقدم من حديث صوم عاشوراء وابو حنيفة رحمه الله في الثاني لان للاكثر حكم الكل في مواضع منها هذا بدليل تصحيح صوم عاشوراء المنوي من اليوم حين كان فرضا وهذا اذا في لانه بالاجزاء بخلاف الترجيح بالعبادة لكونه بالعرض اقول في كون العبادة فرضا حقيقة الشرعية للصوم نظر بل لا يصح على رأسنا لان الصوم عبارة عندنا عما اعتبره الشارع عبادة كما مر في مسائل النهي بل الوجه انه لم يوجد ههنا في الكل اصلا فان القدر المشروط من النية قد وجدت

مسئلة لا ترجيح بكثرة الادلة والرواة ما لم تبلغ حد الشهرة عند الامامين ابي حنيفة وابي يوسف خلافا للاكثر منهم الائمة الثلثة والامام محمد لنا قيام المعارضة مع كل دليل فان كل واحد واحد دليل مستقل فتعارض واحد كما يعارضه يعارض آخر ايضا فيسقط الكل عند المعارضة فلا وجه للترجيح كالشهادة فان شهادة الاثنين كما يعارض شهادة اثنين آخرين كذلك يعارض شهادة اربعة ولنا ايضا اجماع من سوى ابن مسعود من الصحابة ومن بعدهم على عدم ترجيح ابن عم هو اخ لام على من هو ابن عم فقط مع وجود سببي الميراث فلا يكون الاول حاجبا للثاني بل يستحق بكل قرابة مستقلا فكذا الادلة الكثيرة التي كل منها سبب العلم لا ترجح على الواحد ولنا ايضا اجماع الكل على عدمه اي عدم الترجيح في ابن عم حال كونه زوجا على ابن عم فقط مع وجود الجزئين فكذا ههنا نعم لو كان هناك كثرة لها هيئة اجتماعية موجبة لما لا يوجب احادها استقلالا ويكون افادة الاحاد مشروطا بهذه الهيئة افادت قوة زائدة البتة كما في المتواتر والمشهور ولا يخفى على الفطن ضعف هذه الوجوه اما ضعف الاول فلان الكل معا يفيد قوة الثبوت الا ترى ان زيدا يقاوم كل احد ولا يقاوم الكل واما الثاني والثالث فانما يتمان لو كان كل من جهتي القرابة يقتضي العصوبة وليس كذلك فان الزوجة اذا انفردت تقتضي استحقاق النصف لا غير وكذلك الاخوة لام لو انفردت اقتضت استحقاق السدس كذا في الحاشية وانت لا يذهب عليك ان محصول الدليل الاول ان كل واحد من الادلة ملزوم حصول النتيجة في اعطاء النتيجة كل كاف وحده كما تحصل من الدليل الواحد كذلك من الدليلين فلا تحصل من الاجتماع قوة زائدة فالخصم المنع ومن ههنا تبع في المناظرة ان جواب المعارضة لا يصح بالمعارضة الاخرى واعتبر من نفسك لو كان اجتماع الدلائل يوجب قوة زائدة لما صح تكثير الدلائل على القطعيات فانها لا تقبل القوة والضعف والايم حق قطعيات نعم عند كثرة الرواة للتشكيك مجال فان الهيئة الاجتماعية العارضة يفيد قوة لم يكن من قبل فافهم ومحصول الثاني والثالث ان قرابة العصوبة الزوجية او الاخوة لام كل كان ملزوما لاستحقاق الميراث وان لم يكن كل منهما عصوبة ولا يحصل باجتماعهما قوة زائدة فكذا الدلائل كل منها لما كانت مفيدة للنتيجة بالاستقلال فلا يحصل بالاجتماع قوة زائدة فافهم وللجمهور ان الظن يتقوى بتدريج بكثرة المخبرين حتى ينتهي الى اليقين بالتواتر فالكثرة مفيدة للقوة فيترجح ولا يذهب عليك ان هذا لا يجري في كثرة الادلة فان التقوي بالتدريج فيه ممنوع فالدليل قاصر عن الدعوى ثم رداءة انما ازماه من المراد كانت الكثرة وقد رجح امير المؤمنين عمر رضي وغيره من الصحابة خبر ام المؤمنين وحدها فلم يعتبر التقوي بكثرة الرواة ولعل هذا القوة ضعيفة مرتبها استفادته في اعتبارها نوع من العسر والله يريد اليسر اقول ينتقض هذا بالكثرة الاجتهاد فان عدم الترجيح بها اتفاق بيننا وبينكم مع انه ينتهي الى اليقين بالاجماع كما انه ينتهي كثرة الرواة بالتواتر الى القطع وجوابه ان القطع الحاصل بالاجماع تعبدي تحصيل دفعة لا بان يتدرج الظن الحاصل بالاجتهاد الى ان يتقوى

بانضمام آخر حتى ينتهي بالاجماع الى اليقين بخلاف الرواة فان الظن فيه يتقوى بالانضمام حتى ينتهي بالتواتر الى اليقين فافهم

الاصل الثالث الاجماع

وهو لغة العزم كما في قوله تعالى فاجمعوا امركم وفي قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل والاتفاق وكلاهما اي الذي بمعنى العزم والذي بمعنى الاتفاق مأخوذان من الجمع فان العزم فيه جمع الخواطر والاتفاق فيه جمع الآراء واصطلاحا اتفاق المجتهدين من هذه الامة المرحومة المكرمة في عصر على امر شرعي ومن يشترط انقراض العصر يزيد عليه اتفاقا مستمرا الى الانقراض ومن يشترط عدم الخلاف السابق يزيد بحسبه والحق ان الحد هذا واشتراط الامرين انما يشترط للحجية فافهم قال الامام حجة الاسلام قدس سره الاجماع اتفاق امة محمد صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم على امر ديني واورد كما في المختصر انه لا يتصور لان اتفاق من سيجيء لم يعلم بعد وانه لا يطرد اذا لم يكن فيه مجتهد ووقع اتفاق من عدا المجتهد فانه يصدق عليه اتفاق الامة وليس اجماعا اقول الموجود من الامة امة ام لا وعلى الاول فاتفاق الامة وهم الموجودون متصور قطعا ولا عبرة لمن سيجيء فلا يرد الاول وعلى الثاني فلا مجال لان يتوهم ان لم يبق مجتهد ولا يجيء في المستقبل فلا يرد الثاني قالوا ارود احد الايرادين لا كلاهما والحق ورود الثاني لان المتبادر من الامة الموجودون منهم والجواب عنه ان مادة النقض يجب تحققها وهو ههنا ممنوع فان خلو كل عصر من المجتهد مما هو خلاف الورع وقد يدفع بان ارادة اتفاق المجتهدين في عصر لانه المتبادر الى الفهم في هذا المقام كما في قوله عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام لا يجتمع امتي على الضلالة وانما اختار هذا النحو احرازا لحسن الاقتباس فافهم

مسئلة بعض النظامية والشيعة قالوا انه محال ونسبه غير واحد الى النظام قال السبكي انما هو قول بعض اصحابه واما رأي النظام نفسه فهو انه متصور لكن لا حجة فيه كذا نقله القاضي وابو اسحاق الشيرازي والامام الرازي كذا في الحاشية ولو سلم انه غير مستحيل فالعلم به محال ولو سلم امكان العلم به فنقله الينا محال اما الاول وهو استحالة الوقوع فلان انتشارهم في الاقطار يمنع نقل الحكم اليهم عادة واذا امتنع نقل الحكم امتنع اتفاقهم والجواب هذا مجرد دعوى لا منع في المتواتر كالكتاب فانه لشهرته لا يخفى على احد ولا منع في اوائل الاسلام ايضا لان الائمة المجتهدين كانوا قليلين معروفين فتيسر نقل الحكم اليهم ولا منع ايضا بعد جدهم في الطلب والبحث فان المطلوب لا يخفى على الطالب الجاد وثانيا لانه لو كان فاما عن قطعي او ظني ولو كان عن قطعي لنقل هذا القطعي ولم ينقل فليس والظني يمتنع الاتفاق عليه عادة لاختلاف القرائح والجواب بالمنع فيهما فلا نسلم انه لو كان قاطع لنقل الينا فقد يستغنى بنقل القاطع الشاهر عن نقل القاطع لحصول الاتفاق لعدم الدواعي على النقل ولا نسلم ان الظني يمتنع الاتفاق عليه بل لو كان جليا جاز الاتفاق عليه والظني ربما كان جليا فيقبل القرائح فيتفق والاتفاق انما يمتنع فيما يدق من الظني واما الثاني وهو استحالة العلم فلامتناع معرفة علماء الشرق والغرب فضلا عن اقوالهم فاستحال معرفة اقوالهم عادة مع جواز رجوع البعض قبل قول الآخر ولا يتصور ذلك الا اذا تقولوا معا وظاهر انه مستحيل عادة قيل في حواشي ميرزاجان فيه انه يجوز ضبط التاريخ بان يعلم ان زيدا في ظهر كذا على كذا ثم يسافر ويعلم ان عمرا في ذلك الوقت كان على ذلك الحكم وهكذا يسافر ويعلم حال كل احد ذلك بان يسأل فيعلم باخباره انه كان عنده هذا الحكم اقول يجوز كذبه في الاخبار بالماضي بان الحكم كان مقررا عنده تلك الساعة لغرض فلا يعلم كون الحكم عنده الا باجتماعهم وتكلمهم في ذلك الوقت وتكلم كل احد بحكم واحد في آن واحد مع اختلافهم في البلاد و

والمغاربة مما يحيله العادة وكذا السماع في وقت واحد كما لا يخفى وانت لا يذهب عليك ان القرائن الخارجية ربما تفيد العلم عادة فلا يجوز الكذب
لغرض وسيفصل القول ان شاء الله تعالى واما الثالث وهو امتناع النقل فلان الاحاد لا تفيد العلم والتواتر عن الكل في كل طبقة ممتنع عادة ولا طريق
للنقل الا الاحاد او التواتر ومن ههنا قال الامام احمد من ادعى الاجماع على امر فهو كاذب والجواب عنهما انه تشكيك في الضروري فلا يسمع لشبهة
السوفسطائية فانا قاطعون باجماع كل عصر على تقديم القاطع على المظنون حتى صار من ضروريات الدين وما يقال في مقابلة القطع باطل لا يتكلف
الجواب عنه وقول الامام احمد محمول على انفراد اطلاع ناقله فان الاجماع امر عظيم بعيد كل البعيد من ان يخفى على الكثير ويطلع الواحد او محمول على
حدوثه الان فان كثرة العلماء والتفرق في البلاد النائية المعروفين مرتبة في نقل اتفاقهم فانه يحتج به في مواضع كثيرة فلو لم يقع اليه لما ساغ الاحتجاج
قال الاسفرائيني نحن نعلم ان مسائل الاجماع اكثر من عشرين الف مسألة هذا وقد يقال ان العلم بالاجماع على طريقة النقل مستحيل ومتعسر فان
معرفة الناقل اعيان العلماء المتفرقين ثم اتفاقهم على الحكم مع احتمال كذب كل في كونه مختارا او رجع كل قبل فتوى الاخر وعدم الاظهار
خوفا مستحيل عادة وتقديم القاطع على الظني فامر ضروري عقلا وبعد ثبوت اتفاقهم عقلا بان نقل هذا الضروري لا ينكره احد وهذا النحو من العلم
غير منكر عند احد والعلم بالاجماع على خلافة افضل الصديقين من هذه الامة ايضا من هذا القبيل لان الخلافة امر عظيم لا تشتبه حالها عند احد
حتى يدخل كل احد في الحج والاحياء ومراجعة الاقضية عند القضاة وهذا يفيد علما ضروريا ان الاجماع قد وقع واما بطريق النقل فلا كلام
فيه وتحقيق المقام ان في القرون الثلاثة لا سيما القرن الاول قرن الصحابة كان المجتهدون معلومين باسمائهم واعيانهم واماكنهم خصوصا
بعد وفات رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم زمانا قليلا ويمكن معرفة اقوالهم واحوالهم للجاد في الطلب ثم يعلم بالتجربة والتكرار
عدم الرجوع عما هم عليه قول الاخر علما ضروريا وبهيئة تقرائن جلية وخفية فيهم وفي حال الفتوى والعمل يعلم يقينا انهم لم يكذبوا فيه لا عمدا
ولا سهوا ويمكن هذا العلم لاحد وللجماعة فيمكن نقلهم وهذا الاخير فيه تفصيل عن الاستحالة وتقديم القاطع على المظنون من هذا القبيل فانهم شاهدوا
جميع المجتهدين من الصحابة والتابعين في كل عصر انهم يقدمون القاطع وعلم بالتجربة ان واحدا منهم لم يرجع قبل تقديم الاخر و
علم من حالهم ان هذا كان مذهبهم فعلم ان اجماعهم وقع عليه من غير ريبة وكذا في امر الخلافة علم بالمشاهدة بيعة كل واحد من الصحابة الذين
كانوا بالمدينة ولم يرجعوا عن البيعة ابدا حتى ماتوا ومن كان خارج المدينة فبايع وتبع كل من كان في النواحي والاطراف فوقع العلم بانهم
اجمعوا فنقل هؤلاء العلماء فقد بان لك ان لا استبعاد فيما استبعد وان ما ذكره تشكيك في الضروري ثم لا يمكن معرفة الاجماع
ولا النقل الان لتفرق العلماء شرقا وغربا ولا يحيط بهم علم احد فقد بان لك ان ما ذكره هذا القائل مغلطة في غاية السقوط لا يلتفت
اليه فافهم ولا تزل فان ذلك مزلة

مسألة الاجماع حجة قطعا ويفيد العلم الجازم عند الجميع من اهل القبلة ولا يعتد بشرذمة من الحمقاء الخوارج والروافض لانهم حادثون
بعد الاتفاق يشككون في ضروريات الدين مثل السوفسطائية في الضروريات العقلية لنا اتفاقهم في كل عصر على القطع بتخطئة المخالف
للاجماع من حيث هو اجماع واتفاقهم على التقديم على القاطع وعدهم تفريق عصا الجماعة من المسلمين امرا عظيما واثما كبيرا والعادة
تحيل اجتماع هذا الجمع من الاخيار الصالحين من الصحابة والتابعين المحققين على قطع في حكم لا سيما القطع بكون المخالفة امرا
عظيما الا عن نص قاطع بحيث لا يكون للارتياب فيه احتمال فانه قد علم بالتجربة والتكرار من احوالهم وفتاويهم علما ضروريا بانهم ما كانوا
يقطعون بشيء الا ما كان كالشمس على نصف النهار فان قلت هذا استدلال على حجية الاجماع بالاجماع وهو دور قال ولا دور لان الدليل

وجود هذا الاتفاق بلا اعتبار حجية فلا دور وتفصيله انا وجدنا اتفاق كل عصر على تخطئة المخالف للاجماع بالقطع فتكون الاجماع صوابا مطابقا للواقع مركوزا في اذهانهم وقطعيته معلوم عندهم وهذا القطع لا يحصل الا عن قاطع ظهر لهم مثل ظهور الشمس بل اشد منه فلزم حجيته قطعا وليس فيه شائبة للدور اقول لا يبقى لو كان قاطع ظهر لهم عندهم لتواتر توفر الدواعي على نقله لانا نقول اولا بطلان اللازم ممنوع القاطع الدال على حجية الاجماع قد تواتر كما سيلوح لك ان شاء الله تعالى وثانيا الملازمة ممنوعة لان تواتر الملزوم قد يغني عن تواتر اللازم وههنا تواتر قطعهم بتخطئة المخالف اغنى عن تواتر القاطع الدال عليه فافهم ونقض اولا باجماع الفلاسفة على قدم العالم فانهم قاطعون به وانما يحصل قطع هذه الجماعة من غير قاطع وانما هم ضعفهم كانوا غالطون من صورة تحمول على الحدوث الذاتي هو مسبوقية الوجود عن العدم مسبوقية بالذات كما نص عليه الفارابي والجواب ان اجماعهم ناشئ عن دليل عقلي والاشتباه فيه كثير فربما يظن غير القاطع قاطعا فلا يلزم الانفاذ عن دليل شرعي كونه قاطعا بخلاف الشرعي اي الثابت بدليل شرعي وان كان عقليا اي مما يمكن اثباته بالعقل فالمراد بالشرعي ما ورد من خطاب الشرع وهو قسم من الشرعي بمعنى ما لا يدرك الا بالشرع والمراد بالعقلي مقابل الاخص كالاجماع على حدوث العالم فان مداره على النص والتغير فيه ليس بعقلي فلا مجال لان يظن فيه غير القاطع قاطعا وحاصله ان احالة العادة على اجماع هذا الجم الغفير من غير قاطع انما هو فيما يكون عن الدلائل الشرعية لا فيما يكون عن العقلية بل العادة فيها بخلاف ذلك فتدبر ذلك ان الجيب بوجه آخر هو احالة العادة اجماع الصحابة والتابعين ونحوهم الذين هم من خيار اتباع الرسل المعلوم فضلهم بشاهدة احوالهم البالغة بالتجربة والتكرار ولا يلزم منه احالة العادة في اجماع غيرهم لا سيما اجماع اصحاب التقليد والمعقول الضعيفة من الفلاسفة بل العادة تجيء احوالهم حسنة تحكم انهم مقلدون بما يهوى عقولهم من غير برهان وليس لهم علم انما وقعوا في الجهل المركب فافهم وثانيا باجماع اليهود على ان لا نبي بعد موسى اعاذنا الله من هذا القول وصلى الله على موسى وباجماع النصارى على ان عيسى عليه السلام قد قتل مع ان بعد موسى بعث انبياء ونبينا صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وما قتلوا عيسى وما صلبوه ولكن شبه لهم والجواب اولا ما مر ان احالة العادة الاتفاق لا عن قاطع انما هو في الصحابة والتابعين ونحوهم دون هؤلاء وثانيا انهم مقلدون لآحاد الاوائل الذين يكتبون الكتاب بايديهم ثم يقولون هذا من عند الله لخلاف اصولنا فانهم محققون لعدد التواتر ومحصوله ان احالة العادة الاجماع من غير قاطع انما هو في عدد التواتر والصحابة والتابعون المخطئون مخالف الاجماع قد بلغوا عددا يكفي للتواتر واقل قليل منهم واما اليهود والنصارى فانما رواتهم المجتمعون على هذا الباطل هم المفترون المخبرون على الكذب على الله واقل القليل لا يحيل العقل والعادة مع ما هم عليه من المكابرات اجتماعهم على الكذب ووقوعهم في الجهل المركب فافهم واستدل على المختار بقوله تعالى ومن يشاقق الله ورسوله من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا الآية فان من اتبع غير سبيل المؤمنين قد استحق الوعيد فاتباعه حرام فهو باطل فيكون سبيل المؤمنين صوابا وهو للشافعي الامام يعني هو استدل به و فيه انا لا نسلم ان اتباع غير سبيل المؤمنين موجب لهذا الوعيد الشديد بل هو مشاقة الله ورسوله فلا يلزم حرمة غير سبيل المؤمنين مطلقا بل هو اذا كان مع المشاقة ولو سلم فلا نسلم الوعيد لمن اتبع غير سبيل المؤمنين مطلقا بل من بعد ما تبين له الهدى فلا يلزم المطلوب ولو سلم فلا نسلم عموم السبيل فانه مفرد فلا يكون اتباع غير كل سبيل المؤمنين محط الوعيد بل غير سبيل ما ولعله غير الايمان وهو المعتمد ولو سلم فكلمة غير لا تتعرف بالاضافة فلا يعم فالمعنى اذن والله اعلم ان من اتبع غيرا من اغيار سبيل المؤمنين يستحق للوعيد

ولكن ذلك الغير هو الكفر لا غيره ولو سلم فالمراد غير سبيل المؤمنين من حيث هم مؤمنون فان الحكم المعلق بالمشتق يقتضي علية المأخذ وسبيل المؤمن من حيث هو مؤمن هو الايمان ويؤيده ان الآية نزلت في المرتد العياذ بالله تعالى ولو سلم فلفظ المؤمنين ان كان عاما فالمعنى من يتبع غير سبيل كل واحد واحد من المؤمنين لا سبيل الجميع من حيث هم الجميع حتى يلزم اتباع الاجماع وان لم يكن بل لجنس المؤمنين ونحوه فلا مطلوب ولو سلم فسبيل المؤمنين دليلهم لا معتقدهم وانه لو سلم دلالته من جميع الوجوه فظاهر وهو مظنون والتمسك به انما ثبت بالاجماع ولم يثبت بعد

الجواب اما عن الاول فان المشاقة لله والرسول اعاذ بالله تعالى منها بنفسها مستقلة لايجاب الوعيد فيكون ضم اتباع غير سبيل المؤمنين لغوا فهو علة مستقلة كالاولى واما عن الثاني فلان قوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين معطوف على كل الجملة السابقة فلا يكون قيدا لما قبلها ولا قيدا لما بعدها والتقييد بها فترك الاطلاق الذي هو الحقيقة وهذا الاحتمال كاحتمال المجاز في الخاص بل المطلق خاص فاحتماله لا يضر القطعية ولو سلم التقييد فانما تقييد بما هو مذكور سابقا وهو هدى الايمان وتأمل فيه واما عن الثالث فلانه قد تقدم في المبادي اللغوية ان المفرد المضاف ايضا من صيغ العموم كيف ويصح الاستثناء عنه وهو معيار العموم واما عن الرابع فلان كلمة غير وان كانت نكرة لكنها صفة لموصوف مقدر تقديره ويتبع سبيلا غير سبيل المؤمنين والنكرة الموصوفة عامة كما تقدم وايضا لو لم يكن غير سبيل المؤمنين عاما لكان نكرة مطلقا اذ ليس ههنا ما يفيد العهد لعدم التعريف ويكون المعنى ويتبع غيرا ما من الاغيار وهذا مع انه غير مفيد يفهم منه استحقاق الوعيد باتباع ما يوصف بالمغايرة لاجل المغايرة وفيه المطلوب فتأمل فيه واما عن الخامس فان القدر المسلم ان المأخذ يكون علة للحكم لا انه يكون قيدا فيه وصفي متعلقاته ونحن لا ننكر ان علة حرمة اتباع غير سبيلهم هو الايمان بل نقول هذه الكرامة اي حرمة اتباع غير سبيلهم لاجل الايمان فايمان المؤمنين سبب الاصابة الحق وهو المطلوب والنزول في المرتد العياذ بالله لا يوجب الاختصاص كيف وقد تقدم ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب واما عن السادس فلان غير سبيل كل واحد واحد هو غير سبيل الكل والكل الافرادي والكل المجموعي غير مفترقين ههنا وعند اختلاف المؤمنين في حكم يكون اتباع غير سبيل كل واحد واحد انما هو عند احداث قول مخالف لاقوالهم واما عند موافقة البعض فليس غير سبيل كل واحد واحد بل غير سبيل البعض وعند اتفاقهم قول الكل وكل واحد قول واحد واتباع مخالفه هو اتباع غير سبيل كل واحد واحد وسبيل الكل وهذا ظاهر جدا فافهم واما عن السابع فالسبيل هو ما عليه المؤمن ويسلكه ويرتضي به كما في قوله تعالى قل هذه سبيلي واما الثامن فالظاهر انه قوي لكن الكريمة محفوفة بقرائن حالية قاطعة للاحتمالات واجيب بان الظاهر قطعي عندنا وانما يكون ظنيا لو كان مأولا وليس حجيته ثابتة بالاجماع بل حجيته بالقواطع جلية في نفسها وضرورة وبينة واذا كان قطعيا فيثبت بها الامر القطعي وبعد تنبه خفاء وظاهر فان الظاهر قطعي عندنا بمعنى انه لا يحتمل خلافه احتمالا ناشئا عن دليل والكلام فيه مطلق الاحتمال والاجماع قطعي بمعنى انه قطعي لا يحتمل مطلقا فاذا هو القطعي ثبت بالقطعي فافهم ثم اورد على الدليل بانه لو تم لدل على عدم حجية الاجماع فان سبيل المؤمنين المجتهدين ان يتمسكوا بما سوى الاجماع على الحكم المجمع عليه فالاستدلال باجماعهم غير سبيل المؤمنين وضعفه ظاهر فان الغير ما ينافي سبيلهم ولو كان المراد مطلق المغايرة فسبيلهم التمسك بما سوى الاجماع عند عدمه والتمسك به بعد وجوده لا يكون غير سبيلهم هذا غاية الكلام في تحقيق هذا الوجه

واستدل ثانيا بقوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لا تجتمع امتي على الضلالة فانه يفيد عصمة الامة عن الخطأ فانه متواتر المعنى فانه قد ورد بالفاظ مختلفة يفيد كلها العصمة وبلغت رواة تلك الالفاظ حد التواتر وتلك الالفاظ نحو ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن ونحو الزموا الجماعة من فارق الجماعة شبرا فقد خلع ربقة الاسلام ونحو عليكم بالجماعة ونحو

الزموا الجماعة ونحو من فارق الجماعة مات ميتة الجاهلية ونحو عليكم بالسواد الاعظم ونحو لا يجتمع امتي على الخطاء وغير ذلك من الالفاظ التي يطول الكلام بذكرها واستحسنه ابن الحاجب فانه دليل لا خفاء فيه بوجه ولا مساغ للارتياب فيه واستبعد الامام الرازي صاحب المحصول كما هو دابه من التشكيكات في الامور الظاهرة التواتر المعنوي سيما على حجية وقال لا نسلم بلوغ مجموع هذه الآحاد التواتر المعنوي فان الرواة العشرين او الالف لا يبلغ حد التواتر ولا يكفي للتواتر المعنوي فانه ليس بمستبعد في العرف اقدام عشرين على الكذب في واقعة معينة بعبارات مختلفة ولو سلم فمتواترة بالمعنى غير مسلم فان القدر المشترك هو ان الاجماع حجة او ما يلزم منه فقد ادعيتم ان حجية الاجماع متواترة من رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ويلزم ان يكون كغزوة بدر وهو باطل فانه لو كان كذلك لم يقع الخلاف فيه وانكم بعد تصحيح المتن توردون على دلالته على حجية الاجماع الاسولة والاجوبة ولو كان متواترا لافادة العلم ولغت تلك الاسولة والاجوبة وان ادعيتم ان هذه الاخبار تدل على عصمة الامة وهي بعينها حجية الاجماع وهذه العبارات مختلفة كما هو دابه وهذا الاستبعاد في بعيد بعيد كبرت كلمة تخرج من فيه فان القدر المشترك المفهوم من هذه الاخبار قطعا هو عصمة الامة عن الخطاء لا شك واجتماع عشرين من العدول اخيارا بل ازيد على الكذب على رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم مما لا يتوهم واما قوله لو كان لكان كغزوة بدر قلنا نعم انه كغزوة بدر كيف وقد عرفت سابقا انه تواتر في كل عصر من لدن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم الى هذا الآن تخطئة المخالف للاجماع قطعيا بل هذا الا تواتر الحجية وايضا يجوز ان يكون المتواتر مختلفا بحسب قوم دون قوم فهذا متواتر عند من طالع كثرة الوقائع والاخبار واما قال انه لو كان متواترا لما وقع الخلاف فيه قلنا التواتر لا يوجب ان يكون الكل عالمين به الا ترى ان اكثر العوام لا يعلمون غزوة البدر اصلا بل المتواتر انما يكون متواترا عند من وصل اليه اخبار تلك الجماعة وذلك بمطالعة الوقائع والاخبار والمخالفون لم يطالعوا ولعل الحق ان مخالفتهم كمخالفة السوفسطائية في القضايا الضرورية الاولية فكما ان مخالفتهم لا يضر كونها اولية فكذا مخالفة المخالفين لا يضر التواتر واما ايراد الاسولة والاجوبة فعلى بعض المتون لا على القدر المشترك المستفاد من الاخبار فافهم ولا تزل فانه مزلة واستدل ثانيا بقوله تعالى جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا والمعنى امة عدولا فيجب عصمتهم عن الخطاء والا لم يكن عدولا وفيه ان العدالة لا تنافي الخطاء مطلقا بل انما ينافي الخطاء الذي هو المعصية فاحتمال الخطاء عن الاجتهاد باق اجاب الشيخ الهداد ان الوسط في اللغة من يرتضى بقوله ومطلق الارتضاء في اصابة الحق عنده تعالى لان الخطاء مردود والمخطئ انما يعذر للعجز لان الخطاء مرضي فلما جعل قولهم مرضيا صار صوابا وحقا ولا يذهب عليك ان في القاموس وسط كل شيء اعدله وقد ورد في الخبر المرفوع تفسيره بالعدل والظاهر ان العدالة لا يوجب اصابة الحق فالاولى ان يقال ان سوق الآية للتفضيل على الامم السابقة والزامهم لقبولهم شهادتهم كما يدل عليه السياق ويهدي اليه شان النزول مع انهم متاخرون عنهم غير شاهدين اياهم فالالزام بقبول هؤلاء ليس الا لانهم معصومون عن الخطاء فقولهم لا يكون الا حقا مطابقا للواقع والا لم يصر قولهم مع عدم المشاهدة شهادة ملزمة بل قولهم حكاية عن الشهداء ولا يبعد ان يقال المراد بالعدالة المفسر بها في الحديث المرفوع عدم الميلان عن الصواب فافهم لكن يرد ان الآية ظنية بعد غير صالحة لاثبات القاطع وايضا لو تم لدل على حجية اجماع الصحابة ولا الاجماع مطلقا فان الخطاب شفاهي لا يتناول المعدوم زمن الخطاب الا ان يقال المقصود حجية نفس الاجماع لا اجماع كل عصر والتعميم ثبت بدليل آخر فافهم المنكرون قالوا اولا قال تعالى تبيانا

فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله ورسوله فلا مرجع الى الاجماع فهو منقوض بالقياس لانه رد الى الرأي فان قيل يرجع اليهما
بمعنى القياس راجع الى الكتاب او السنة لانه مظهر لحكم الله تعالى لا مثبت قلنا مشترك ردوده فان الاجماع ايضا مظهر لحكمه تعالى فالرد اليه رد
الى الله ورسوله وفي الانتقاض خفاء فان المنكرين الروافض والخوارج وهم ينكرون القياس ايضا فالاولى ان يقرر منعا بانا لا نسلم
دلالة الآية على ان لا مرجع الى الاجماع فان الرد الى الاجماع رد الى الله ورسوله على ان المتنازع ضد الاجماع والرد انما هو على
تقدير النزاع بل نقول مفهومه تقييد حجية الاجماع فيكون الزاما عليهم فان الروافض قائلون بالمفهوم فافهم وقالوا ثانيا قوله تعالى
لا تأكلوا الربا اضعافا مضاعفة الآية وامثالها مما يشتمل على النهي تفيد جواز صدور المنهي عنه عن الكل والا لزم النهي عما يستحيل وجوده
واذا جاز ارتكاب المنهي فصدور الخطأ في الاجتهاد بالطريق الاولى والجواب انه منقوض بامثال قوله تعالى لا تزنوا ويلزم جواز
صدور الكبيرة عن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم والحل الجواب الجواز الوقوعي لا يلزم فان النهي لا يتوقف على جواز المنهي
عنه الوقوعي كيف ولو كان لزم عصيان كل مكلف ولو مرة والامكان الذاتي الذي هو لازم للنهي لا ينفعكم اصلا فانه لا يستلزم الوقوع
على انه تعلق النهي بكل من المكلفين لا للكل فغاية ما لزم جواز صدور المنهي عنه من كل ولا يلزم جواز صدوره عن الكل اجتماعا ولا تلازم بينهما والتنازع
في الثاني دون الاول كذا في شرح المختصر اقول المنع للكل وانما كما هو مقتضى النهي يستلزم المنع للكل فتأمل ولا يبعد ان يقال المنع للكل وانما
كما هو لعدم الانفراد لاستحالة الصدور عنهم اجتماعا فتأمل فيه وقالوا ثالثا حديث معاذ فانه لم يذكر الاجماع ولو كان حجة لذكره وقد تخريجه

قد مر ورد بان الاجماع حينئذ لم يقع في ذلك الزمن

مسئلة لا عبرة في الاجماع بالكافر ولا عبرة ايضا لوفاق من سيوجد اجماعا وما صدر عن الخبيث الحجاج قدح اجماع خلافة افضل الصحابة
بان بني حنيفة الذين امنوا بمسيلمة الكذاب كافة لم يبايعوه حتى قتلهم فحماقة لا يلتفت اليها اما المقلد فالاكثر قالوا انه كالعامي لا يعتبر
به في الاجماع وان كان عالما بالمسائل خلافا للقاضي فانه لا يعتبر الاجماع الا بموافقته وقيل يعتبر الاصولي وقيل لا بل الفروعي
لنا لو اعتبر المقلد كان الاجماع كالكل العام واحد اذ لا اجماع الا الرأي وليس فيهم ويلزم ان لا يتحقق اجماع ايضا فان المقلدين اكثر من ورثة
الرسل اعلم انه سيجيء ان شاء الله تعالى ان الاجتهاد يتجزى فلو كان مقلدا اي في بعض الوقائع فالاجماع عليه لا يكون الا بدخوله اتفاقا
فانه مجتهد وليس باعتباره مقلدا الى كونه كالكل العام واحد واستدل بان المخالفة يحرم عليه قولا وفعلا للمجتهدين فيكون قوله المخالف
معصية صدرت شرعا فلا يعتبر الاجماع اقول لا يلزم من معصية مخالفة النقاد للاجماع بدونه لجواز ان يكون صدوره معصية ومع ذلك وما بعد صدوره
يكون معتبرا كمخالفة المجتهد القاضي لرايه عامدا فانه ينفذ القضاء عنده في رواية مع كونها معصية فيكون معتبرا شرعا وسيأتي في الخاتمة و
لا يذهب عليك ان القضاء بخلاف مذهبه له اعتباران اعتبار انه موافق لاجتهاد آخر ومن هذا الاعتبار ليس خطأ وهو شأن القضاء
بحيث وباعتبار انه وقع معصية والنفاذ لاجل الاعتبار الاول لا باعتبار كونه معصية واما قول المقلد المخالف للمجتهدين فيتحقق
ليس الا وجه صدوره شرعا فهو من قبيل اصوات الحيوانات بل ادون منه فلا يعتبر وانتج الفرق ثم ان الحق عدم نفاذ القضاء
فافهم وقد يعترض بان من قال باعتباره يمنع الحرمة ولعل هذا مكابرة فانه [illegible] ثمة لا عن دليل وهو مصادم
بالنص وما في شرح الشرح لدفعه ان اتفاق المجتهدين دليل قطعي وجود قاطع دال على الحكم [illegible] بمخالفة القاطع وهو مصادم
تمنه قوع بان مستند الاجماع ربما يكون ظنيا [illegible]

اتفاقهم من حیث هم مجتهدون لایکون الا براءهم قطعا ولا شک ان مخالفة المجتهد برائه حرام اذ لیس له رای معتبر شرعا فتنبه بقی ان هذا انما یتم فی اجماع الصحابة واما اجماع من بعدهم بعد تقرر الخلاف فللمناقشة فیه مجال لان مخالفة من بعدهم مع موافقة واحد ممن قبلهم لیس حراما علیه فان المقلد له ان یقلد قول ای مجتهد شاء فانقلت فیه مخالفة الاجماع لانه قد مات الاقوال السابقة فیحرم مخالفته قلت کونه اجماعا هو اول المسئلة نعم الکن الحق غیر خاف علی من له ادنی تدبر فان مخالفة غیر المقلد المجتهد فی زمانه ان کان بالرای فهو حرام غیر ناشی عن الدلیل الشرعی فلا اعتداد به وان کان لکونه موافقا لقول مجتهد سابق علیهم فاعتبار قوله لانه قول مجتهد سابق بالحقیقة فاعتبار القول ذلک المجتهد فقد آل الی ان الاجماع اللاحق بل هو حجة مع مخالفة المجتهد السابق ام لا وتبنی هذا ایضا لمخالفة المقلد وما ذکرنا ظهر اندفاع ما فی الحاشیة انه یجوز ان یکون للمجتهد قولین ووقع الاتفاق علی احدهما والمقلد یجوز ان یقلد الاول فلا حرمة فیجوز ان یعتبر فتامل

مسئلة لا یشترط عدالة المجتهد فی الاجماع فیتوقف علی غیر العدل فی مختار الامدی و الامام حجة الاسلام الغزالی قدس سره وکلاهما من الشافعیة لان الادلة الدالة علی حجیة الاجماع مطلقة عن تقیید الامة بکونها عدلا فاعتبار اجماع العدول مع مخالفة الفاسق لا مدرک له شرعا وکل حکم لا مدرک له شرعا وجب نفیه وهذا انما یتم اذ کان الامة المطلقة شاملة للفاسق وفی الحنفیة القدیم والحنفیة بل الجمهور شرطوا العدالة وهو الحق لان قول الفاسق وجب التوقف فلا دخل له فی الحجیة ولان الحجیة فی الاجماع حقیقة للتکریم لا بد والفاسق لا یستحق التکریم وقد یقال لم یدل دلیل علی ان الحجیة للتکریم وانما اللازم ان التکریم تثبت بالحجیة وان هذا من ذاک وانت لا یذهب علیک انا قد بینا سابقا فی تقریر بعض الحجج السمعیة انها للتکریم مع انه یکفی لنا کون الحجیة مستلزمة للتکریم فنقول لو کان قولهم معتبرا فی الحجیة لزم تکریمهم وهو منتف وقد یقال انه اهل له ای للتکریم لدخول الجنة فان اهل الایمان یدخلونها لذا فیتوقف الاجماع علیه کذا نقل عن الامام شمس الائمة الا انه استثنی الفاسق المعلن ولا یخفی علیک ان الحجیة لا توجب التقلید بالامر به فی عدم القبول منهم الا ان یقال انه ورد فی بعض الاحادیث الوعد بالمغفرة لمن ستر ذنوبه والوعید لمن اظهره حتی من ابتلی بشیء من هذه القاذورات فلیستتر بستر الله تعالی فی الدنیا یعطی الظن بالمغفرة لمن ستر الله ذنوبه وفسقه بخلاف من هتکه علی ان ذلک یبقی فتامل ویتوقف الحکم بالفسق فی الدنیا بعد وجوب التوقف فی اخباره فلا یکون اهلا للتکریم باعتبار قوله وهذا لا ینافی التکریم فی الآخرة بوجه بعد ذلک وقیل الفسق قوله فی حق نفسه فقط فلا یعتبر الاجماع مع مخالفته فی حقه ویعتبر فی حق غیره کالاقرار فانه حجة فی حقه دون غیره لا یبعد ان یقال لو قیل مخالفته کان له فائدة للتکریم ما وانما یقبل فیما علیه لا فیما له اجماعا کذا فی شرح المختصر اقول کلما ادی الیه اجتهاده فیما انقطع فیه فهو علیه اجماعا لانه یجب علیه العمل به اولا ولو کان له باقرار للتکریم فتدبر وعدم البدعة الفسقة و سیما البدع الجلیة کالتجسیم والرفض والخروج کالعدالة فمن شرطها وهم الجمهور والحنفیة قاطبة یشترط عدم البدعة ایضا ومن لا فلا والاول هو الصحیح کیف لا و قد غلبت مکابرة الهوی علی العقل ونقص رأیهم فی تعصبهم فوقعوا فی ضلالة وظلمة فیریهم الهوی خلاف ما هو علیه فلا اعتداد بهم واعتبار القول فی الاجماع انما کان بسبب صحة الرای فانقلت ما بال کثیر من الشافعیة حیث قبلوا روایة المبتدع الذی یری الکذب حراما ولا یعتبرونه فی الاجماع وما الفرق قلت لعل الفرق عندهم ان تدینهم وتعمقهم فی ما وقعوا مع ذلک یحرمون الکذب فالحجة في الخبر علیه عدم قبول الروایة کان لریبة الکذب لا غیر واما الدخول فی الاجماع فانما هو باعتبار الرأی وقد افسده اختیارهم ... قد بینا عدم

وا شتراط عدم البد

قبول روايتهم بينه ثم انه اذا تاملت فيما الفيناه عليك انهم ابعد بعيد من الاعتبار من الفاسق فان الفاسق يا ندر يبالي بالامر قولا وشرعا
فافهم ثم لما كان يرد على غير الشارطين انتفاء العدة الجلية انه يلزم ان لا ينعقد الاجماع على خلافة افضل الصديقين وامير المؤمنين على
لخلاف الروافض في الاول والخوارج في الثاني اجاب عن الاول بقوله وخلاف الروافض بعد الاجماع فان الاجماع
انعقد زمن الصحابة وهم عدو العبدهم بكفيرو انكارهم عدو حقيقهم ودعوى انه كان بيعتهم من قبيل كذب ومكابرة لا يلتفت اليه فاجاب
عن الثاني بقوله وخلاف الخوارج ليس في الاجماع لان معاوية مجتهد وجهد لمبايع امير المؤمنين عليا كرم الله وجهه وجوه آلة الكرام
فما انعقد الاجماع واما ثبوت الخلافة فلكفاية بيعة الاكثر من المعتبرين وكونه اهلا لها في نفسه من غير ارتياب او لدليل اخر لاح
لهم فتامل وقال بعضهم في كون مخالفة معاوية بالاجتهاد نظر لانه لو كانت بالاجتهاد لناظر بالحجة وامير المؤمنين علي كرم الله وجهه
كان الميل للحق وقصد مناظرته بالحجة واقامة الحجة عليه ولم يصغ اليه وعند شهادة عمار قال انما قتله علي حيث جاء به فيخا كبيرا وليس
هذا من الحجة في شيء ولذا قال امير المؤمنين في الجواب فاذا قتل حمزة رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم بل الكلام في كونه
مجتهدا كيف وقد عده صاحب الهداية من السلاطين الجابرة مقابل العادلين ولو كان بالاجتهاد لما كان جورا ولم ينقل منه فتوى
على طريقة الاصول الشرعية هذا والاولى ان يقال لم يكن اجماعا لما كان اسامة ابن زيد حب رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه
وسلم شاكا في امير المؤمنين فانه ارسل مولاه اليه وقال في اعتذار عدم دخوله في امره لو كنت في شدق الاسد احببت ان اكون
معك فيه ولكن هذا الامر لم اره رواه البخاري وعن ابي وائل قال دخل ابو موسى وابو مسعود على عمار حين بعثه علي الى اهل الكوفة
يستنفرهم فقالا ما رايناك اتيت امرا اكره عندنا من اسراعك في هذا الامر منذ اسلمت فقال عمار لهما مثله
رواه البخاري وانهم كانوا شاكين في امره فاين الاجماع وبعد التنزل فالجواب بجده وتحقيقهم
بعد فافهم

مسئلة الاجماع الحجة لا يختص بالصحابة رضوان الله تعالى عليهم بل اجماع من بعدهم ايضا حجة خلافا للظاهرية وعليه الشيخ الاكبر خاتم الولاية المحمدية
وابن حبان والاحمد الامام قولان قول كالظاهرية وقول كالجمهور وهو الصحيح لنا ان ادلة السمعية فانها ليست مختصة بالحاضرين على المختار فان
سبيل المؤمنين والامة يتناول كل عصر واما الادلة العقلية فقيل تتم في غيرهم ايضا وقيل لا تتم لانهم اي الاخبار من الامة حصموا التخطئة لمخالفة
اجماع الصحابة لا لمخالفة كل اجماع اقول الحق الاتفاق على التخطئة لمخالفة الاجماع مطلقا كما قيل كما يظهر بالقراء والوقائع لكن لا ينتقض بهنا
حجة لان الخصم ينكر امكان وقوعه وهو ابا في التخطئة على تقديره وقوعه فافهم فانه دقيق فيه اشارة الى ان الفرق بين انتهاض السمعية
وعدم انتهاض العقلية مع ان الظاهر هما سواء ووجه الفرق ان مقتضى السمعية ان الحجية لازمة لوقوع الاتفاق مطلقا ومقتضى العقلية ليس
كذلك بل مقتضاها انه اذا وجد الاتفاق وصار حجة صح تخطئة مخالفته فلو وقع الاتفاق فلا بد به كما قال الخصم لا ينافي ذلك لكن
ينافي السمعية لانه اتفاق على ما ليس بحجة كذا في الحاشية وانت لا يذهب عليك ان صحة تخطئة المخالف غير متوقفة على الحجية في العلم
ولو توقفت في الخارج وحاصل الاستدلال انهم يخطئون مخالف ما وقع عليه الاتفاق في كل عصر فلو لم يكن اتفاقهم حجة وصوابا
عندهم لما ثبت التخطئة فكون الاجماع حجة قطعية مركوزة في اذهانهم ولا يكون هذا الا عن قاطع وهذا بعينه جار في اجماع التابعين
ومن بعدهم فالتخطئة لو وجدت ينافي عدم الحجية قطعا وان اراد ان التخطئة في نفس الامر متوقفة على الحجية فهذا غير ضار بل نافع

ثم انه كان التخطئة الى الحق غير متناهية لعدم العبرة بالاتفاق بعد تحققه لم يتم هذا الدليل اصلا فان للخصم ان يقول هذا انما يتم لو كان اجماع
الصحابة حجة معتبرة واما لو كان غير معتبر كما يقول به الخصم فالتخطئة لا ينافي ذلك هذا اذا لم يبق فارق بعد تسليم التخطئة بين
العقلية والسمعية ولم يبق بعد هذا الكلام الا ان الخصم ينكر تحقق الاتفاق فالتخطئة على تقدير تحققه لا ينافي ذلك ومثل هذا
في الحاشية المصنف والجواب عنه باثبات وقوع اتفاق التابعين في حادثة ولم يثبت انكار الخصم الا عنده لاستقرار الخلاف وتقرر المذاهب
الا عند سكوت الصحابة لعدم وقوع هذه الحادثة في زمنهم فمحل الخلاف ههنا هو هذا لا ذاك فانه مسئلة اخرى يجيء بيانها ان شاء الله
تعالى والظاهرية قالوا اولا اجمع الصحابة على ان ما لا قاطع فيه محل للاجتهاد فلا باس برجوعه الى اي طرف شاء فلو قيل باجماع من بعدهم
لابطله اي لا يبقى محل الاجتهاد فيلزم النقيضان فتحقيقه كل اجماع قلنا هذا منقوض باجماع الصحابة على حكم بعد هذا الاجماع اي على
ان ما لا قاطع فيه محل الاجتهاد فيلزم النقيضان والحل انه عرفية عامة اي ما لا قاطع فيه محل الاجتهاد ما دام لا قاطع فيه فانعدام
الحكم لانعدام الوصف لا يوجب بطلان هذا الذي هو مجمع عليه وقالوا ثانيا لو اعتبر اجماع من بعدهم لاعتبر مع مخالفة بعض
الصحابة بعينها يعني لو اعتبر هذا الاجماع لاعتبر اجماع من بعد الصحابة بعد تقرر الخلاف فيهم قلنا نمنع الملازمة فان بينهما فرقا لعدم وجود
الاتفاق عنده لاستقرار الخلاف فيهم قبل يكون قول كل مع الدليل حيا هذا عند من يشترط عدم الخلاف السابق او لبطلان
اللازم فان هذا الاجماع حجة ايضا على راي الاكثر **مسئلة** لا يشترط عدد التواتر في المجمعين في مختار الاكثر ليس المراد بعدد التواتر العدد
المعين فانه تقدم انه لا عدد لاخباره بل المراد عدد لو اخبروا في محسوس يقع العلم لان الحجية انما هو للاتفاق تكريما لهذه الامة وهو مطلق لا دخل
فيه لعدد التواتر اعلم ان العمدة في اثبات حجية هذا الاجماع الدلائل السمعية اما العقلية فلا تفيد لان التخطئة لم تظهر لمخالفة المجمعين الغير
البالغين عدد التواتر كما لا يخفى ولذا قال المص الاجماع قطعي تكريما فافهم فالجمع قالوا لا بد من الجماعة ولا يكون اتفاق الاثنين
ولو كانتا كل الامة المجتهدة اجماعا لوقوع ذم مخالفة الجماعة في الحديث وقيل يكفي اثنان اذا كان كل الامة المجتهدين وهو الخطاء
والا لزم اجماع الامة على الخطاء اما الواحد اذا كان هو المجتهد لا غير فقيل حجة لئلا يخرج الحق عن الامة ولتحقق مناط الاجماع عصمته
على الخطاء يقتضي عدم خروج الحق عن الامة ولعله لذلك يكون قول الامام محمد بن المهدي الموعود حجة يخطئ مخالفه وقيل لا يكون
حجة لان المنفي عنه الخطاء هو انما الاجماع دون الواحد وهو المختار والستة لا يذهب عليك انه انما نفي عن الاجماع الخطاء تكريما
لهذه الامة المرحومة لعدم خروج الحق عنها وهو يقتضي نفي الخطاء عن الواحد اذا كان هو المجتهد كيف لا ويلزم ح ان لا يكون
في الامة من يامر بالمعروف وينهى عن المنكر والسمعي ينفيه فافهم **مسئلة** التابعي المجتهد معتبر عند انعقاد اجماع الصحابة عند
الحنفية والشافعية واكثر المتكلمين فلا يكون اجماعا عندهم مع مخالفته اياهم فان قلت هذا لا يصح عند من يقول بحجية قول الصحابة
فان مخالفة التابعي اياه حرام عليه فلا يعتبر قوله فلا يضر اجماعهم قلت لا نسلم الحرمة عنده اذا ادى اجتهاده الى عدم الحجية لكونها مجتهدا
فيها مظنونة قلنا ضعيفا فافهم ومن بلغ درجة الاجتهاد بعد اجماعهم فاعتباره مترتب على شرط انقراض العصر وعدم ظهور المخالفة من
المجمعين بعد الاجماع ولا من التابعين اياهم في حياتهم فهذا الشارط لا بد من دخول من بلغ الاجتهاد من الصحابة بعد اجماعهم وقيل لا يعتد
التابعي في اجماعهم مطلقا وهو رواية عن الامام احمد واليه يشير كلمات الشيخ الاكبر لنا العصمة تثبت لكل من الامة والصحابة مع وجود هذا التابعي بعض الامة
اقول ان تبرع لا قاطع عندهم على الحكم لما اجمعوا اعادة عليه فيكون اجماعهم حجة ولا ينظر الى قول التابعي قلنا ممنوع فان الاتفاق قد يكون بالقياس مستدلا

بانهم سوغوا الاجتهاد معهم كسعيد وشريح والحسن وغيرهم ولولا الاعتبار لهم لم يفد تسويغهم اجتهادهم اجيب بانا لو سلمنا ثبوت التسويغ من اجماعهم يعني انما
يتم لو ثبت تسويغهم في اجماعهم وهو ممنوع لانا نقول انما يكون مختلفا فيه فان التسويغ فيه لا يفيد ما نحن فيه كما عن ابي سلمة تذاكرت مع ابن عباس
وابي هريرة في عدة الحامل لوفاة زوجها فقال ابن عباس ابعد الاجلين وقلت بوضع الحمل ولفظ البخاري جاء رجل الى ابن عباس و
ابو هريرة جالس عنده فقال افتني في امراة ولدت بعد زوجها باربعين ليلة فقال ابن عباس ابعد الاجلين وقلت انا واولات الاحمال
اجلهن ان يضعن حملهن قال ابو هريرة انا مع ابن اخي يعني ابا سلمة فارسل ابن عباس كريبا الى ام سلمة فقالت قتل زوج سبيعة
الاسلمية وهي حبلى فوضعت بعد موته باربعين ليلة فخطبت فانكحها رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وكان ابو السنابل
فيمن خطبها واعلم انهم اختلفوا بعد ان الاجماع مع مخالفة الواحد ليس اجماعا انه حجة ام لا فمن ذهب الى حجية قول
الصحابي يقول حجة ومن لا فيبني لا والحق انه حجة ظنية لظهور اصابته اي هو لاء الاخيار المشاهدين للقراين فافهم مسئلة
قيل اجماع الاكثر مع ندرة المخالف بان يكون واحدا او اثنين اجماع كغير ابن عباس اجمعوا على القول بالعول عند
كثرة السهام عن المال هذا على المشهور والا فيصح ان انكار العول مما لم يصح عنه وغير ابي موسى الاشعري اجمعوا على نقض النوم
الوضوء وغير ابي هريرة وابن عمر اجمعوا على جواز الصوم في السفر فيه اشارة الى ان ابا هريرة يخفيه كما هو الصحيح وقد مر وقيل
ان تسويغ الاكثر اجتهاده مع مخالفته اياهم كخلافة امير المؤمنين وامام الصديقين ابي بكر الصديق في المانعين عن
اداء الصدقات حيث تفرد بالحكم بقتالهم فلا ينعقد الاجماع مع مخالفته بخلاف قول ابن عباس بحل التفاضل في اموال
الربا فانهم لم يسوغوا اجتهاده هذا حتى انكروا عليه مرة بعد اخرى الى ان رجع عما كان يقول كما في صحيح مسلم وروي عنه اللهم
اني تبت عن قولي في الصرف وقولي في المتعة وفي التمثيل الاول نظر فانه لم يثبت ان غير امير المؤمنين الصديق
الاكبر اتفقوا على عدم جواز قتال مانعي الزكوة وهو رضي الله تعالى عنه فافهم فقط بل الذي ثبت انه رضي الله عنه
لما هم قتال مانعي الزكوة اشتبه ذلك على امير المؤمنين عمر لقوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم امرت ان اقاتل الناس
حتى يقولوا لا اله الا الله فكشف شبهته بانه داخل في الاستثناء فوافقه واجمع عليه الصحابة كافة وقاتلوا معه فليس هذا
من الباب شيء فاحفظه والمختار انه ليس باجماع لانتفاء الكل الذي هو مناط العصمة ثم اختلفوا فقيل ليس حجة اصلا كما
انه ليس باجماع وقيل هو حجة ظنية غير الاجماع لان الظاهر اصابة السواد الاعظم اذ من البعيد ان لا يطلع الاكثر
بعد الفحص الشديد ويطلع الواحد الا ندر قيل ربما كان الحق مع الاقل وليس فيه بعد الا ترى الفرقة الناجية واحدة
من ثلثة وسبعين فاقل على الحق وقد ارتد اكثر الناس بعد وفاته عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام والمؤمنون
اقل من الكفرة وكان الاكثر من الناس في زمان بني امية على امامة معاوية مع ان الحق كان بيد امير المؤمنين
علي كرم الله وجهه من غير ريبة وعلى امامة يزيد ابنه مع انه كان من اخبث الفساق وكان بعيدا بمراحل من الامامة
بل الشك في ايمانه خذله الله تعالى وتلك الصنيعات الشنيعة التي صنعها معروفة من انواع الخبائث واشباههما من الظلمة الفسقة
والحاصل ان الحق ربما كان مع الاقل وكثرة الاشخاص لا يستلزم كثرة العدول والمجتهدين والقائلوا
امامة معاوية لم يكونوا مجتهدين اللهم الا نادرا والقائلوا امامة يزيد واشباهه لم يكونوا احدا لا بل من اغلاظ الفسقة

والاجماع انما صح فيه فان الظاهر من اتفاق اكثر المجتهدين العدول الاصابة تامل فيه فانه لا يزيد على الكلام على السند قال ثم
السخاوية المقصود دعوى ظهور الاصابة ولما كان اشتباه لهذا الاسناد تكلم عليه وانت لا يخفى عليك ان دعوى الظهور لا يخلو
عن كدر فتامل المكتفون باجماع الاكثر قالوا اولا قال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم يد الله مع الجماعة فمن شذ
شذ في النار رواه اصحاب السنن وشهد في صحيح البخاري قلنا محمول على الاجماع اي على اجماع الكل بناء على انه لا يمنع المخالفة بعد
الموافقة لا ذاهي فمن شذ من الجماعة بعد الموافقة اذ لو حيث بعد ما كان اهليا وقالوا ثانيا صح خلافة امير المؤمنين والامام الصديق ابي بكر رضي الله
عنه صحة لا ارتياب فيه الا من سفه نفسه مع خلاف امير المؤمنين علي كرم الله وجهه ورجوه ابي الكرام وسعد بن عبادة وسلمان
ولو كان الشرط اجماع الكل لما صح هذا الاجماع على الخلافة الواضح الصحة مثل وضوح الشمس ثم عد سلمان غير صحيح فانه لم يعلم
عنه التوقف اصلا كيف وسلمان من تلامذة امام الصديقين واصحاب الامام العارف خواجه بهاء الدين نقشبند قدس سره
من الاولياء يروون اخذه التصوف منه رضي الله عنه وينسبون خرقة ارادته اليه رضي الله تعالى عنه ويدفع بان الاجماع بعد
رجوعهم الى بيعته رضي الله عنه هذا اما صح في امير المؤمنين علي كرم الله وجهه فانه قد روى عبد الرزاق عن معمر عن عكرمة قال لما بويع
لابي بكر تخلف علي عن بيعته وجلس في بيته فلقيه عمر فقال تخلفت عن بيعة ابي بكر فقال اني اليت بيمين حين قبض
رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ان لا ارتدي برداء الا الى الصلوة المكتوبة حتى اجمع القران فاني خشيت
ان ينفلت ثم خرج فبايعه كذا في الاستيعاب ثم اختلفت الروايات في زمان التوقف ففي صحيح ابن حبان انه بايع بعد ثلثة
ايام وصححه القسطلاني وفي الصحيحين بعد ستة اشهر وقال بعض اهل التحقيق انه كرم الله وجهه بايع مرتين اولهما بعد ثلثة ايام بقبول
الخلافة وثانيهما بعد ستة اشهر لما وقع المشاجرة في فدك وغيره ولما زعم الناس التباغض ولم يكن بينهم ذلك انه ثم بيعته واشتغال
امير المؤمنين علي كرم الله وجهه بارمنه وللتفصيل موضع آخر لكن رجوع سعد بن عبادة في خفاء فانه تخلف ولم يبايع وخرج
عن المدينة ولم ينصرف اليها الى ان مات بحوران من ارض الشام لسنتين ونصف مضتا من خلافة امير المؤمنين عمر وقيل
مات سنة احدى عشر في خلافة امير المؤمنين الصديق الاكبر كذا في الاستيعاب وغيره فالجواب الصحيح ان تخلفه لم يكن عن
اجتهاد فانه اخذ الخزرج قالوا لنا امير ومنكم امير لئلا يفوت رياستهم فاظهر صديق الاعظم حديثا افاد بطلان قولهم فقال معاذ بن
جبل وغيره كما ان الرسول من قريش كذلك خليفته وقال امير المؤمنين عمر بلي ما في الاستيعاب بسند متصل انشدكم الله
هل تعلمون ان رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم امر ابا بكر ان يصلي بالناس قالوا اللهم نعم قال فايكم تطيب نفسه
ان يزيله عن مقام اقامه رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فقالوا كلنا لا تطيب نفسه نستغفر الله فبايع الانصار كلهم من
الخزرج والاوس ولم يبايع سعد لما كان يحب السيادة واذا لم يكن مخالفته عن الاجتهاد فلا يضر الاجماع ولعله لهذا قال امير المؤمنين عمر حين قالوا
قتلتم سعدا قتله الله كما في صحيح البخاري وظني ان الذي وقع في موته انه وجد ميتا مخضر اللون كان اثر دعوة امير المؤمنين والله اعلم فان قلت
قد مات هو رضي الله عنه شاق عصا المسلمين مفارق الجماعة وقد قال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لم يفارق الجماعة احد فمات الا مات
ميتة الجاهلية رواه البخاري والصحابة لا سيما مثل سعد بريء عن موت الجاهلية قلت سبب ان مخالفة الاجماع كك ولا ان سعدا شهد بدرا على ما في
صحيح والبدريون غير مواخذين بذنب مثلهم كمثل التائب وان عظمت المعصية لما اعطاهم الله اى المنزلة الرفيعة برحمته الخاصة

سلم اليه عمر ثقتي بمن توفي في السقيفة فكيف لا نرضى رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم الجنة والمغفرة فاياك وبيعة من جهة الامتناع الشيخ
المعظم الا حين افلتت ارتداد اخيرا فتم الى الاجماع انما تحقق بعد دخول امير المؤمنين علي كرم الله وجهه حين بايع ابا بكر الصديق قبل
وجهه كرم الله وجهه بيعته علنا والا ان خلافته ثبتت من الاشارات النبوية كما في صحيح مسلم ادعي لي ابا بكر اباك واخاك عبد الرحمن حتى اكتب كتابا
فاني اخاف ان يتمنى متمن ويقول قائل انا اولى ويابى الله والمسلمون الا ابا بكر وكما روى الترمذي لا ينبغي لقوم فيهم ابو بكر ان يؤمهم
غيره وتواتر انه صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم قالت له امرأة ارأيت ان جئت ولم اجدك كانها تعني الموت قال ان لم تجديني فائتي
ابا بكر رواه الصحاح قال الشافعي الامام هذا اشارة الى الخلافة ولنعم ما قال الشيخ ابن الحجر المكي ان خلافته رضي الله عنه ثبتت بالنص
وانما اشار اليه بقوله وانما الصحة اي صحة الخلافة فللاجماع على كفاية البيعة بالاكثر وقد تحققت فانه لم يتخلف احد منهم بعقيدة الا
رجال اخرون ثم بايعوا البعد ذلك فافهم ولا تزل فانه مزلة عظيمة مسئلة انقراض عصر المجمعين ليس بشرط لانعقاد الاجماع
عند المحققين منهم الحنفية وقال احمد الامام وابو الحسن الاشعري وابن فورك انقراض العصر شرط مطلقا سواء كان الاجماع
الصحابة او اجماع من بعدهم وقيل شرط في اجماع الصحابة فقط وقيل شرط في الاجماع السكوتي فقط وقال الامام امام الحرمين
ان كان سنده قياسا فشرط والا فلا كذا في المختصر والصحيح ان الشرط عنده اي امام الحرمين كان السند قياسا قطعا وقيل الزمان
لنا انقراض العصر ملغى ليكون الحجة بعد الاتفاق لا اجماع عنده مع وجود الانقراض بفقد التطاول لنا الدليل سمعي العصمة باتفاق الكل
من الامة بالنص وقد وجد ولو لحظة فوجب عصمته وبهذا القدر تم الدليل لكن زيد عليه لزيادة التوضيح والاستيناس
بعدم الاشتراط وذلك لان الانقراض لا دخل له في الاصابة ضرورة فتامل وما في الحاشية اشارة الى ان حجية
الاجماع ليست عقلية بل امر تعبدي الا ترى انه لم يكن حجة في زمانه عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام فكما كان الانقراض
زمانه صلعم شرطا فكذا يجوز ان يكون انقراض عصر المجتهدين ايضا شرطا فلا يزيد على الكلام على التوضيح ولا يفسد اصل الاستدلال وانما في
حيوته صلعم فلا تحقق للاجماع لكفاية قوله ولغوا الاجماع الا ان الاجماع لو وقع لم يكن حجة فالقياس عليه مع فارق واستدل لو اشترط
انقراض العصر لما وجد اجماع لتلاحق المجتهدين اي تحققهم مرة بعد اخرى فلو توقف الاجماع على الانقراض ووجد مجتهد وجب دخوله ثم
يجب انقراضه فيجب دخول اخر لاحق قبل انقراضه وهكذا واجيب لا كما في شرح الشرح بان التلاحق للمجتهدين ليس بواجب بل غايته
الجواز حتى يلزم عدم تحقق الاجماع بل غاية ما يلزم جواز عدم تحقق الاجماع ولا فساد فيه قيل انه واجب عادة وان لم يجب عقلا فان العادة
جرت بوجود مجتهد في كل عصر اقول للمنع مجال فان جريان العادة في القرون السابقة مسلم واما في كل عصر فكلا حين الخلفاء والا
في رفع شرح الشرح ان يقال لو شرط لزم عدم تحققه في زمان قد اجمعوا على تحققه فيه اي في زمان تحقق فيه مسلم بيننا و
بينكم وهو زمان الصحابة والتابعين وتابعيهم مع لا منع اللحوق للمجتهدين ولا يصح لانه معلوم لو قوبع فتدبر واجيب ثانيا بان
الشرط انما هو انقراض المجمعين الاولين فقط لا انقراض اللاحقين ولو قيل بمدخلية اللاحقين في تحقق الاجماع لزم الى
عدم تحقق الاجماع واما اذا قيل بعدم مدخلية اللاحقين بان يكون الاجماع المجمعين لكن الحجية مشروطة بالانقراض فعدم
... لا يذهب عليك ان الانقراض لو كان شرطا لكان الاحتمال ... الحجية ... فانه لرجوع ...
... في كل من لدخل في الاجماع فالمجتهد اللاحق ان كان الاجماع بدون رأيه غير معتبر فلا بد من انقراض

المصنف رحمه الله تعالى لقيام الاحتمال المذكور وان لم يكن له دخل في الاجماع بل تم بدونه فهذا باطل لانه اذا شرط الانقراض فقبله لا حجة اصلا فيجوز مخالفة اللاحق بالراى ويكون قوله معتبرا فوقت الحجية هو وقت الانقراض لم يوجد قول كل الاتية فانتفى الاجماع وبرح الحجة الدليل هو اندفع الكلام ان الاخيران فتامل الشارطون قالوا اولا يؤدى عدم الاشتراط المذكور الى منع المجتهد عن الرجوع اى موجب الرجوع ولو كان ذلك الموجب خبرا صحيحا واجب العمل واللازم باطل قلنا منقوض بما بعد الانقراض فانه يلزم منع المجتهد عن مخالفة الاجماع مع وجود الموجب ولو كان خبرا صحيحا والحل منع بطلان التالي لانا نلتزم المنع عن الرجوع ولا نسلم امكان الموجب المخالف للاجماع القاطع فلا يصح دليل في مقابلته قال ابو عبيدة بفتح العين السلماني سأل امير المؤمنين حين رجع من عدم صحة بيع ام الولد روى البيهقي عن امير المؤمنين على كرم الله وجهه خطب على منبر كوفة فقال اجتمع رأيي ورأى امير المؤمنين عمر ان لا يباع امهات الاولاد وانا الان ارى بيعهن فقال عبيدة السلماني رأيك مع الجماعة احب الى والمحفوظ الينا من رأيك وحدك فاطرق على ثم قال اقضوا ما انتم قاضون فانا اكره ان اخالف اصحابي وفي رواية عبد الرزاق رأيك ورأى عمر في الجماعة احب الى من رأيك وحدك في الفرقة فضحك على رضي الله عنه كذا في فتح القدير فقد ظهر من هذا ان الرجوع غير صحيح عنده وقوع الاجماع مرة والا لما انكر ابو عبيدة على امير المؤمنين على رضي الله عنه وتوقف هو عن الرجوع كذا قالوا وفيه خفاء فان هذا انما يدل على اتفاق راى امير المؤمنين لا على اتفاق الكل قول ابي عبيدة ايضا لا يدل عليه لان الجماعة تقع على ما فوق الاثنين ولذا قال احب الى ولم يقل رأيك وحدك خطأ قطعا واما رجوع امير المؤمنين عن هذا القول فلعله لرجوع رأيه الى ما كان اولم يرجع لكن امرهم بالثبات على ما كانوا عليه كراهية ان ينتقلوا من رأي مجتهد التزموه على انفسهم فافهم ثم انه لو كان على عدم جواز البيع اجماع لزم كون قول امير المؤمنين اما خارقا للاجماع وشأنه اجل من ذلك واما ان الانقراض شرط عنده وهو ايضا بعيد منه وايضا يتوجه اليه ما قال ابو عبيدة فافهم ولا يبعد ان يقال المقصود منه الاستناد والقدر الثابت فيه كاف لانه لما انكر الرجوع عن موافقة البعض او الاكثر لكونهم في طبقة عليا فاى استبعاد في حرمة مخالفة الاجماع والرجوع بعده فتامل وقالوا ثانيا لو لم يعتبر قول الراجع من المجمعين بعد الاجماع لان الاول اتفاق الامة لا يجوز خرقه يوجب عدم اعتبار قول من مات مع المخالفين في الاجماع اللاحق لان الباقي كل الامة فيكون اتفاقهم حجة قلنا قد يمنع بطلان اللازم ويلتزم عدم اعتبار قول من مات لان قول الميت كالميت فلا يعتبر وقد يمنع الملازمة وعليه الاكثر لان قوله اى قول من مات حي بدليله فهو كبقائه اى كبقاء الميت حين الانعقاد للاجماع فلم يلزم الاتفاق واما فيما نحن فيه فقد وجد الاتفاق ولو لحظة فتامل **مسألة** اتفاق العصر الثاني بعد استقرار الخلاف في العصر الاول ممتنع عند الاشعرى والامام احمد والامام حجة الاسلام الغزالي والامام امام الحرمين وفي المختار انه واقع حجة وعليه اكثر الحنفية والشافعية لنا على الوقوع اجماع التابعين على جواز متعة العمرة اى الجمع بينهما باحرام واحد او باحرامين في اشهر الحج والفقهاء يطلقون القران على الاول والمتعة على الثاني والاسم جرى على الاطلاق القديم وقد كان امير المؤمنين عمر وامير المؤمنين عثمان ينهى عنها اما نهى امير المؤمنين عثمان فثابت في الصحيحين وغيرهما في الحاشية في صحيح البخاري ان مروان قال شهدت عثمان وعليا وعثمان رضي الله عنه ينهى عن المتعة وعن الجمع بينهما فلما رأى على اهل بهما لبيك بعمرة وحجة وقال ما كنت لادع سنة النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم بقول احد ثم الروايات

مشاجرة فلا الضير كيف لا والاوكان مروان فانما نهى امير المؤمنين عمر رضى الله عنه لم تثبت بسند صحيح لكن يروى في غير المعتبرات انه
عمر كان يقول ثلث كن على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم انا احرمهن وانهى عنهن متعة الحج ومتعة النكاح وحي
على خير العمل فان حي على خير العمل والثلثة التي وقعت في العهد الشريف احيانا انا ابين حرمتهن لانه ثبت عنه عليه وآله
واصحابه الصلوة والسلام وانه نهى عنهن لا على الحرمة الثابتة في الشرع الشريف بعد الاباحة واراد بمتعة الحج فسخ الحج بالعمرة
ثم الحج بالاحرام في يوم قبل عرفة فانه وان وقع في حجة الوداع لكنه كان مختصا بالصحابة لما قال ابو ذر رواه مسلم وهذا ايضا وافق لما روى
عنه في احد الصحيحين انه قال يعلى ان الله يقول واتموا الحج والعمرة لله جميعا واما رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فقد نسخ
الهدي ولم يحل واما متعة النساء وان ابيحت يوم خيبر لكن حرمت بعد ذلك الى يوم القيمة وحي على خير العمل قد نسخ في العهد الشريف
ولهذا تواترت الاذان بدونه وانما وصف الثلثة لكونهن في العهد الشريف رد لمن يتوهم الجواز بسماع انها كانت فاذا زال الوهم
بانها والنجاسات لكن لم يبق عليكم فافهم وانما اثرنا نوعا من الاطناب لان بعض السفهاء من الروافض يطفئون نور الله بافواههم
ويقولون ان امير المؤمنين حرم ما كان مباحا في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وهو كثيرة فلا يلتفت اليه ولنا
اجماع التابعين على عدم جواز بيع ام الولد وقد اختلفت الصحابة واجماع التابعين على جواز متعة الحج بعد ما نهى فانهم كانوا معلومين عن عرف
منهم عمل التمتع والفتوى به في ايام الحج لا اجتماعهم ضيا واما اجماعهم على حرمة بيع ام ولد فلم يصح بعد ولم ينقل بوجه يقبله العقل و
قوانين الصحة واما الحجية اي حجية هذا الاجماع فلئلا يلزم خلو الزمان عن الحق واتفاق الامة على الخطاء المنفي عنهم بالنص وفيه
ما فيه لان خلو الزمان عن الحق ممنوع وانما يلزم لو لم يكن قول المجتهد الاول باقيا وهو في حيز الخفاء فان بقاءه ببقاء الدليل
لا ببقاء القائل وهو موجود ان قيل قد مات بهذا الاتفاق قلنا هذا فرع حجية الاتفاق وفيه الكلام بعد فافهم ثم ان الامام ابا حنيفة
ذهب في رواية بنفاذ بيع ام الولد بحكم القاضي خلافا لهما فقيل هذا مبنى على ان الاختلاف السابق يمنع الاجماع اللاحق والانعقاد
اجماع التابعين على عدم الجواز والقضاء مخالف الاجماع لا ينفذ فاراد المصنف دفع هذا القول وقال وما روي عن ابي حنيفة في غير الظاهر
من الرواية من نفاذ القضاء ببيع ام الولد خلافا لهما على ما في الميزان وذكر شمس الائمة ابا يوسف مع ابي حنيفة فلان المسئلة مسئلة
حجية هذا الاجماع اجتهادية فعند من يرى هذا الاجماع حجة لم ينفذ القضاء وعند من يرى عدم الحجية ينفذ فنفاذه مختلف فيه فينفذ اذا اوجبه
امضاه قاض آخر وهو محمل رواية النفاذ لانه الحكم في كل قضاء مختلف فيه فافهم فان قلت لو اعتبر هذا الاجماع لزم تضليل بعض الصحابة الذين
وقع الاجماع على خلاف قولهم لان مخالفة الاجماع ضلال اجاب وقال ولا يلزم تضليل بعض الصحابة لان رايه كان حجة قبل حدوث الاجماع
لحكمه كان عن دليل شرعي موجب للعمل وانما انعقاد بعد الاجماع لظهور نص خلاف حكمه بعده وانما يلزم خطاؤه وهو لازم في كل اختلاف
لان الحق واحد قال المحيلون للاجماع قالوا العادة قاضية بالاستمرار على مذهبه في الاستقرار اي في حال استقرار المذاهب بالاصرار
على ما قال سيما من الاتباع فانهم لا يخالفون متبوعهم واذا كان المذاهب مستمرة استحال الاتفاق قلنا قضاء العادة به ممنوع وانما
ذلك شان الجهلة والمقلدة واما المجتهدون الباذلون جهدهم في طلب الحق فلا يستمرون على شيء بل يتبعون الدليل سيما
من بعدهم فان عدم الاستمرار فيهم اظهر بالعود وحجية هذا النحو من الاجماع قالوا اولا لو كان هذا الاجماع حجة يلزم تعارض
الاجماعين لتسويغ كل من المذهبين الذي وقع اتفاق الصحابة عليه وتعين معين ههنا بالاجماع اللاحق وتعارض

ف: لا ينعقد الاجماع باهل البيت وحدهم

الاجماعيين بل قلنا لا نسلم ان التسويغ اجماع فان كل فريق اوجب العمل بمذهبه وحرم بمذهب آخر ولا يقول بالتسويغ احد وفيه مقال فان المراد بالتسويغ الحكم بكون المسئلة اجتهادية ولا شك في وقوع الاجماع عليه ولهذا لم يكتف به وقال لو سلم ان التسويغ اجماع فمقيد بعدم وجود القاطع كما عرفت ان القضية عرفية ومقيدة بوصف عدم القطعية ثم الدليل منقوض بظهور النص القاطع فانه يلزم معارضته الاجماع النص فلا يكون النص معمولا ثم من يجوز انتساخ الاجماع فيسهل عليه الجواب وقالوا ثانيا الاجماع انما يحصل بوقوع اتفاق الكل ولم يحصل اتفاق الامة لان القول لا يموت بموت قائله فقول المخالف السابق باق بدليله فلا اتفاق فانقلت على هذا ينبغي ان لا يتحقق اجماع بعدان وقع الخلاف ولم يستقر قال وقيل الاستقرار كما يقول عرفاء شرعا بل هو نظر وبحث الاصحابة القول قلنا لا نسلم بقاء القول بل الاجماع مميت حتى لا يجوز العمل به كما بالمنسوخ هذا وتجويز الامامية كان لان المقام المنع بخلاف ما تقدم لانه مقام الاستدلال فافهم واما اجماعهم بعد اختلافهم انفسهم فكل المقدم من اجماع غيرهم بعد الاستقرار الا ان كونه حجة اظهر لان سقوط القول المخالف هناك بعد الاجماع لان الاجماع مميته وهٰهنا قبله برجوعهم لان رجوع المجتهد مميت بقوله فلا ريب هٰهنا في تحقيق الكل لا ينعقد **مسئلة** لا ينعقد الاجماع باهل البيت وحدهم لانهم بعض الامة والعصمة مختصة باجماع كل الامة خلافا للشيعة لادعائهم العصمة فيهم وحدهم ولذا لا يعتبرون اجماع غيرهم ومحله الكلام ولا باس بنا ان نذكر شيئا منه لظهور هذه الفرقة لئلا يقع احد في تلبيس وضلالة فاعلم ان العصمة قد يطلق على الاجتناب عن الكبائر والاخلاق الباطنة الذميمة ولا شك في عصمتهم بهذا المعنى لا يرتاب فيه الا سفيه خالع ربقة الاسلام عن عنقه وقد يطلق على اجتناب الصغائر مع ذلك الاجتناب وزجرا ان يكونوا معصومين بهذه العصمة وقد يطلق على عدم صدور ذنب لا عمدا ولا سهوا ولا خطاء ومع ذلك عدم الوقوع في خطاء اجتهادي في حكم شرعي وهذا هو محل الخلاف بيننا وبينهم فهم قالوا اهل البيت معصومون عن ذلك كله من انواع الذنوب وانواع الخطاء ويدعون ان قولهم كقول الانبياء في وجوب الاتباع وكونه من الله تعالى ونسبتهم الى رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم كنسبة الانبياء العاملين على التورية الى موسى عليه السلام ولعلهم لا يجوزون انتساخ احكام هذه الشريعة بقولهم وعندنا العصمة بهذا الوجه مختصة بالانبياء فيما يخبرون بالوحي او يستقرون عليه واهل البيت كسائر المجتهدين يجوز عليهم الخطاء في اجتهادهم وهم يصيبون ويخطئون وكذا يجوز عليهم الزلة في وقوعهم في امر غير مناسب من غير تعمد كما وقع من سيدة النساء رضي الله عنها من هجرانها خليفة رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم حين منعها فدك من جهة الميراث ولا ذنب فيه ثم اهل البيت الذين اختلف في عصمتهم امير المؤمنين علي وسيدة النساء فاطمة الزهراء وسيدا شباب اهل الجنة ابو محمد الحسن وابو عبد الله الحسين رضوان الله عليهم ويدعون ايضا عصمة بعض اولادهم وهم الامام زين العابدين علي بن الحسين والامام ابو جعفر محمد الباقر والامام جعفر بن محمد الصادق والامام موسى بن جعفر الكاظم والامام علي ابن موسى الرضا والامام محمد الجواد بن علي والامام علي ابن محمد العسكري والامام الحسن ابن علي العسكري رضوان الله تعالى عليهم لنا ما تواتر من الصحابة والتابعين من انهم كانوا مجتهدون ويفتون خلاف ما افتى به اهل البيت ولم ينكره ولم يعب احد على احد بل لم يخطأ احد من مخالفة اهل البيت في الحكم ولم يقل احد بعناد واجتهاد من قال بخلافه وهذا يفيد علما ضروريا بان كلوا احد من الائمة بل المقلدين ايضا من الصحابة ومن بعدهم كانوا قائلين بعدم العصمة عن الخطاء الاجتهادي الم تر كيف رد ابن مسعود قول امير المؤمنين علي رضي الله عنه في عدة الحامل المتوفي عنها زوجها وقال نزلت سورة

النساء القصر بعد دلالة الاجماع بعد قوله تعالى والذين يتوفون منكم الى آخر الآية وكيف والربعية قوله في بيع امهات الاولاد
وكيف رد شريح قوله لقبول شهادة الابن الى غير ذلك من الوقائع التي لا تحصى ولم ينكر امير المؤمنين علي كرم الله وجهه
عليهم فقد بان لك ان الاجماع القطعي الداخل فيهم اهل البيت حاكم بان لا عصمة في اهل البيت بمعنى عدم جواز الخطاء
منهم فاحفظ ولنا ايضا قوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول ع اهل البيت ايضا داخلون في الخطاب
فقد من عليهم حين التنازع الاحالة بالرد الى الكتاب والسنة ولم يعب على متنازع اهل البيت فتثبت لا ايضا لم يقل والى اهل بيته
فافهم وللشيعة ههنا شبه كلها واهية مذكورة في علم الكلام منها وتقريرهم التمسك بقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس
اهل البيت ويطهركم تطهيرا وما اراد الله شيئا الا هو واقع فوجب التطهير وذهاب الرجس والخطاء قلنا اولا لا نسلم ان الآية تختص
فيما بين المذكورين بل هو نازل في الازواج المطهرات كما صح عن ابن عباس والكلام متناول لغيرهم ايضا كما هو المختار
او هو نازل فيمن حرمت عليهم الصدقة كما عليه زيد بن ارقم فلو دل على العصمة لزم عصمة هؤلاء ايضا وهو خلاف مذهبهم
قيل ان المراد بالآية امير المؤمنين علي وسيدة النساء وسيدا شباب اهل الجنة الاربعة فقط لا غير لما روى الترمذي عن عمرو
بن ابي سلمة قال لما نزلت هذه الآية على النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت
في بيت ام سلمة فدعى فاطمة وعليا وحسنا وحسينا فجللهم بكساء وعلي خلف ظهره ثم قال اللهم هؤلاء اهل بيتي فاذهب عنهم الرجس
وطهرهم تطهيرا قالت ام سلمة وانا معهم يا رسول الله قال انت على مكانك انت على خير قال الترمذي هذا حسن صحيح ومثله رواه مسلم
ايضا وروى الطبراني وابن جرير عن ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم نزلت هذه الآية
في خمس فيّ وعلي وفاطمة وحسن وحسين انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا قلنا لو كان الازواج المطهرات
خارجة عن هذه الآية يخرج الكلام الابلغ بكلام مفصول مرذول ويابى عنه سوقه بل هو مكابرة بينة واما الحديث الاول فليس فيه
دلالة على عدم دخولهن بل معنى قوله صلى الله عليه وسلم انت على مكانك اي ابقي مكانك فانك على خير ومن اهل البيت وداخلة
في منطوق الآية لكونها مسوقة لهن وانما دعا لمن لم تثبت مسوقة لهم واما الحديث الثاني فمعناه انه نزلت فيّ مع من معي من
الازواج والاربعة آخرين لا يسكنون في البيت لئلا يلزم المكابرة ولا يعارضه ما قال عكرمة من شاء باهلته انما نزلت في
ازواج النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وقلنا ثانيا ولو سلمنا انما نزلت فيهم فالارادة ارادة التشريع ولا يلزم منه وقوع
المراد كما يدل عليه السوق وقلنا ثالثا ان الرجس الذنب فالمعنى يريد الله ليذهب عنكم الذنب ويطهركم تطهيرا الا ما من
الذنوب فغايته ما لزم العصمة عن الذنوب لا العصمة عن الخطاء في الاجتهاد كيف والمجتهد المخطئ لو اخطأ يثاب فكيف يكون خطاؤه
رجسا بل الحق انه لا يلزم منه العصمة عن الذنوب ايضا بل الذي يلزم المغفرة ومحو الذنوب فان اذهاب الشيء يقتضي وجوده
اولا فلا يلزم العصمة ولا يبعد ان يقال المراد بالرجس رجس البشرية الموجبة الغفلة عن مشاهدة الحق فاذهب ذلك عنهم
وطهرهم تطهيرا عظيما واغرقهم في لجة المشاهدة وهذا ايضا لا ينافي الخطاء الاجتهادي قيل بعد تسليم ان المراد في الآية
الارادة التشريعية انا نستدل بالحديث فانه عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام دعا الله تعالى باذهاب
الرجس ودعاؤه مستجاب البتة فلزم العصمة قطعا بخلاف الازواج فانه لم يدع في حقهن بالتطهير اصلا وهذا القائل

القائل لم يات بشيء اما اولا فلان الحديث ظني والظن لا يغني عن الحق شيئا ولا يفيد في العقائد لا سيما اذا كان معارضا للاجماع
قاطع واما ثانيا فلان غاية ما لزم منه الدعاء باذهاب الذنوب والمغفرة وليس هذا من العصمة في شيء وقد يتمسكون بقوله صلى الله
عليه وآله واصحابه وسلم اني تارك فيكم ثقلين ما ان تمسكتم به لن تضلوا بعدي كتاب الله وعترتي لن يتفرقا حتى يردا على الحوض رواه
الترمذي والقران معصوم فكذا العترة قلنا المعنى ما ان تمسكتم بايفاء حقوقهما وحق القران الايمان به والعمل بمقتضاه وحق العترة تعظيمهم وسلمتم
لن يتفرقا في موطن القيمة يستغيثان ويعيبان من ترك حقهما حتى يردا على الحوض وايضا ورد هذا الحديث من زاد واحد بالفاظ مختلفة ولا يدرى
ان الفاظ الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ما هي ثم انه خبر الواحد لا يستطيع معارضة القاطع ثم ان راوي هذا الحديث زيد بن ارقم
فسر العترة بمن حرم عليه الصدقة فدخل فيه ابن عباس وغيره وليسوا معصومين بالاتفاق فاحفظ هذا ولا تزل انه خبر لا يقبل
لا فائدة في الاجماع ح بمعنى اذا كانوا معصومين فقول كل حجة قاطعة فلا فائدة في اجماعهم اقول لعل الفائدة الترجيح عند التعارض فيقدم
المجمع عليه على قول الواحد اذا تعارضا كما قيل رائك في الجماعة احب وهذا الاسمن ولا يغني من جوع فان قول كل اذا كان يفيد القطع
والقطع لا يزيد ولا ينقص فقول الواحد والكل سواء وايضا لا يصح ح وقوع المتعارض والا اجتمع النقيضان في الواقع الا ان جوزوا
انتساخ قول المقدم بقول المتاخر وهم ح من اغلظ الكفرة ومن ههنا ظهر لك برهان اخر على بطلان القول بالعصمة لان التعارض
في كلامهم ثابت وقول بعضهم يخالف قول الاخر في العمليات وليس كل منهم صادقا للتناقض فاحدهما خاطيء فلا عصمة ويتخلصون
عن هذا الجمل احدهما على التقية وهذا مما يضحك عليه الصبيان ثم انه اذا كان العصمة فيهم ثابتة فيكون كلما قالوا هو حكم الله قطعا
والاتباع واجب والمخالفة حرام فاي فرق بينهم وبين انبياء بني اسرائيل وهل هذا الا قريب الى الكفر وما قالوا انهم ادعوا العصمة
فهو افتراء على اهل البيت لا شك انهم افتراء وهم اهل البيت براء منه سيعلمون غدا انهم كذابون على اهل البيت اعاذنا الله منهم
وخذلهم الله تعالى الى يوم القيمة ولا ينعقد الاجماع بالشيخين امير المؤمنين ابي بكر وعمر عند الاكثر خلافا للبعض ولا ينعقد بالخلفاء
الاربعة خلافا لاحد الامام وبعض الحنفية ومنهم القاضي ابو حازم فردوا الاعلى وذوي الارحام في خلافة المعتضد بعد ما قضى بها بيت
المال متمسكا باجماع الخلفاء الاربعة على توريث ذوي الارحام عند عدم ذوي فروض والعصبات ولما رد عليه الامام ابو سعيد
احمد البردعي بان فيه خلافا بين الصحابة والقضاء لا في مجتهد فيه نفذ فلا وجه لنقض القضاء لبيت المال اجاب لا اعد
هذا خلافا على الخلفاء الاربعة فهذا نص منه على ان اتفاقهم اجماع فان قلت يجوز ان يكون لاجل ان الخلفاء اعلى رتبة من غيرهم
فيرجح قولهم عند التعارض قلت هذا لا ينتج نقض القضاء الاول فان هذا الترجيح مظنون ولا ينقض به القضاء فلا بد من حجة قاطعة او قرينة
الى القطع قالوا اولا كون اتفاق الشيخين اجماعا قالوا قال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اقتدوا باللذين من
بعدي ابا بكر وعمر رواه احمد فمخالفتهم حرام الذين قالوا ان اتفاق الخلفاء الاربعة اجماع قالوا قال رسول الله صلى الله عليه
وآله واصحابه وسلم عليكم بسنتي الحديث وسنة الخلفاء الراشدين عضوا عليها بالنواجذ رواه احمد فمخالفة طريقتهم حرام قلنا هذا خطاب
للمقلدين فلا يكون حجة على المجتهدين وبيان لا يليق الاتباع لا حصر الاتباع فيهم وعلى هذا فالامر للاباحة او الندب واحد هذين
التاويلين ضروري لان المجتهدين كانوا يخالفونهم والمقلدون كانوا يقلدونهم ولم ينكر عليهم احد لا الخلفاء انفسهم ولا غيرهم فعدم حجية قولهم كان متقدما
وبهذا اندفع ما قيل ان الايجاب ينافي هذا التاويل وقد يجاب بان الحديثين من اخبار الاحاد فلا يفيدان القطع فلا يكون اتفاقهم

اجماعا ودونها بان المقصود هم حجية هذين الاتفاقين ولو ظنا حتى يقدم على القياس واقوال صحابيين آخرين وفيه تأمل وأما المعارضة باصحابي كالنجوم فبايهم اقتديتم اهتديتم رواه ابن عدي وابن عبد البر وخذوا شطر دينكم عن الحميراء اي ام المؤمنين عائشة الصديقة كما في المختصر فمندفع بانهما ضعيفان لا يصلحان للعمل فضلا عن معارضة الصحاح اما الحديث الاول فلم يعرف قال ابن حزم في رسالته الكبرى مكذوب موضوع باطل وبه قال احمد والبزار واما الحديث الثاني فقال الذهبي هو من الاحاديث الواهية التي لا يعرف لها اسناد وقال السبكي والحافظ ابو الحجاج كل حديث فيه لفظ الحميراء لا اصل له الا حديث واحد في النسائي كذا في التيسير

مسئلة عن مالك فقط دون غيره الانعقاد بالمدينة اي انعقاد الاجماع باتفاق اهل المدينة فقط دون سائر البلاد ولبعده قيل محمول على تقديم الرواية فان اهل المدينة المطهرة كانوا اعرف بالاحاديث الناسخة والمنسوخة وقيل محمول على المنقولات المستمرة كالاذان والاقامة والصاع وصحح ابن الحاجب المالكي العموم في جميع الاحكام فاجماعهم حجة متمسكا بان العادة قاضية في الاجماع باطلاع الاكثر على دليل راجح وهو ظاهر ويمتنع ظاهرا ان لا يكون منهم اي من المطلعين احد من علماء المدينة فيلزم اطلاع واحد من علماء المدينة المطهرة على كل دليل راجح فلا يجمعون الا عن دليل راجح فيكون حجة وهذا منقوض ببلدة اخرى فان من الممتنع ظاهرا ان لا يكون من المطلعين احد من ذلك البلد والتعميم في الحجية بالبلاد كلها حتى يكون اجماع اهل كل بلد حجة بعيد والتخصيص في الدعوى والدليل الآخر كما يأتي ولا يبعد ان يقولوا في الدفع بان المدينة المطهرة كانت مسكن الاكثر العلماء في كل عصر فيمتنع ظاهرا عدم اطلاعهم على الحجية الراجحة بخلاف سائر البلاد فتأمل ثم اقول العمدة في الاجتهاد والاطلاع على الدليل الراجح جودة الرأي وح لا نسلم ان عدم اطلاعهم على الدليل الراجح بعيد لجواز ان لا يكون فيهم جودة الرأي بل في غيرهم الا ترى ان الامام ابا حنيفة الكوفي افقه من الامام مالك المدني ومن ههنا قيل رجحان الرواية لا يرجح الاجتهاد فان رواية مالك راجح مع عدم رجحان الاجتهاد وما قيل الا انها مدينة طيبة تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد رواه البخاري ممنوع الاستلزام فان غاية ما لزم منه ان لا يبقى فيه خبيث ونقض الخطيئات خبيثا ولعل المراد ان لا يوجد بها الامن كان مغفورا في علمه تعالى والا فيكون فيها الفاسق ايضا كما قد يحكى في الحديث الذي بعث بها يزيد الخبيث على المدينة المطهرة ففعلت ما فعلت فجات بها بجبر فاد اد فعوه في ... المدينة فقطعته ثم دفعوه في ارض ... فقطعته ثم ... الى موضع آخر فلفظته الى ان وقع خارج ارض المدينة ولا ريب ان الارض المدينة فضائل لا تعد لكن حجية الاتفاق لا بهم غيره ظاهر

مسئلة اذا افتى بعضهم او قضى قبل استقرار المذاهب سكت الباقون عن الانكار وقد مضى مدة التأمل عادة ولا تقية هناك تخوف او مهابة او غيرهما فاكثر الحنفية قالوا انه اجماع قطعي وقال ابن ابي هريرة من الشافعية انه اجماع قطعي في الفتيا فقط لا القضاء فلا اجماع فيه اصلا وقال الجبائي انه اجماع قطعي بعد الانقراض بعصرهم وقيل انه اجماع قطعي اذا كثر السكوت وتكررت فيها تعم به البلوى وهو المختار وهذا لا يصلح النزاع فان السكوت فيه مرة بعد اخرى يحدث علما ضروريا بالرضا كما في التجربيات ... عادة محيلة للسكوت في كل مرة من غير رضاء به ومختار الامدي والشيخ ابو الحسن الكرخي ... انه ظني ادرى عن الشافعي انه ليس حجة فضلا عن كونه اجماعيا قطعيا وعليه الامام عيسى ابن ابان ... القاضي ابو بكر الباقلاني ونقل اكثر الشافعية عنه ان قوله هذا وحكى ابن الحاجب عنه رواية اخرى مخالفة اياه وقيل الاول فيما اذا ...

(منه عفي عنه)

عن الحاكم والقاضي في غيره كما ذهب اليه ابن ابي هريرة الحنفية قالوا ولو شرط قول كل في انعقاد الاجماع لم يتحقق اجماع اصلا
لان العادة في كل عصر افتاء الاكابر وسكوت الاصاغر تسليما فلم يتحقق قول منهم في كل عصر فلا يتحقق اجماع اقول دون السكوت
من الاصاغر تسليما لقول الاكابر بدون امارة الرضا ممنوع بل سكوتهم انما يكون رضا بامارات كالتقرير وغيره فيعلم منه
الرضا فيتحقق الاجماع ح فلا يلزم انسداد بابه قالوا ثانيا قول البعض مع سكوت آخرين اجماع في الاعتقاديات اجماعا بيننا
وبينكم فكذا الفروعي لان المناط ان السكوت رضا وهو مشترك وفيه نظر لان محل الخلاف الاجتهاديات لا الاعتقاديات فالسكوت
في الاعتقاديات من غير رضا حرام فانها لا تختص في الايمان ويكون السكوت فيها مفضيا الى البدعة الجلية
فالسكوت هناك يدل على القطع بكونه رضا وافهم النافون لكون السكوتي اجماعا مطلقا لا ظنيا ولا قطعيا قالوا السكوت
يحتمل غير الموافقة من عدم اجتهاد فيها اي في الواقعة او تعظيما للقائلين المفتين او خوف من المفتي كما روي عن ابن عباس
في مسئلة العول اذ ضاق المال عن السهام المقدرة انه سكت مهابة عن امير المؤمنين عمر روى الطحاوي عن
عبيد الله بن عتبة قال دخلت انا وزفر على ابن عباس بعد ما ذهب بصره فتذاكرنا فرائض الميراث فقال اترون
من احصى رمل عالج عددا لم يحص في مال نصفا ونصفا وثلثا اذا ذهب النصف والنصف فاين الثلث فساق الحديث
وفي آخره قال زفر لم تشر اليه بهذا الرأي فقال هبته والله وقد علم بهذا ان السكوت لا يدل على الرضا فلا يكون اجماعا
قلنا فرضنا مضي المدة للاجتهاد وعدم التقية بخوف فانتفى الاول وهو احتمال عدم الاجتهاد والثالث وهو احتمال الخوف
والتعظيم بترك الحق واخفاؤه فسق فلا يظن به في حق من هو عدل وما روي عن ابن عباس وان رواه الطحاوي فلم يصح
وفيه انقطاع باطن كيف وهو اي امير المؤمنين عمر كان يقدمه على الاكابر ويسأله ويستحسن قوله فكيف يكون له هيبة
منه في عرض رأيه روى البخاري عن ابن عباس قال كان عمر رضي الله عنه يدخلني مع اشياخ بدر وكان بعضهم
وجد في نفسه فقال لم يدخل هذا معنا ولنا ابناء مثله فقال عمر انه من قد علمتم فدعا ذات يوم فادخله معهم فما رأيت انه
دعاني يومئذ الا ليريهم قال ما تقولون في قول الله اذا جاء نصر الله والفتح فقال بعضهم امرنا ان نحمد الله ونستغفره اذا جاء
نصرنا وفتح علينا وسكت بعضهم فلم يقل شيئا فقال لي اكذلك تقول يا ابن عباس فقلت لا قال فما تقول قلت هو اجل رسول الله
صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اعلمه الله فقال اذا جاء نصر الله والفتح وذلك علامة اجلك فسبح بحمد ربك واستغفره
انه كان توابا فقال عمر ما اعلم منها الا ما تقول وكان امير المؤمنين الين للحق واشد انقيادا له قال لا خير فيكم ان لم تقولوا ولا
خير في ان لم اسمع ذكره في التقويم كذا في التيسير واذا كان قوله هكذا فكيف يهابه ابن عباس في عرض رأيه وقصته مع المرأة في نهيه
عن مغالاة المهر شهيرة في التيسير روى ابو يعلى وغيره عن مسروق قال ركب عمر بن الخطاب على منبر رسول الله
صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ثم قال ايها الناس ما اكثاركم في صدق النساء وقد كانت الصدقات فيما بين رسول الله صلى الله
عليه وآله واصحابه وسلم وبين اصحابه اربعمائة درهم فما دون ذلك ولو كان الاكثار في ذلك تقوى عند الله او مكرمة لم تسبقوهم اليها
ثم نزل فاعترضته امرأة من قريش فقالت له يا امير المؤمنين نهيت الناس ان يزيدوا في صداقهن على اربعمائة درهم قال نعم فقالت اما سمعت
الله يقول وآتيتم احداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا فقال عمر اللهم غفرا كل احد افقه من عمر ثم رجع فركب المنبر ثم قال ايها الناس

اني كنت نهيتكم ان تزيدوا النساء في صداقهن على اربعمائة درهم فمن شاء ان يعطي ما احب فاذا كان له مع هذه المرات علمت
فاي جهالة كان لابن عباس في عرض رايه ثم ان امير المؤمنين عمر استشار الصحابة فاشار العباس بالعول ثم
اتفق الصحابة ولم يكن هناك لامير المؤمنين كانت لابن عباس ثم ان الدليل الذي ينقلون عنه في الطوالع
القول غير معقول فان قائلي القول لا يقولون بنصفين وثلث حتى يرد عليهم ما اوردوا بل هم ايضا يقولون ان الله
لم يجعل السهام كذلك فينقص سهم كل ستة لا يلزم نصفان وثلث فالذي رد به هو بعينه حجة لهم و هذا النحو من الرد
بعيد عن ابن عباس كل البعد ثم الذي نسبوا اليه في مثل هذه الصورة ان يسقط … ام البنات والاخوات لانهن قد يكن
عصبة ويخرجن عن السهام المقدرة فهن ضعيفة في استحقاق السهم فيسقط سهمهن و هذا ايضا لا يظهر له وجه فان سهامهن ايضا
ثبتت بالنص ولو في حال كسهام غيرهن فاسقاطها واحدا لاتمام آخرين مما لا وجه له شرعا وعقلا فالحق ان ابن عباس بريء
عن مثل هذا القول فافهم والله اعلم باحوال خاص عباده وقد يقال كما في التحرير لا نسلم ان التعظيم بالسكوت عن الحق فسق
بل الفسق انما هو السكوت عن منكر وقول المجتهد ليس كذلك بل هو واجب العمل اقول في دفعه الكلام ههنا قبل استقرار المذاهب بل
عند البحث والمناظرة فيها لتحقيق الحق فالمقام مقام الاستفسار وعلى المفتي يجب اظهار قوله وما هو الحق عنده فالسكوت عن اظهار الحق ترك الواجب
وهو حرام وكذا التعظيم فافهم وقد يقال اظهار ما هو الحق عنده انما يجب عند السؤال ولا سؤال ههنا فلعله انما سكت لان الباقين
مجتهدون فيعملون برايهم وهذا لا حرمة فيه فتامل فيه فان حالة البحث هل هو سؤال معنى فيجب الاظهار وهو الظاهر الظنيون القايلون بظنية
هذا الاجماع سكوتهم ظاهر في موافقتهم القائلين وان كان يحتمل ان يكون لامر آخر لكنه بعيد غاية البعد بما علم غاية البعد باعلام عاداتهم لكونهم لا يخافون لومة
لائم في اظهار الحق وترك السكوت في مثله بالاستقراء في احوالهم الشريفة كقول معاذ لعمر امير المؤمنين لما هم بجلد امراة زنت ما جعل الله
على بطنها سبيلا والحمل يحتمل السراية اليه وقول عبيدة لعلي امير المؤمنين رايك في الجماعة احب الي الى غير ذلك من الوقائع
كقول ابن مسعود لابي موسى حين حكم بتفرقة زوجة الاعرابي الذي شرب لبنها ان مدة الرضاع سنتان بالنص اعلم ان هذا الدليل لو تم لدل
على كون الاجماع قطعيا فان الساكتين ان كان سكوتهم رضا فقد تم الاجماع وهو … وافقهم وانهم لو كتموا الحق وسكتوا فسقوا فقد خرجوا
من اهلية الاجماع فتم الاجماع بالقائلين فقط فتحقق الاجماع عند سكوت البعض … البعض قطعي فافهم الجبائي قال
قبل الانقراض الاحتمالات المذكورة قائمة فلا يكون حجة وبعده يضمحل بالكلية فيكون اجماعا قاطعا وربما يمنع الاضمحلال بل يضعف
بعده فان احتمال الخوف باق ولو من المقلدين قال ابن ابي هريرة العادة ان لا ينكر الحكم ولو كان مخالفا للراية فلا يكون السكوت
عند القضاء دليل الرضا بخلاف الفتوى فان العادة فيها الانكار … ذلك لان الحاكم مهاب ولو قر فلا ينكر عليه و
يجاب بان ذلك اي عدم الانكار على الحكم بعد الاستقرار لعد استقرار المذاهب وتعيين مذهب الحاكم والكلام ههنا قبله والفتيا و
الحكم سواء في الاشتهار … تخالفه الم تر كيف … ومعاذ قول الحكم المجتهد فيه لا ينقض فلا ينكر عليه لعدم الفائدة في الانكار
فتدبر وتامل فيه مسئلة لو اتفقوا على فعل بان عمل الكل فعلا ولا قول هناك فالمختار انه كفعل الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه
وسلم لان العصمة ثابتة لهم لاجماعهم لعموم الدلائل التي مرت كثبوتها له عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام واذا كان كفعله عم
حينئذ … المذكورة … الامام … على الاباحة الا بقرينة الاظهر وابن السمعاني قال لا فعل لهم بجهة تخالف الحكم والبيان

لا ينعقد به الاجماع ولا يظهر له وجه ومن اشترط الانقراض لعصر المجمعين في القولي ان لفعله اولى بالاشتراط لقوة احتمال الرجوع فيه
من القولي فافهم مسئلة اذا اختلف ولم تجاوز اهل العصر عن قولين في مسئلة لم يجز احداث قول ثالث عند الاكثر في
التيسير نص عليه الامام محمد والشافعي في رسالته وخصه بعض الحنفية بالصحابة وقالوا اذا اختلف الصحابة على قولين لم يجز
احداث ثالث واما اذا اختلف من بعدهم فيجوز احداث ثالث ولا يظهر فارق فانقلت اذا لم تتجاوز التابعون عن القولين و
تجاوز الصحابة فقولهم الثالث حجة بدليله فلا يكون الاحداث مخالفا للاجماع قلت هذا انما يصح اذا كان الخلاف السابق مانعا
للاجماع اللاحق على انه يجوز ان لم يناظروا في المسئلة التي لم تتجاوز التابعون عن القولين فيها بل سكتوا او جاز الاحداث عند طائفة
مطلقا ومختار الآمدي والرازي ان رفع الثالث ما اتفقا عليه فممنوع احداثه كوطي المشتري البكر المبيعة وظهر عنده عيب كان عند البائع
قيل يمنع الرد كما عن امير المؤمنين علي رضوابن مسعود وقيل يرد مع الارش كما عن امير المؤمنين عمر وزيد بن ثابت
والارش عشر القيمة فالرد مجانا لم يجز لانه وقع الاتفاق على عدم الرد مجانا في التيسير نقلا عن بعض شروح التحرير لم يثبت الروايات
المذكورة عن الصحابة المذكورين نعم صح من التابعين فمنع الرد عن قطب الاقطاب عمر بن عبد العزيز والامام الحسن البصري
قدس سرهما والرد مع الارش عن سعيد بن المسيب وشريح ومحمد ابن سيرين والرد مجانا عن الحارث من فقهاء كوفة تلميذ اقران
ابراهيم النخعي ونحو مقاسمة الجد الصحيح والاخ كما عن امير المؤمنين علي وزيد بن ثابت بعد ما رجعا عن قولهما ان الجد يحجبه
اي يحجب الجد الاخ عن الميراث كما عن خليفة رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ابي بكر الصديق الاكبر وامير المؤمنين
عمر وابن الزبير وابن عباس وقد قال لا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا عند الابن ولا يجعل اب الاب ابا عند عدم الاب فقد اتفق الكل
ان للجد ميراثا وانما اختلفوا في القدر فالحرمان وسلب الميراث عن الجد راسا خلاف الاجماع فلم يجز احداثه ونحو عدة الحامل المتوفى عنها
زوجها بالوضع كما عن ابن مسعود وابي هريرة وابعد الاجلين من الوضع والاشهر كما عن امير المؤمنين علي وابن عباس
فيما يقال فاتفق الكل على نفي الاشهر فلا يقال بالاشهر فقط والا رفع ما اتفقا عليه في ثلثة فلا منع من الاحداث
كالتفصيل في الفسخ بالعيوب البرص والجذام والجنون في ايهما كانت والجب والعنة في الزوج والرتق والقرن في الزوجة
فقيل لا يوجب الفسخ اصلا وقيل نعم يوجب الفسخ في الكل فالتفصيل لم يقل به احد لكن لا يرفع شيئا مما اتفقوا عليه بل في البعض
بقول البعض وفي الآخر بقول الآخر فيجوز احداثه في التيسير نقلا عن بعض الشروح ان الاقوال الثلثة مشهورة من الصحابة
وكما في الزوج والزوجة مع الام فقيل للام ثلث الكل وقيل ثلث الباقي بعد فرض الزوجين وفي التفصيل لم يقل احد لكن
غير رافع للمتفق عليه بل في احدهما موافق لمذهب وفي الآخر للآخر فيجوز القول به واعلم ان هذا القول ليس مخالفا
لما عليه الجمهور فانهم انما يقولون بالمنع من احداث ثالث بكونه رافعا لما اتفقوا عليه وهذا ايضا يسلم ذلك وانما ينكر في
بعض الصور الجزئية رفع المتفق عليه بعدم الاشتراك في جامع عنده وهذا شيء آخر فافهم انقلت شاع من غير نكير من احد
مخالفة المجتهد اللاحق للسابقين من اهل الاجتهاد فيكون هذا اجماعا فكيف يمنع من احداث قول ثالث قلت انما الصحيح
مخالفة اللاحق السابق عند الاكثر بعد سبق قائل يقول بقوله اللاحق وان لم يشتهر هذا القائل انما الاختلاف على قولين
مع عدم التجاوز عنهما اتفاق على احدهما على سبيل منع الخلو وهذا الاتفاق وان كان ...

الموثقين ولانه اتفاق الامة كالاتفاق على قول اتفاقا اي كما انه حجة كذلك هذا العدم الفارق في دلالته الا صلى فالتفصيل
في الفسخ ونحوه اي مسئلة البوين مع احد الزوجين خلاف الاجماع على عدم التفصيل وما قيل كون عدم التفصيل مجمعا عليه
ممنوع اذ عدم القول بشيء ليس قولا بالعدم وههنا ليس قولا بالتفصيل بل سكوت عنه فمدفوع بان كلية الحكم مطلقة
بفسخ الكل او عدم فسخه مما اجمع عليه الفريقان والتفصيل ينافيه فانه مبطل لكلية كل حكم وجعله مسئلة متعددة لاختلاف
الموضوع خروج عن النزاع فان النزاع فيما اذا اتحدت المسئلة وانت قد عرفت ان الخصم كان سوا فقال لنا فيما اذا
اتحدت وكان الثالث رافعا للمجمع عليه وانما كان نزاعه في بعض الصور الجزئية انه غير رافع للتعدد وفي المسئلة او رافع
للاتحاد فجعله مسئلة متعددة ليس خروجا عما يتنازع فيه بل جعله مسئلة متعددة خلاف الاجماع لاتفاق الفريقين
على الاتحاد بوحدة الجامع وهو تضرر احدهما ببقاء النكاح وهذا رافع لقوله لو ثبت الاجماع لكن قد مران تفسير الصحابة اقوالا
تلقيتم المذكور في كتبنا علة التفريق في الجب والعنة عدم قدرة المشروع على الامساك بالمعروف فلا بد من التسريح
بالاحسان وهو لا يتناول ما سواهما وايضا العيوب التي في الزوجة يمكن تخلص الزوج عنه بالتطليق فلا تقرر له ببقاء النكاح
وعدم فسخ القاضي اياه فافهم واما الجواب عن الدليل بان اتفاقهم على انكار القول الثالث كان مشروطا بعدم
فلما حدث زال الاتفاق على الانكار فلا منع عن الاحداث منقوض بالاجماع الوحداني فانه يمكن فيه ايضا ذلك فينبغي
ان لا يمنع عن احداث قول مخالف والاعتذار بانه فان جاز احداث قول المخالف للاجماع الوحداني عقلا لكن لم يعتبر فيه
اجماعا كما في المنهاج ضعيف لان الفرق تحكم فتدبر واستدل بلزوم تخطئة كل فريق يعني لو جاز احداث ثالث لزم تخطئة
كل فريق لكونه مخالفا لهم وفيه تخطئة كل الامة وهي باطلة واجيب بان الممتنع تخطئة الكل فيما اتفقوا عليه لا التخطئة مطلقا وتخص
تخطئة فيما اختلفوا فيه وهذا لا يغني من الحق شيئا فان دلائل امتناع التخطئة عامة كيف الممتنع وقوع الامة في الخطاء ولعل
مقصود المستدل الاستدلال بالدليل العقلي والا فيرجع حاصله الى الدليل المذكور سابقا فرد بان التخطئة في كل عصر
انما لزمت لمن خالف فيما اتفق فيه لا فيما اختلف فيه فتامل فيه اصحاب الاحداث قالوا اولا اختلافهم في المسئلة دليل انها
اجتهادية عندهم والا لما اختلفوا فلزم التسويغ فيها كل قول فلا مانع من احداث ثالث بوجود التسويغ قلت كذلك انه تسويغ
كل قول لكن قبل تقرر اجماعهم على احدهما واما بعد اجماعهم فلا تسويغ كما لو اختلفوا في مسئلة وكان تسويغا ثم اجمعوا فيبطل
التسويغ وقالوا ثانيا لو لم يجز لم يقع من غير نكير وقد وقع ولم ينكر من احد والا لنقل واشتهر بين الناس قال الصحابة اي جمهورهم
للام ثلث ما بقي فيهما اي في الزوج والزوجة من فرضهما وقال ابن عباس ثلث الكل فيهما ثم محمد ابن سيرين قال ان الزوج
اذا كان مع الام فللام ثلث الكل كابن عباس اي كما قال هو والزوجة اذا كانت معها فلها ثلث الباقي بعد فرض الزوجة
كالصحابة اي لقولهم وقال شريح بالعكس اي للام ثلث ما بقي مع الزوج وثلث الكل مع الزوجة قلنا اولا لا نسلم عدم
النكير ولزوم النقل اياه ممنوع ولو سلم لزوم النقل فلزوم الشهرة ممنوع اذ لا توفر للدواعي على النقل فيجوز ان يكون النكير
منقولا بالاحاد ولم يشتهر وقلنا ثانيا يجوز ان يكون الاحداث لهذا القول قبل استقرار الصحابة على قولين فان ابن سيرين
وشريحا كانا معاصرين للصحابة وكان يجوز احداثهم في الفتوى فيجوز افتاء التابعين فتوى الصحابة ولا بعد فيه وقلنا ثالثا لا نسلم ان الصحابة

لم يتجاوزوه فيهما عن قولين وبعضه مذهب جمهما الى اختاره تابعي لكن لم يشتهر وقلنا رابعا كما قيل في حواشي ميرزاجان انهما مسئلتان
متغايرتان حقيقة بعدم وحدة المال او حكما بعدم وحدة الجامع لابد لكل من شريح وابن سيرين فارقا اقول الصحابة انما اجمعوا على
عدم الفصل بينهما اي الزوج والزوجة بناء على وحدة الجامع بعد الغاء الخصوصية وهو التزوج فهو هل يرد الامام من ثلث الكل الى ثلث
الباقي ام لا فالمسئلة متحدة حكما هذا مسئلة اذا اجمع على دليل على حكم او تاويل في سمعي جاز احداث غيره من الدليل والتاويل
عند الاكثر الا اذا ابطله اي ابطل هذا المحدث المجمع عليه خلافا للبعض لنا اولا احداث دليل او تاويل كاجتهاد لم يعارضه اجماع
لان عدم القول ليس قولا بالعدم والاجماع على دليل او تاويل ليس الا عدم القول بدليل او تاويل اخر غيره لا انه قول
بعدمه بخلاف التفصيل في نحو الفسخ بالعيوب فانه ليس كالدليل بل هو حكم معارض لكلية الحكمين اللذين لم يتجاوز عنهما و
لنا ثانيا لو لم يجز احداث احدهما لم يقع من غير نكير وقد وقع اذ المتاخرون لم يزالوا يستخرجون الادلة والتاويلات القوية لما اجمعوا
عليه من الحكم ولم ينكر عليهم بل عد ذلك فضلا في حقهم المانعون قالوا اولا احداث الدليل والتاويل اتباع غير سبيل المؤمنين
لانهم اجمعوا على دليل هذا غيره وقد وقع الوعيد عليه قلنا المتبادر منه خلاف سبيلهم وهذا ليس خلافه ومن ثمه لم يلزم بطلان ما لم
يثبت بالاجماع لانه غير سبيلهم ايضا اذ ليس لهم سبيل اقول على ان لو منع كون الدليل سبيلا هو مراد في النص بل السبيل المراد هو المدلول
لكان سبيلا في الجواب قال الله تعالى هذه سبيلي اريد المدلول فتدبر وقالوا ثانيا قال الله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف اي لكل معروف
فما ليس بمامور ليس بمعروف فالدليل المحدث ليس بمعروف فيكون باطلا قلنا عورض بقوله تعالى وتنهون عن المنكر اي عن كل منكر فما ليس بمنهي ليس بمنكر
وهذا الدليل ليس بمنهي فيجوز احداثه اقول على ان تجويز الاحداث امر فهو مامور به لانا امرنا بطلب ما لم يعلم فان طلب العلم مامور به
فيكون معروفا والتفصيل فيما اجمع على عدم التفصيل انما يكون بعد العلم بعدم التفصيل فيكون مبطلا للعلم فلا يكون مامورا بل
منهيا وقد يمنع عموم المعروف فانه من البين انه لم يؤمر لكل معروف بل اكثر الوقائع مسكوت عنها وقد يستدل بهذه الاية على
حجية الاجماع فان الخيرية والامر بكل معروف والنهي عن كل منكر يوجب ان لا يبقى معروف ولا منهي يؤمر به او ينهى عنه فيكون
ما اجمعوا عليه حقا واعترض عليه بان الخيرية لا تقتضي اصابة الحق والحكم المستخرج وان كان خطاء ليس منهيا عنه وان لا عموم
للمعروف والمنكر فقرر بان المتبادر من الاية المدح بان امرهم ليس الا بالمعروف ونهيهم ليس الا بالمنكر فوجب ان يكون ما اجمعوا
عليه معروفا وخلافه منكرا والخطاء بما هو خطاء لا يصلح المدح على الامر به فيكون صوابا عند الله هذا التقرير حسن لكن يرد عليه ان
هذا التاويل مظنون لا يثبت به حجة قاطعة وايضا الخطاب الشفاهي لا يتناول الا الموجودين من الخطاب فلا يجري في اجماع حدث
بعد الصحابة الا بدلالة النص فتامل فيه مسئلة لا اجماع الا عن مستند شرعي على المختار خلافا للبعض لنا اولا الفتوى بلا دليل
شرعي حرام واذ ليس ههنا دليل غير الاتفاق فقول كل يتوقف على قول الكل وبالعكس وهو ظاهر فلزم الدور فتدبر
وقد يقال انما يلزم من الفتوى لا عن دليل احتمال الخطاء ولا وقوعه وايضا لا يلزم من حرمة الافتاء من غير دليل الخطاء في الحكم
المفتي به بل الاجماع تاثير في الاصابة واجيب بان حجة الاجماع ليست الا لانه اتفاق المجتهدين من حيث هم مجتهدون واذا كان الفتوى
لا عن دليل واجتهاد فليس هو قول المجتهد من حيث هو مجتهد وفيه نحو من الخفاء فان الخصم لا يسلم ان الحجية لذلك بل لان اتفاق المفتيين
من هذه الامة المرحومة لا يكون على خطاء وسواء قالوا بالاجتهاد ام لا تكريما لهذه الامة فالاولى ان يقال ان الفتوى لا عن

دليل لما كان حراما لا يجتمع عليه عدل ولو اجتمعوا بما روا استنفا فلم يبق اهلا للاجماع ولا للتكلم فلا اعتداد بقولهم فافهم ولنا ثانيا
انه يستحيل عادة اتفاق الكل لا لداع فلا يوجد اتفاق من غير دليل كعلى طعام اي كما يستحيل عادة اتفاق الكل على طعام
واحد بعدم الداعي وتجويز العلم الضروري اي يحدث العلم الضروري فيقع الاتفاق عليه او توفيقهم للصواب بان يقع
في قلبهم ما هو صواب بعيد فان قلت خلق العلم الضروري ليس ببعيد فان الاولياء الكرام يلهمون باحكام وحقائق ومعارف
بحيث لا يتطرق اليه الخطاء اصلا قلت لا نشك في حدوث العلم الضروري فيهم وما ينكره الا السفيه لكن لا يكون حجة فلا
دخل للاتفاق والاجماع والا هو من دليل شرعي الا ان يقال ان حجيته مشروطة بالاجماع والالهام الواحد لا يكون حجة وتامل فيه
وارتقب كلاما مستوفى ولعمري ان ما عندنا التوفيق مستوفى في الفصل الذي يليه ان شاء الله [illegible] حجية والاجماع من غير مستند قالوا لو لزم المستند
لما فائدة الاجماع اذ يكفي المستند قلنا الفائدة القطعية الحكم به ما كان ظنيا فانه يجوز ان يكون المستند ظنيا ومن ههنا ذهب
بعض الحنفية الى قطع عدم نقل السند والا لما كان للاجماع فائدة وليس الشيء [illegible] الفائدة ليست منحصرة فيه بل لتعاضد
الدليل بدليل من الفوائد ثم ان هذا لو تم لدل على عدم تحقق اجماع ما عن سند قطعي وهو خلاف مذهبهم ايضا بل خلاف
الواقع فافهم مسئلة يجوز كون المستند قياسا خلافا للظاهرية وابن جرير الطبري فبعضهم منع الجواز عقلا وبعضهم منع الوقوع
وان جاز عقلا والاحاد اي الاخبار الاحاد وقيل لا قياس اختلافا فانا لا مانع يقدر في القياس من وقوعه سندا الا الظنية والا
فهو حجة من حجج الله تعالى وليست الظنية مانعة كظاهر الكتاب فانه ظني وقد يقع سندا للاجماع وقد وقع قياس الامامة الكبرى
وهي الخلافة العامة على امامة الصلوة فقيل رضيك لامر ديننا فلا نرضاك لامر دنيانا في التيسير قال ابن مسعود لما
قبض النبي صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم قال الانصار منا امير ومنكم امير فاتاهم عمر فقال الستم تعلمون ان
رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم امر ابا بكر ان يصلي بالناس فايكم تطيب نفسه ان يتقدم ابا بكر فقالوا نعوذ بالله
ان نتقدم ابا بكر حديث حسن اخرجه احمد والدارقطني عن امير المؤمنين علي قال له قائل حدثنا عن ابي بكر قال ذاك رجل
سماه الله الصديق على لسان جبرئيل بخليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم رضيه لديننا فرضيناه لدنيانا قيل في التحرير فيه نظر لانهم
اثبتوه بالاولى فان من تقدم في امر ديني فاولى ان يتقدم في دنياوي وهي دلالة النص لا القياس فلم تندرج النص دونه اقول
لا نسلم اولوية [illegible] الصلوة فان رجلا يكون اولى بامامة الصلوة دون امامة الدنيا ولو سلم اولوية امامة الصلوة فدلالة النص
ما يكون فهم المناط فيه لغة وما ههنا فهم المناط لغة ممنوع لتوقف امير المؤمنين علي وغيره واتفاقهم على عدم النص في الخلافة
فافهم وفيه شيء فان صلوح امير المؤمنين الصديق الاكبر للامامة كان ثابتا عندهم قطعا وانما كان بحثهم في الاولوية من الصالحين
ولا شك ان من كان اولى بامامة الصلوة فانه لكونه افضل ومن هو افضل اولى بالامامة الكبرى فاندفع الاول والامر
بالتقديم فيما كان اهم وموجبات للصفات الكاملة الفاضلة يفهم منه عرفا انه اولى في امر فيه مدخل لتلك الصفات واما
توقف امير المؤمنين علي فلم يكن لشبهة في اولويته بالامامة بل لما مر فعدم فهمه ممنوع ولو سلم عدم الفهم فدلالة ربما يكون
ظنية واما قولهم ان لا نص فمعناه لا نص جلي على هذا والحق ان امره صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اياه بامامة الصلوة
كان اشارة الى تقدمه في الامامة الكبرى على ما [illegible] ما في صحيح مسلم ادعي ابا بكر اباك حتى اكتب كتابا اني اخاف ان يتمنى

ممن ويقول انا اولى ويابى الله والمسلمون الا ابابكر وفي رواية انا ولا يابى الله الا آه قال ذلك جوابا لما قالت ام المؤمنين
ابو بكر لا يملك نفسه حين يقوم مقامك لو امرت عمر وهذا يدل دلالة ظاهرة على ان تقديمه للصلوة لئلا يقول احد انا اولى بالامامة
فاحفظ وتحقق به فانه هو الحق وينفعك يوم القيمة وقد وقع قياس حد الشرب على حد القذف قال امير المؤمنين علي كرم الله
وجهه ووجوه آله الكرام حين استشار امير المؤمنين عمر في الخمر يشربها الرجل ارى ان تحده ثمانين فانه اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى
افترى فارى عليه حد المفترين قيل هذا استدلال لا قياس اقول الاستدلال انما يتم لو ثبت ان
كل مفتر قطعا وظنا فعليه ثمانون لانه لا بد من كلية الكبرى ولم يثبت نعم يصح ان الشارب كانه قاذف لان المظنة
كالمائنة فاعطى ما يقتضي الى الشيء حكمه كمقدمات الزنا لكن لا بد من اثبات ان حكم القذف ثابت فيما يقتضي اليه وفي المشهور
انه قياس الشرب على القذف بجامع الافتراء وفيه انه يلزم ان يثبت الحد في كل افتراء وجوابه انه قياس بجامع الافتراء
الخاص فتامل فيه اقول المستند اعم من المثبت لان الشيء ربما يكون مستندا ولا يكون مثبتا كالقطعي سنده ظني فان هذا السند
لا يكون مثبتا للقطع ومن ههنا لا يكون القياس مثبتا للحد عندنا وصح مستند الحد وذلك لان الاجماع رافع للشبهة المانعة
عن اثبات الحد فالحد ههنا ثبت بالاجماع والقياس مستند فاندفع توهم التناقض بين الكلامين الحدود لا يثبت بالقياس
والقياس يصلح سندا للاجماع لاثبات الحدود كما في التقرير وهذا لا يسمن ولا يغني من جوع فان الفتوى لما كان حراما
من غير دليل فاهل الاجماع من اين علموا الحد من القياس فهو المثبت او من غيره وهو مفروض الانتفاء وان قيل
القياس ليس بمثبت بل مظهر قلت الكلام في هذا الاظهار فان الحنفية يمنعونه في الحدود بل نقول الصحابة اجمعوا بهذا القياس
على حد الشرب فاثباته الحد مجمع عليه والمخلص الا ان يمنعوا كونه قياسا ويقولوا انه حكم بان هذه المظنة قائم مقام المسائلة
بالسماع فانه قد ثبت اقامة الحد في زمن الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فهذا النقل بحاصله فتامل فيه
المنكرون قالوا اولا لو وقع القياس مستند الكل [illegible] الاجماع قد على جواز مخالفته فلا نسلم الاجماع على
جواز مخالفته مطلقا بل على جواز مخالفته قبل الاجماع اقول [illegible] مجمع عليه قالوا ثانيا
القياس مختلف فيه فلا يخلو عصر من نفاته فلا ينعقد [illegible] على حجية الاجماع قال لما في لا يستدل [illegible] فلا نسلم خلو العصر
عن نفاته وايضا الدليل منقوض بالعموم فانه ايضا مختلف فيه على ان عدم انعقاده بعد تسليم [illegible] فانه يجوز ان
لا يبقى في عصر من يتمذهب بنفيه تامل فيه والاولى ان يقال ان [illegible] ان يكون [illegible]
ممن هو اهل الاجماع بل يجوز ان يكون من المبتدعة او غير مجتهد [illegible]
يمتنع سمعا وان جاز عقلا وقيل يجوز سمعا ايضا [illegible] عند قرب الساعة فلا
والقيمة انما تقوم على اشرار الناس حتى لا [illegible] فلا يصح اجماع الامة
عليه واعترض بانهم اذا ارتدوا لم يكونوا امة والنفي الضلالة انما هو من الامة لا من الكفرة والجواب قد صدق
بعد الارتداد منه لكنه يصدق قطعا ان امة ارتدت [illegible] الشرح ان زوال اسم الامة
لما كانت بالارتداد كان متاخرا عنه بالذات [illegible] لم يزل صدقها

اسم الامة بل صدق الاسم حقيقة فصدق امته ارتدت العياذ بالله وذلك لان اعتبار الثبوت بحسب مرتبة
دون الزمان كما لزم ههنا من بيانه خلاف العرف واللغت فالصدق اسے صدق تلک الجملة حقیقت ممنوعة ولا نسلم
ان صدق وصف المحمول لا يجب في زمان صدق وصف الموضوع كما هو المشهور عند الميزانيين فعدم صدق الامة
حين الارتداد غير ضار لصدق الامة ارتدت العياذ بالله وذلك لان القضية المذكورة ح مطلقة لعدم اجتماع
وصفي المحمول والموضوع والمطلقة الموجبة لا ينافي السالبة الوصفية المفهومية من الحديث هي ان امته لا يجتمع
على الضلالة ما دامت امته فلا استحالة في صدق هذه القضية بل لما اقول ان معناه ان امته صارت مرتدة والصيرورة
لا انيا فی زوال الاسم كتحجير الطين اي صار حجرا فعدم نفاته ظن لا ينافي صيرورته حجرا ونيا في العصمة اللازمة
للامة لزوم المعلوم للعلة لان العصمة ضد الارتداد فصيرورتها مرتدة منافية للزوم العصمة فتامل فانه دقيق وفيه كلام
فان لزوم العصمة انما هو للامة ما دامت امته فصيرورتها غير معصومة بل مرتدة بزوال اسم الامة عنها لا ينافي في العصمة
المعلولة لكونها امة وقد ثبت عنده لزوم العصمة لوصف الامة بالحديث فتامل نعم لو ادعى ان المفهوم من الحديث في
استفاهم معروف عدم ضرورة الامة ضالة في زمان ما لم يبعد ثم المطلوب ثابت بالاحاديث الصحاح منها ما في جامع الاصول عن
عقبة ابن عامر قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لا يزال عصابة من امتي يقاتلون على الحق
ظاهرين الى يوم القيمة فينزل عيسى فيقول تعال صل لنا فيقول الا ان بعضكم لبعض امراء تكرمة لهذه الامة فلا حاجة بنا الى
هذا النحو من الاستدلال مسئلة الحق ان مثل قول الشافعي دية اليهودي الثلث لا يصح التمسك فيه بالاجماع يعني اذا اختلف
الاقوال في تحديد الشئ فلا يصح التمسك في الحد الاقل بالاجماع خلافا للبعض والدعوى ضرورية وانما الاهم كشف شبهة الخصم
فقال قال الامة اما قائل بالكل او النصف والثلث والثلث موجود في النصف والكل فثبت على كل تقدير فهو لازم من قول
الكل فهو مجمع عليه قلنا دل الاجماع على وجوب الثلث اعم من ان يكون مع الزيادة او بدونه فلا يجوز التنقيص عنه اما دلالته عليه
فقط من غير زيادة فلا يلزم الا بدليل آخر ههنا لان المفروض ان الدليل هو الاجماع والحاصل القائل بالاقل ينفي
الزيادة وذا غير لازم من الاجماع فافهم مسئلة الاجماع الاحادي اي المنقول باخبار الواحد يجب العمل به في المختار
خلافا للغزالي الامام حجة الاسلام قدس سره وبعض الحنفية ومثل بما قيل قائله عبيد السلماني ما اجتمع اصحاب رسول الله
صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم على شئ كاجتماعهم على محافظة الاربع قبل الظهر والاسفار بالفجر وتحريم نكاح الاخت في عدة الاخت
في التيسير نقلا عن بعض شروح التحرير كذا اوردوه المشائخ رحمهم الله تعالى والله اعلم ثم اخرج ابن ابي شيبة عن عمرو بن ميمون لم يكن
اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يتركون اربع ركعات قبل الظهر على حال وعن ابراهيم ما اجتمع اصحاب محمد رسول الله صلى الله عليه
وسلم على شئ ما اجمعوا على التنوير بالفجر ولعله لذلک قال بصيغة التمريض ولان الظاهر من هذا اجماع الاكثر تامل فيه لنا اولا النقل الظني
احادا كالخبر المأول مثلا موجب للعمل قطعا فالقطعي المنقول احادا الذي هو الاجماع اولى بان يوجب العمل وهذا ظاهر جدا وقالوا ثانيا انه نقل
لافادة الظن بالضرورة كالخبر المنقول احادا وقال صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم نحن نحكم بالظاهر وقد ثبت معناه فوجب الحكم بهذا الاجماع اقول هو
اي لفظ الحديث للدوام والاتفاق اي عادتنا ايماء ان نحكم اجمع بالظاهر وذلک دليل الوجوب والا لم يدم ولم يتفق فاندفع

ما في شرح الشرح انه لا دلالة فيه على وجوب العمل بل غاية ما لزم منه الجواز وما قيل انه دل على بطلان الحرمة وهو ظاهر فتحقق الوجوب اذ الكل متفقون على انه واجب او حرام لان من قال بحجيته قال لوجوب العمل ومن لا قال بحرمة العمل فالكل متفقون بالاجماع على انه ليس جائز العمل واذا ابطل الحرمة تعين الوجوب فاقول فيه مصادرة فان القائل بالوجوب انما استدل بهذا الدليل فقبله لا قول بالوجوب فالقول به موقوف على صحته وصحة الكاذب موقوفة على القول بالوجوب وان اثبت الوجوب بدليل آخر كلام فيه فتامل فانه دقيق وقد استبعد افادة هذا النقل الظن لبعد اطلاعه عليهم اجمعين وعلى اجماعهم وحده من بين جماعة متشاركة في سبب العلم كما مر عن الامام احمد من ادعى الاجماع فهو كاذب بخلاف الخبر فانه يمكن ان يكون في المجلس واحد فيسمع دون غيره ولا كذلك الذين كثروا غاية الكثرة وجوابه ان الاجماع لا يجب ان يكون كقول الكل معا بل قد يكون بافتاء واحد في بيئة ثم آخر في بيئة فيمكن ان يكون عند فتوى واحد او اكثر هو وحده ثم اطلع هو وحده او مع غيره على فتوى سائر الناس قولا منهم او بامارات مفهمة موقعة للعلم او الظن فح قد اطلع على الاجماع واحد من غير استبعاد وايضا يجوز ان يطلع الاكثرون لكن لم ينقلوا لعدم توفر الدواعي فافهم وما في التحرير من دفع الاستبعاد بعد انه ناقل فخبر يفيد الظن فاقول منقوض بخبر الواحد فيما يعم البلوى به فانه غير مقبول مع كون الناقل عدلا فتدبر ثم الحق ان المسئلة مبنية على انه هل يشترط القطع في الاصول ام لا فمن اشترط القطع لا يقبل هذا الاجماع ومن لا يشترط يقبل لعدم الدليل القطعي من الاجماع على حجية هذا الاجماع فيه تامل فان ادلة حجية الاجماع غير فارقة بل الاجماع على اتباع الراجح يفيد الحجية ايضا فافهم مسئلة انكار حكم الاجماع القطعي وهو المنقول متواترا من غير استقرار خلاف سابق عليه كفر عند اكثر الحنفية وطائفة ممن عداهم لانه انكار لما ثبت قطعا انه حكم الله تعالى خلافا لطائفة قالوا الحجية وان كان قطعيا لكنها نظرية فدخل في حيز الاشكال من حيز الظهور كالبسملة ومن ههنا اي من اجل ان انكاره ليس كفرا لم يكفر الروافض مع كونهم منكرين بخلافة خليفة رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم حقا وقد انعقد عليه الاجماع من غير ارتياب وهذا بظاهره يدل على ان عدم تكفيرهم مخصوص بمن لا يرى انكار حكم الاجماع كفرا واما عند من يرى انكاره كفرا فهم كافرون وليس الامر كذلك فان الصحيح عند الحنفية انهم ليسوا بكفار حتى تقبل شهادتهم الا الخطابية وقد نص الامام على عدم تكفير احد من اهل القبلة والشيخ ابن الهمام وان كان ميله في فتح القدير في مسئلة امامة المبتدعة الى التكفير لكن قال في كتاب الخراج بعدم تكفيرهم وما روى عن الامامين الهمامين ابي حنيفة والشافعي من عدم جواز الصلوة خلفهم فليس بكفرهم كما زعم هو بل لانهم ينكرون الجماعة والامامة فلا ينوون الصلوة لله تعالى عند امامتهم ويفقدان النية بطل صلوتهم فبطل صلوة المقتدين ولان بدعتهم لما اشتدت الى ان وصل قريبا الى الكفر اورثت شبهة في ايمانهم فمنع من الاقتداء بهم وحكم بفساد صلوة من اقتدى بهم وفي البحر الرائق حقق بتفصيل بليغ ان تكفير الروافض ليس مذهبا لائمتنا المقتدين وانما ظهر في افواه المتأخرين فالوجه في عدم تكفيرهم ان تدينهم اوقع فيما اوقع فهم انما وقعوا فيما وقعوا زعما منهم انه دين محمدي وان كان زعمهم هذا باطلا بيقين غير مشوب باحتمال ريب فيهم وما كذبوا محمدا صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم في زعمهم فهم غير ملتزمين الكفر والتزام الكفر كفر دون لزومه واما انكارهم المجمع عليه وان كان انكارا جليا ونشأ من سفاهة لكن ليس انكارا مع اعترافهم انه

مجمع عليه بل ينكرون كونه كذلك لشبهة نشأت لهم وان كانت باطلة في نفس الامر وهي زعمهم ان امير المؤمنين عليا رضـ انما بايع تقية وخوفا وانكان هذا الزعم منهم باطلا مما يضحك به الصبيان وامير المؤمنين علي كرم الله وجهه بري عن نحو هذه التقية الشنيعة والله هو بري لاريب في انه بري فهذه الشبهة وانكانت شبهة شيطانية وانما جرء عليهم الوساوس الشيطانية لكنها مانعة عن التكفير وانما الكفر انكار المجمع مع اعترافه انه مجمع عليه من غير تاويل واهل هذا الاكما اذا انكر المنصوص بالنص القطعي بتاويل باطل وهو ليس كفرا كذا هذا ومن ههنا ظهر لك سر عدم تكفير الخوارج مع انهم ينكرون ما اجمع عليه قطعا من فضائل امير المؤمنين علي كرم الله وجهه وينسبونه الى الكفر مع ان ايمانه وفضله ثابتة كالشمس ومجمع عليها اجماعا قطعيا ومن انكار عصمة مال المسلمين ودماءهم ويجوزون قتلهم ونهبهم وقد روى الامام محمد ان امير المؤمنين كان لا يمنعهم عن الصلوة في المسجد وقال انا لا نمنعكم عن المساجد يذكرون فيها اسم الله تعالى فافهم واحفظ وضروريات الدين كالصوم والصلوة والزكوة والحج والجهاد ووجوب الصلوة الى الكعبة الشريفة خارجة عن هذا الاختلاف اتفاقا فانه كفر البتة اتفاقا فالتثليث في المذاهب التكفير وعدم التكفير ثالثها التكفير انكان نحو الصلوة والا لا كما في المختصر وليس اذ لا يليق

بحال احد من المسلمين ان يقول ان انكار الصلوة ليس كفرا قال الامام فخر الاسلام اجماع الصحابة كالمتواتر فيكفر جاحده لفظه الشريف هكذا فصار الاجماع كاية من الكتاب او حديث متواتر في وجوب العلم والعمل فيكفر جاحده في الاصل ثم هو على مراتب فاجماع الصحابة مثل الاية والخبر المتواتر ومثل لهذا الاجماع في التحرير بالاجماع على خلافة امير المؤمنين امام الصديقين بعد المرسلين افضل الاولياء المكرمين ابي بكر ن الصديق رضي الله تعالى عنه بالاجماع على قتال مانعي الزكوة مع سكوت بعضهم فزعم ان الاجماع السكوتي ايضا كذلك مع ان حجيته مختلف فيها بين اهل الحق فلا يصح التكفير وقال الشيخ مطابقا لما صرح العلامة النسفي في المنار والحق ان السكوتي ليس كذلك ولعل مراد صاحب التحرير تسوية السكوتي الذي علم بالقرائن الحال ان سكوت من سكت لاجل الموافقة عملا قطعيا مع القولي والسكوتي على قتال مانع الزكوة من هذا القبيل واجماع من بعدهم كالمشهور فيضلل جاحده الا ما فيه خلاف كالاجماع بعد استقرار الخلاف فانه فيه نظر وكالمنقول احادا ولفظه الشريف هكذا واجماع من بعدهم بمنزلة المشهور من الحديث واذا صار الاجماع مجتهدا في السلف كان كالصحيح من الاخبار وقرروا كلامه بان الاعلى اجماع الصحابة نصا بحيث يكفر جاحده ثم اجماعهم السكوتي ثم اجماع من بعدهم بحيث لم يسبق فيه خلاف ثم اجماعهم وقد استقر خلاف سابق ووجهوه بان اجماع الصحابة غير مختلف فيه سوى لدخول اهل المدينة والعترة والخلفاء والشيخين والسكوتي قد اختلف فيه ثم اجماع من بعدهم لقوة الاختلاف فيه ثم اجماعهم بعد استقرار الخلاف قد قوي فيه الاختلاف كذا قالوا وفيه نظر اما اولا فلان هذا يقتضي تكفير الروافض والخوارج مع قبول شهادتهم بل رواية الحديث ان لم تدع الى بدعتهم على ما هو المشهور من مذهبه واما ثانيا فلان الادلة الدالة على حجية الاجماع غير فارقة بين اجماع واجماع واما ثالثا فلان الخلاف لا يخرج القطعي عن القطعية فانه لم يخرج فضيلة امير المؤمنين الصديق الاكبر وخلافته بخلاف الروافض عن القطعية وكذا فضيلة امير المؤمنين علي كرم الله وجهه بخلاف الخوارج والقطعيات لا تقبل شدة وضعفا فلا ترجيح لاجماع على آخر واما رابعا فلانه ينبغي ان يفصل في الاجماع بين ما قبل الانقراض وما بعده وجوابه انه لا فائدة فيه لانه ليس اجماعهم الا وقد انقرض عصرهم

احدهما اجمعوا علیه هذا والذی یظهر لهذا العبد فی تقریر کلام هذا الحبر الامام وان کان امثاله عن فهم ما اودعه هو من المرام قاصرین ان المقصود
قدس سره ان الاجماع مطلقا فی القطعیة کالآیة والخبر المتواتر وحاصله ان یکفر جاحده لانه انکار محکم مقطوع الا انه لا یکفر لعروض
عارض وقد اشار الیه بتقییده بقوله فی الاصل ولذا لم یکفر الروافض والخوارج ثم بین مراتب الاجماع فالاعلى فی القطعیة اجماع
الصحابة المقطوع اتفاقهم بتنصیص الکل بالحکم او بدلالة یوجب انهم اتفقوا قطعا وهذا ظاهر ثم اجماع من بعدهم ووجه الفرق
ان الصحابة کانوا معدودین باعیانهم فتعلم اقوالهم بالبحث والتفتیش فاذا اخبر جماعة عدد التواتر حصل العلم باتفاقهم قطعا
واما من بعدهم فتکثروا ووقع فیهم نوع من الانتشار فوقع شبهة فی اتفاقهم واحتمل ان یکون هناک مجتهد لم یطلع على قوله الناقلون
لکن لما کان هذا الاحتمال بعید العدم وقوع الانتشار کک مع کون الناقلین جماعة یکفی للعلم صار بمنزلة الخبر المشهور الذی فیه احتمال
یفید وصار ادون درجة من اجماع الصحابة ثم الاجماع الذی وقع بعد تقرر الخلاف السابق حجیة ظنیة لاحتمال حیوة القول السابق
بالدلیل وکذا الاجماع المنقول احادا الاحتمال فی ثبوته وکذا الاجماع الذی وقع عن سکوت ولا قرینة تدل قطعا على ان السکوت
الرضى لاحتمال عدم الموافقة فصارت هذه الاحتمالات الثلث حجیة ظنیة کخبر الواحد الصحیح والى هذا اشار بقوله واذا صار الاجماع
مجتهدا فی السلف یعنی لا یکون على حجیة دلیل قاطع لعدم ثبوت الاتفاق فیه قطعا وهو الاجماع بعد استقرار الخلاف والاجماع الاحادی
والاجماع السکوتی مع عدم دلالة الدلیل على القاطع على کونه بالرضا فافهم والکل من الاجماعات مقدم على الرای والقیاس
عند الاکثر من اهل الاصول لانه اما بمنزلة الخبر المتواتر والمشهور او الاحاد والکل مقدم على الرای مسئلة قال جمع منا لا
اجماع فی العقلیات اذ لان العقل هناک کافیة فی افادة العلم فلا حاجة الى الاجماع وهذا لا یدل على عدم الحجیة بل غایة اللازم
عدم الحاجة الى الاحتجاج لکفایة العقل وقال جم منا یجری فیه الاجماع ایضا کالشرعیات وهو الحق لعموم ادلة الحجیة
الا ما یتوقف علیه ای الا العقلیات التی یتوقف علیها الاجماع والا لزم الدور وفی الامور الدنیویة کتدبیر الجیوش
لعبد الجبار المعتزلی فیه قولان احدهما عدم جریان الاجماع فیه وهو قول البعض زعما منهم انه لا یزید على قول رسول الله
صلى الله علیه وآله واصحابه وسلم ولیس قوله حجة فی الامور الدنیویة لما قال انتم اعلم بامور دنیاکم وثانیهما مختار الجماهیر الاجماع
فیها حجة ایضا الى بقاء المصالح التی اجمعوا علیها وهو الحق لعموم الادلة ولیس هو الا کالوحی فی الحجیة والوحی حجة فی الکل الا ترى
انه صلوات الله وسلامه علیه وآله واصحابه کیف قال حین هم بصلح الاحزاب على الثمار وشاور سعد بن معاذ وسعد بن
عبادة فقالا ان کان من الله فسمعا [illegible] لو کان من الله ما سألتنا فقالا لا نعطی الا السیف فلم یصالح کذا فی الاستیعاب
واما فی المستقبلات کاشراط الساعة وامور الآخرة فلا اجماع عند الحنفیة یعنی لا حاجة الى الاحتجاج به لا انه لیس حجة فیها
کیف لا والدلائل عامة لان الغیب لا مدخل فیه الاجتهاد والرای او لا یکفی فیه النظر [illegible] ولیس دلیل قطعی یدل علیه فح
لا حاجة الى الاجماع فی الاحتجاج والحق انه یصح الاحتجاج فیها ایضا لعموم الدلائل لانه احتمل ان یسمعوا وکل منفردا
فاجمعوا على ما سمعوا ولم ینقلوا لوجود الاتفاق فیفید هذا الاجماع لنا [illegible] فالحق
ان المستقبلات من الاخبار کالشرعیات فی الثبوت بالاجماع هذا [illegible] الحق [illegible] الاصل الرابع
القیاس [illegible]

بين الشيئين ولو كانت معنوياً وفيه اشارة الى انه في التسوية منقول لانه مشترك بينهما وهو اصطلاحاً مساواة المسكوت
للمنصوص في علة الحكم اي في نفس علة الحكم لا في قدرها فانها قد يكون في الفرع اقوى وقد يكون اضعف وقد يكون مساوياً
ولا بد في العلة من تقييد هو كونها غير مفهومة لغة لئلا يرد النقض بمفهوم الموافقة ثم عند المصوبة الذين يرون كل مجتهد مصيباً
لا مساواة في الواقع الا بنظر المجتهد فان ما يحصل بنظره فهو واقعي وليس عندهم مساواة واقعية قد يجدها المجتهد وقد يخطئ
والرجوع منه كالنسخ فلا يكون ما ادى اليه النظر الاول باطلا عندهم بل ينتهي بهذا النظر فلا يحتاجون الى زيادة قيد في نظر
المجتهد كما في المختصر وغيره لانه وان كان المتبادر من المساواة المساواة الواقعية لكنها ملازمة للمساواة في نظره ثم انه بهذا
القيد يخرج المساواة الواقعية التي لم ينله نظر المجتهد الا انه لا اعتداد به ولم يتعلق الغرض بالبحث عنه فافهم بخلاف المخطئة
فان المساواة الواقعية قد ينالها المجتهد فيصيب وقد لا ينالها فيخطئ فيخرج القياس الفاسد الذي ليس مطابقاً للواقع لان المتبادر
بالمساواة المساواة الواقعية ولو عمم الحد القياس الفاسد زيد قيد في نظره اي المجتهد وقيل مساواة المسكوت للمنصوص في
العلة في نظره لكن يخرج مساواة لا يراها المجتهد الا ان يقال لا باس به لعدم تعلق الغرض به فتدبر وكثيراً ما يطلق الناس على اثر
فعل المجتهد في معرفة تلك المساواة فقيل القياس تقدير للفرع بالاصل في الحكم والعلة وقيل تشبيه الفرع بالاصل في علة حكمه
والظاهر المراد تقدير المجتهد وتشبيهه ويمكن حمله على تقديره تعالى وتشبيهه وقيل بذل المجتهد في استخراج الحق وهذا فعل المجتهد
قطعاً وهذا منقوض ببذل المجتهد في استخراج الحق من الكتاب والسنة وقيل حمل كل للشيء على غيره باجراء حكمه عليه لعلة مشتركة وهو
لابي هاشم المعتزلي وقيل حمل المعلوم على معلوم في اثبات الحكم لهما او نفيه عنهما بامر جامع وهو للقاضي ابي بكر الباقلاني
وقيل ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الآخر وهو الشيخ الامام علم الهدى ابي المنصور الماتريدي قدس سره والمراد
بالعلة في الآخر حصة الوصف الموجودة فيه وبمثله الحصة الاخرى منه الموجودة في صاحبه وانما حكم بالمثلية بهذا الاعتبار والابانة
يحتمل الوجهين وقيل تعدية الحكم من الاصل الى الفرع لعلة متحدة لا يدرك بمجرد اللغة وهو لصدر الشريعة وقيل اثبات الحكم
الاصل للفرع مع تشريكه الى غير ذلك كما قد يقال تسوية الفرع بالاصل في العلة والحكم وهو اي اطلاق القياس على الفعل
مسامحة لان القياس حجة الهية موضوعة من قبل الشارع لمعرفة احكامه وليس هو فعلاً لاحد لكن لما كان معرفته بفعل المجتهد ربما
يطلق عليه مجازاً ثم في بعض التعريفات ابحاث وجوابات تطلب من المطولات واورد على عكس التعريف قياس الدلالة
وهو ما يذكر فيه ملزوم العلة ودونها لانه ليس مساواة في العلة وقياس العكس وهو ما ثبت فيه نقيض الحكم بنقيض العلة
كقولنا لما وجب الصوم في الاعتكاف بالنذر وجب بدونها كالصلوة لما لم يجب معها بالنذر لم يجب بدونها والجواب اولا منعهما
منع كونهما من المحدود ولا تسميتهما قياساً الا مجازاً وثانياً عن الاول المساواة المذكورة في التعريف اعم مما كان صريحاً او ضمنياً
والمساواة الضمنية حاصلة مثلاً اذا قيل في المسروق يجب الرد قائماً فيجب الضمان هالكاً كالمغصوب فوجوب الرد مشترك
فيهما وان لم يكن علة لكنه يتضمن وجوب حفظ المال وان شئت قلت التعدي وهو العلة حقيقة وفي التحرير القياس ح
غير المذكور بل هو ما يذكر فيه العلة المتضمنة لان المساواة في العلة حقيقة فاقول فيه ان التجوز في الحد لا يستلزم التجوز في المحدود
واذا قد اريد بالمساواة ما يعم الضمنية وتجوزنا في القياس يكون هو حقيقة فهو طالب الايراد لصاحب التحرير لم ينقل الجواب بالتجوز

بل نقل الجواب بانه مردود الى قياس العلة لتضمنه علة الحكم فتعقب عليه بان القياس ح غير المذكور واما الجواب بتحمل التجوز فهو وان كان لا يرد عليه هذا الا انه ح يصير قياس الدلالة قياسين ولم يقل به احد فتامل وعن الثاني بانه كما اريد المساواة الاعم من الضمنية كذا اريد مساواة اعم من ان يكون تحقيقا او تقديرا وقياس العكس راجع الى الاستدلال بالملازمة والقياس لاثباتها ففي المثال المذكور لو لم يجب الصوم شرطا في الاعتكاف لم يجب بالنذر كالصلوة فانها لم يجب شرطا فيما لم يجب بالنذر مع انه يجب بالنذر فيجب شرطا فيه فالمساواة ههنا تقديرية على تقدير عدم وجوبه شرطا فيه وبمثل المصنف بمثال آخر وقال مثلا اذ قيل كما يقول الشافعية يثبت الاعتراض عليها اذا زوجت نفسها من غير اذن الولي فلا يصح النكاح منها كالرجل لما لم يثبت الاعتراض عليه اذا تزوج بنفسه صح نكاحه فحاصله لو صح النكاح منها صارت كالرجل فلا يثبت الاعتراض عليها وقد ثبت وانما اختار هذا المثال اشارة الى ان الجواب بان المقصود قياس صوم الاعتكاف الغير المنذور عليه منذورا بتنقيح المناط والغاء خصوص النذر لانه لو كان له دخل لوجب الصلوة بالنذر ايضا فذكر الصلوة لالغاء الخصوصية غير واف لعدم جريانه في هذا المثال وكذا الجواب بان الحكم المقصود هناك تسوية حال النذر وعدمه في صوم الاعتكاف كالصلوة فافهم واركانه اربعة احدها الاصل المحل المشبه به وهو المتعارف بين الفقهاء كالخمر بل شربه في قياس النبيذ عليه بجامع الشدة المطربة وقيل الاصل دليله ودليل المشبه به فهو في المثال المذكور قوله تعالى انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه وقيل حكمه فهو حرمة الخمر ولكل وجه والثاني حكمه كالحرمة في المثال المذكور والثالث الفرع المحل المشبه كالنبيذ وذلك باعتبار الحكم ان حكمه فرع لحكمه والرابع الوصف الجامع كالشدة المطربة وهو اصل لحكم الفرع فانه يثبت به في نظر المجتهد وفرع لحكم الاصل غالبا وقد لا يكون فرعا كما اذا كانت منصوصة والتحقيق ان القياس حجة كسائر الحجج فركنها المقدمتان اولا ما يتحصلان به اركان ثانيا فانها اركان الاركان وهي الامور الاربعة كما في قولك النبيذ مسكر كالخمر والخمر حرام للاسكار النبيذ حرام اما قول اكثر الحنفية ان ركنها هو العلة المشتركة فارادوا به ما يتحقق المساواة في الخارج بالفعل لا انها ركن حدها دون الاصل والفرع فتدبر وحكمه اي حكم القياس ثبوت حكم الاصل في الفرع والظن به بعد النظر لا القطع به وان قطع بمقدماته وموادّه وهذا بخلاف سائر الحجج فانه يحصل القطع بعد القطع بمقدماتها وذلك لان طريق الايصال فيه ظني فلا يحصل به القطع فانه لا يرفع احتمال كون الاصل شرطا في حكمه وتاثير علته والفرع مانعا عن الحكم فلا يصل اليه الحكم وان كان يرد عليه ان القياس انما ينتج بملاحظة ان كلما يوجد العلة يوجد المعلول وهذه مقدمة قطعية توجب القطع ان كانت العلية قطعية اذا جوز كون الاصل شرطا والفرع مانعا فقد منع علية العلة وكان الكلام عند قطعية المقدمات قال وقطع بكون علة تامة وبنى الانتاج على تلك المقدمة رجع الى القياس المنطقي ولم يبق قياسا فقهيا فتفكر وهذا ليس ان رجوعه الى القياس المنطقي اي شناعة فيه بل هو الاحق بالقبول فان حاصله يرجع الى ان النبيذ يوجد فيه الشدة المطربة التي هي علة الحرمة وكل ما يوجد فيه علة الحرمة فهو حرام فطريق الايصال فيه شكل اول قطعي الانتاج وانما جاء الظن من المادة من مظنونية العلة فاذا قطع بالعلية وجب القطع البتة واعتبر بدلالة النص فانها انما يوجب القطع لكون العلة هناك مقطوعة فان حصل القطع بالعلة اجتهادا والامن اللغة يحصل القطع ايضا فالاولى ان يبنى الحكم على الاقتران

فانا تتبعنا القياسات المخرجة بالاجتهاد وجدنا عللها مظنونة فلذا حكم بانه لا يفيد القطع فتامل ثم التحقيق ان الموجود في الفرع عين العلة التي للاصل وعين الحكم الموجود في الاصل لانهما محمولان على الاصل وهو اي المحمول لا بشرط شيء فحكم الاصل وعلته لا بشرط شيء وهو بعينه موجود في الفرع ولان المشتمل على المصلحة والمفسدة انما هو الطبيعة المطلقة لا الخصوصيات والعلة هي الامر المشتمل على المصلحة او المفسدة لكن شارح المختصر ذهب الى المثلية اي الى ان المتحقق في الفرع مثل حكم الاصل وعلته كما يشير اليه تعريف الامام علم الهدى قدس سره معللا بان المعنى الشخصي لا يقوم بمحلين فلا يقوم بالقائم بالاصل بالفرع بل مثله وذلك انما قال به نظرا الى الحصص والحصة الموجودة في الاصل من العلة والحكم لا يوجد في الفرع اصلا او نظرا الى نفي وجود الطبيعة المطلقة كما هو راي ابن الحاجب فليس هناك لا بشرط شيء يوجد في الاصل والفرع فتامل وهذا في خفاء فان الطبيعة وان لم يكن موجودة في الخارج لكن صدقها على الموجودات غير منكر ومن البين انها صادقة على الاصل والفرع وهذا هو المعنى باشتراك [illegible] متحقق وليس المراد من الاشتراك في العلة تحققها فيهما بنفسها فان العلة ربما يكون معنى انتزاعيا لا يمكن ان يوجد في الخارج وقد جوز البعض علة العدميات فافهم

فصل في الشرائط للقياس منها لحكم الاصل ان يكون معقول المعنى اي [illegible] لا كاعداد الركعات ومقادير الزكوة ومنه عند الحنفية الحدود وقد عد منه صحة الصوم مع الاكل ناسيا الثابتة بقوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اتمم صومك فان الله اطعمك وسقاك ولا قضاء عليك رواه الدارقطني وحل الذبيحة مع ترك التسمية كذلك اي ناسيا والثابت بقوله عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام فان نسي ان يسمي حين يذبح فليسم وليذكر الله ثم لياكل رواه الدارقطني والبيهقي كذا في التيسير لان وجود الشيء بدون ركنه او شرطه غير معقول وبالاكل ناسيا يفوت ركن الصوم لانه الامساك وقد فات وفي ترك التسمية ناسيا فات شرط الحل لان التسمية شرط بالنص وفي قوله وقد عد منه اشارة الى الضعف فيه فانه لقائل ان يقول لا نسلم ان ركن الصوم الامساك عن الاكل مطلقا بل الامساك عن الاكل مع التذكر وكذا ليس شرط الحل التسمية مطلقا بل حال التذكر بل التحقيق ان الصورتين مما يفقد فيهما الشرط الذي [illegible] ومنها ان لا يكون مختصا به اي بالمنصوص بدليل دل عليه فانه اذا كان مختصا بطل الالحاق به قطعا كاطعام الاعرابي كفارته لاهله عن ابي هريرة قال جاء رجل الى النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم قال هلكت يا رسول الله قال وما اهلكك قال وقعت على اهلي في رمضان فقال هل تجد ما تعتق رقبة قال لا قال فهل تستطيع ان تصوم شهرين متتابعين قال لا قال فهل تجد ما تطعم ستين مسكينا قال لا ثم جلس فاتي النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم بعرق فيه تمر قال تصدق بهذا قال على افقر منا فما بين لابتيها اهل بيت احوج اليه منا فضحك النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم حتى بدت انيابه ثم قال [illegible] رواه مسلم [illegible] طعام كفارته على قول الجمهور لا من قبيل اعداد الركعات [illegible] معقول العلة [illegible] فسد خلته كسد خلة الفقير الاخر وهو العلة [illegible] فانه ضحى رسول الله صلى الله عليه وآله [illegible] ولو صغيرة فانه عسى ان يكون ضحى [illegible] شرح الكنز [illegible] والاطاعة في اكل نفسه

فالطعام نفسه واهله في الكفارة غير معقول العلة فثبت ما في التحرير ولا ينافيه تمثيل الجمهور الاختصاص به فان جزئيا واحدا لا يقع مثالا للقواعد كثيرة فافهم ومنه شهادة خزيمة ابن ثابت فانه مثل شهادة الاثنين بالنص ولذا لقب بين الصحابة بذي الشهادتين وهو صحابي جليل القدر استشهد بصفين مع امير المؤمنين علي كرم الله وجهه بعد شهادة عمار ولما استشهد عمار قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم يقول تقتلك الفئة الباغية فاخذ سيفه فقاتل حتى قتل كذا في الاستيعاب وقصته على ما في كتب الاصول انه اشترى رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ناقة من اعرابي واوفاه ثمنها ثم جحد الاعرابي استيفاءه وجعل يقول هلم شهيدا فقال عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام من يشهد لي فقال خزيمة بن ثابت انا اشهد لك يا رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم انك قد وفيت الاعرابي ثمن الناقة فقال عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام كيف تشهد لي ولم تحضرني فقال يا رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم انا نصدقك فيما تاتيني به من خبر السماء افلا نصدقك فيما تخبر به من اداء ثمن الناقة فقال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم من شهد له خزيمة فهو حسبه ثبتت كرامة له مختصة به لاختصاصه بفهم حل الشهادة له صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم عن اخباره ولم يفهم هذا غيره فلا يقاس عليه مثله او فوقه كالخلفاء الراشدين رضوان الله عليهم هذا هو الذي رامه الامام فخر الاسلام بقوله لكنه ثبت كرامة له فلم يصح ابطاله ولم يرد ان الكرامة لا يتناول الغير حتى يرد عليه انه خلاف الواقع فانه قد يتشارك اثنان في كرامة واحدة ثم قد يناقش فيه بان الاختصاص لم يثبت بعد من قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم من شهد له الخ وانما يلزم لو كان هناك مفهوم اللقب والتعليل بفهم حل الشهادة لا يدل على الاختصاص بل يجوز فهمه من غيره من كل مسلم والحق ان هذا جدل والسياق يدل على الاختصاص وحل الشهادة في الامور الدنياوية بخبره لا يتوقف الايمان عليه بل الظاهر انه كان عندهم الشهادة بالمعاينة فافهم والمشهور انه اخرج من قاعدة فهو بمنزلة المستثنى عنها فلا يجوز الحاق الغير به واعترض عليه بان تعليل المخصص جائز فكما جاز تخصيصه يجوز تخصيص من في طبقته او اعلى منه بالتعليل واقول الحق ان هذا ليس تخصيصا لعدم التلاحق بل نسخا للقاعدة عامة ولا يجوز تعليل الناسخ ولو سلم انه تخصيص فتعميمه فيما سوى هذا المخصص مجمع عليه من لدن الصحابة الى هذا الآن فافهم وانت تعلم ان الاكتفاء به معقول في الشهادة لكمال التدين والحفظ وكذا الاخراج عن قاعدة عامة من اشتراط العدد مطلقا في الشهادات للاختصاص بالفهم بالامور على ما هي عليه كما عقل بشهادة القابلة دفعا للحرج فانه لا يشاهد الرجال الولادة وغير القابلة من النساء قلما يشاهد فليس قبول شهادتها مما لا يعقل كما في شرح المختصر فتدبر ومنه ترخص المسافر فان العلة للرخصة المشقة ولم يعتبر في غيره وان كان فوقه في المشقة كالاعمال الشاقة فاذا لم يعتبر في غيره كان الحكم مختصا به ومنه عند الشافعية النكاح بلفظ الهبة خص به عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام بقوله تعالى انا احللنا لك ازواجك اللاتي آتيت اجورهن وما ملكت يمينك مما افاء الله عليك وبنات عمك وبنات عماتك وبنات خالك وبنات خالاتك التي هاجرن معك وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي ان اراد النبي ان يستنكحها خالصة لك من دون المؤمنين وذلك لان اللفظ تابع للمعنى اللازم له وقد خص صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم بالمعنى فان معناها التملك بلا عوض فهو عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام مخصوص بالتملك من غير عوض فيختص كذلك باللفظ فالاختصاص بالمعنى بالدلالة المطابقية وباللفظ بالاشارة لكونه من لوازمه فلا يرد ما في التحرير انه يابى عن الاختصاص باللفظ التعليل بنفي الحرج بلزوم المهر بقوله تعالى لكيلا يكون عليك حرج بل التعليل يقتضي اختصاص المعنى كذا في الحاشية وعندنا يصح

الخلوص الى نفي المهر فقط وهو الحق لانه لا حجر في التجوز فانه تصرف لفظي يشترك فيه كل من هو اهل محاورة فالمعنى ليس بلازم لداعي اللفظ ارادة فلا يلزم من اختصاص المعنى اختصاص اللفظ ويمكن حمل عبارة التحرير عليه ايضا فتامل ومنها اي من شروط الاصل ان لا يكون منسوخا لان الحكم لتحصيل الحكمة وقد زال اعتبارها بانتساخ الحكم فلم يبق الاستلزام العلة للحكم وقد تقدم في باب النسخ ومنها ان يكون حكم الاصل حكما شرعيا لان المطلوب في القياس اثبات حكم الشرع هذه الحجة انما تدل على ان القياس المبحوث ههنا هو الذي في الشرعيات ولا يلزم منه اشتراط كون الاصل حكما شرعيا الا اذا ادعى ان المطلوب في جميع الاقيسة هو الحكم الشرعي وهذه الدعوى كما ترى غير مبينة ببيان اصلا ومن ههنا قالوا النفي الاصلي لا يقاس عليه النفي الطارئ لان النفي الاصلي ليس حكما شرعيا ثم ان امتناع القياس على النفي الاصلي غير متوقف على هذا بل فيه مانع آخر وهو عدم اتحاد المناط وقيل لا يجري القياس في العقليات اصلا لعدم امكان اتحاد المناط بين الاصل والفرع فلو اثبت حرارة حلو كالعنب قياسا على العسل مثلا بجامع الحلاوة لا يثبت علية الحلاوة الا باستقراء بان يستقرئ كل ما فيه حلاوة فوجد فيه الحرارة فعلم ان المقتضي هو الحرارة فتثبت الحرارة فيه اي في الحلو المقيس وهو العنب به اي بالاستقراء لا بالقياس فلا اصل ولا فرع هناك اقول لا اسلم ان علية العلة لا يثبت الا بالاستقراء بل العقل قد يستبد باثبات المناط في الاصل فقط بالسبر وغيره من المسالك كما عليه العقلاء من المتكلمين والحكماء وقال في التيسير لو ثبت بدليل آخر فذلك الدليل يكفي في اثبات المطلوب لان مدلول ذلك الدليل هو علية الحلاوة للحرارة مجردة عن محل مخصوص هو الاصل فهو يكفي لاثبات الحرارة في الفرع وضاع الاصل او مدلوله عليتها في المحل المخصوص فح لا يصلح للقياس فانه لا يوجب تعدية الحكم من الاصل الى الفرع وهذا بخلاف العلل الشرعية لان النصوص توجب عليتها بالنسبة الى محل مخصوص ثم يجرد من الخصوص فيتعدى الى غيره وانت تعلم ان الفرق تحكم بل يجوز ان يكون حكم الاصل ظاهرا في العقليات وعلية العلة بديهيا فيتم تعميم العلة كما في الشرعيات بعينه فافهم ومنها ان لا يكون دليله اي حكم الاصل شاملا لحكم الفرع والا اي وان كان شاملا كان اثباته بالقياس دون دليل الاصل تحكما وتطويلا من غير طائل مثلا اذا قاس الجص على الذرة بجامع الكيل في حكم الربوية ثم اثبت ربوية الذرة بحديث لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين فيمكن ان يثبت ربوية الجص بالحديث ويكون القياس تطويلا من غير طائل ومن ههنا علم ان دليل العلة اذا كان نصا وجب ان لا يتناول الفرع لفظا بحيث يخرج حكمه منه والا ضاع القياس ويكون تطويلا من غير طائل فافهم ومنها ان لا يكون حكم الاصل فرعا لاصل آخر خلافا للحنابلة وابي عبد الله البصري من المعتزلة والنزاع انما هو مع اختلاف العلة في الاصلين كقياس الوضوء على التيمم في وجوب النية لانه طهارة مثله وقياس التيمم على الصلوة لانه عبادة مثلها فقد اختلف العلة واما القياس على اصل هو فرع لاصل آخر بناء على اتفاقهما اي اتفاق العلة في الاصلين كقياس الخل على الزيت بجامع الوزن وقياس الزيت على الملح بذلك الجامع فاتفاق على جوازه لكن فيه تطويل المسافة فينبغي ان يقاس على اصل الاصل اولا ولانا لا مساواة في العلة بين الفرع واصله لانه ثبت الحكم في الاصل الذي هو فرع لعلة اخرى غير العلة التي يقاس بها ولا قياس بدون المساواة الحنابلة والبصري قالوا لا يجب المساواة في الدليل بين الاصل والفرع فان الحكم في الاصل يثبت بنص او اجماع وفي الفرع بالقياس فكذا لا يجب المساواة في العلة فيجوز ان يثبت الحكم في الاصل لعلة وفي الفرع باخرى ولا يخفى ضعفه فان بين الصورتين بونا بعيدا فان القياس هو المساواة في الحكم بالتساوي في العلة وقد انعدمت واما الدليل فهو امارة دالة على الحكم فيجوز نصب الامارتين مختلفتين في الاصل والفرع

بل نقول التحقيق ان الحكم فى الاصل و الفرع بنص الاصل او اجماعه و انما القياس يظهر تضمنه حكم الفرع و انه ما جه فيه فلتثبت المساواة
فى الدليل ايضا فافهم و هذا الاختلاف اذا كان الاصل فرعا سلمه المستدل دون المعترض واما العكس وهو ما اذا سلمه المعترض
دون المستدل ففاسد اتفاقا كقول الشافعى قتل المسلم بالذمى تمكنت فيه شبهة عدم المساواة فان المسلم معصوم الدم وكفر الذمى
مبيح الا انه سقط بعارض العهد فلا يقتص كالمثقل فانه لا يقتص اذا قتل به للشبهة من جهة الآلة فعدم القصاص فى القتل بالمثقل
لا يراه الشافعى وذلك اى فساده لاعترافه ببطلان القياس باعتراف بطلان مقدمته وهى حكم الاصل ولو اراد المستدل
الالزام بهذا القياس لم يتم ايضا لان المسلم انما هو الحكم لا العلة فللمعترض ان يمنع العلة فلا يتجه الزام وهذا يدل على انتهاضه الزاما بعد
اثباته العلة بطرقها و بجواز اعترافه بالخطاء فى الاصل فقط او فى احدهما اى الاصل او العلة لا على التعيين فلا يلزم منه الالزام بثبوت الفرع
وهذا لو تم لدل على عدم الانتهاض مطلقا ولو اثبت العلة بدليلها اقول لو تم هذا لم يكن القياس اى الدليل الجدلى المركب المسلمات مفيد
الالزام اصلا اذ يمكن للمعترض اعترافه بالخطاء فى تسليم احدى المسلمات ولم يبن القضايا المسلمة من مقاطع البحث بمنعها والكل
باطل على ما تقرر فى محله وهو كتاب الجدل من المنطق والحق ان المسلم كالمفروض فى حكم الضرورى لا يصح انكاره
فانكاره اشد من الالزام فيصح الالزام بالقياس على فرع سلمه الخصم لكن بعد اثبات العلة بالدليل او التسليم بينهما اى من شروط الاصل
لكن لا لصحة القياس فى نفسه بل الانتهاض على المناظر ولذا لم يذكره الحنفية فى كتبهم ان لا يكون الاصل ذو القياس مركب وهو القناعة بالموافقة
اى موافقة الخصم فقط من غير اثباته بنص او اجماع بان يقول كل بقياس فى اثبات الاصل ومن ثمه يسمى مركبا وقيل انما سمى مركبا
للاختلاف فى ترتب الحكم على العلة فى الاصل و يكون الخصم الموافق فى الاصل مانعا عليته الاخرى بانما عليته الوصف الذى ادعاه وان
سلم الوجود فى الاصل او وجودها فى الاصل ويحتمل ان يقع حالا من فاعل الموافق المقدر او من فاعل يقول و الاول هو الذى منع
العلة مركب الاصل كالشافعية يقولون المقتول الذى قتله الحر عبد فلا يقتل به الحر الذى قتله كالمكاتب الذى قتله الحر و ترك وفاء
والورثة لا يقتل الحر به اتفاقا فيقول الحنفى لا نسلم ان العلة فى عدم قتل الحر بالمكاتب الرق بل جهالة المستحق الولى
للقصاص من السيد والورثة لاختلاف الصحابة بين عبديته وحريته فان كان عبدا فالولى السيد وان كان حرا فالاولياء الورثة فقال
زيد بن ثابت عبد هو وقال ابن مسعود حر ان ترك ما يفى بكتابته فى التيسير وروى البيهقى عن الشعبى كان زيد يقول المكاتب عبد ما بقى
عليه درهم لا يرث ولا يورث وكان على يقول اذا مات المكاتب و ترك مالا قسم ماله على ما ادى و على ما بقى فما اصاب ما ادى فللورثة
وما اصاب ما بقى فلمواليه وكان عبد الله يقول يودى الى مواليه ما بقى من مكاتبته ولورثته ما بقى فان صحت علتى هذه بطل الالحاق لعدم
وجودها فى الفرع والا يصح علتى فيمنع حكم الاصل لظهور فساد ما كنت بنيته عليه ولا يتاتى مثل هذا الجواب الا من المجتهد فانه يقدر على
منع حكم الاصل فاستبان عدم كفاية الموافقة فى الاصل للمستدل لاثباتها اتماما للمناظرة فى الصحيح من المذهب خلافا للبعض والثانى
هو الذى منع فيه وجود الوصف الذى علل به مركب الوصف كما فى مسئلة تعليق الطلاق بالنكاح انه تعليق فلا يصح كزينب التى اتزوجها
طالق فانه لا يصح ويلغو فيقول الحنفى لا تعليق فى الاصل بل التنجيز فلم يوجد الوصف الذى علله فان ثبت هذا بطل الالحاق اى الحاق عدم صحة
التعلق به والا اى وان لم يصح فلا نسلم الاصل من عدم صحة زينب التى اتزوجها طالق بل تطلق عند النكاح اقول فى هذا اى فى
مركب الوصف منع العلية ففى المثال المذكور منع علية التعليق لعدم الصحة اذ لا معنى لمنع الاصل مع تقدير وجودها فيه و تسليم اعتبارها و ايجابها الحكم

فما في شرح المختصر ان الثاني اتفقا فيه على الوصف الذي يعلل به المستدل محل نظر اذ لا يصح الاتفاق فيه الا ان يقال الخصم في الاول اي في مركب الاصل يدبر الحكم على علته اي على العلة التي ابداها الخصم بنفسه وينفي علية علة المستدل بها وفي الثاني يدبر على عدم علته ويقول عليك لو وجد في الاصل نمنع حكمه ويقتضي نقيضه فالمراد من الاتفاق اجتماعهما على علية الوصف مطلقا للاصل كما عند المستدل او لنقيضه كما عند الخصم فح صح منع حكم الاصل عند وجوده والمراد من تسليمها صحة ايجابها للحكم المتفق عليه اي المراد بتسليم العلة تسليم صحة ايجابها للحكم المتفق عليه حيث قال شارح المختصر فاذا سلم العلة اي سلم صحة ايجابها للحكم المتفق عليه فللمستدل ان يثبت وجودها بدليل تام فتنتهض عليه لانه معترف بصحة الموجب لان الكلام على تقدير تسليم الايجاب وقد ثبت وجوده بالدليل فلزم القول بموجبه ومعلوله لان المناظر تلو الناظر فكما انه يقول بما ادى اليه الدليل كذلك المناظر هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام لكن يجب ان يعلم ان فرض تسليم صحة ايجاب الوصف الذي ادعاه الحكم المتفق عليه من قبيل المحال كيف لا والخصم يقول بالعلية وايجابه بنقيض ذلك الحكم فلا يمكن تسليم ايجابه عينه وهل هذا الا تهافت فينبغي ان يقول فاذا ابين بالدليل عليه ما ادعى واثبت وجوده بدليله تنهض لان ما ثبت بالدليل يجب الاعتراف به ولا مرد له فافهم لكن يبقى ان الارادة المذكورة وان دل عليه كلام الامدي ومن تبعه لكن ليس بلازم له في المشهور بل هذا كله تكلف والحق ان في الثاني منع وجود الوصف الذي ادعى المستدل علته في الاصل وبعد تسليم وجوده يمنع عليته ويمنع حكم الاصل وعلى هذا لا يحتاج الى تلك التكلفات الباردة ولعله بالمشهور اراد هذا والله اعلم بحقيقة الحال ولو كان حكم الاصل مختلفا بينهما فحاول اثباته بنص بعد ترتيب القياس او لا ثم اثبات علته بطرقها ثانيا قيل لا يقبل هذا النحو في المناظرة بل لا بد من الاجماع على الاصل اما مطلقا او بينهما وذلك لضم نشر الجدال اذ لا بد لاثبات الاصل لكونه حكما شرعيا مثل ما لا بد لاجل اثبات المطلوب فيطول المناظرة ويكثر الجدال والاصح القبول اي قبول هذا النحو من الاثبات لانه لو لم يقبل هذا لم يقبل في المناظرة مقدمة تقبل المنع وحاول المستدل اثباتها بدليل لان المانع وهو تسلسل البحث وتكثر الجدال عام في الصورتين فانه لا بد لاثبات هذه المقدمة ما لا بد منه لاصل المطلوب فيلزم التطويل في المناظرة والفرق بان هذا اي الاصل حكم شرعي مثل المطلوب الاول يستدعي ما يستدعيه فيلزم تسلسل البحث بخلاف المقدمات الاخر فانها لا يستدعي ما يستدعيه المطلوب الاول ضعيف لانه قد يكون مقدمة الدليل حكما شرعيا وايضا لا دخل لكونه حكما شرعيا فان تسلسل البحث كما يلزم في الحكم الشرعي كذا في غيره اقول الاولى ان يقال لو اثبت الاصل اولا ثم قاس قبل اتفاقا فكذا العكس وهو ان يقيس اولا ثم يثبت الاصل كما هو فيما نحن فيه لان المسافة واحدة صاعدا كما فيما نحن فيه ونازلا كما اذا اثبت الاصل اولا وتعين الطريق ليس من دأب المناظرين لعله ولما في شرح المختصر ان هذا امر اصطلاحي فلا مشاحة فيه فافهم وليس منها اي من شروط الاصل قطعية على المذهب المختار لكفاية الظن في العمليات كلها وكذا في الاصل خلافا للبعض زعما منهم بان الاصل لو كان مظنونا فيضعف الظن بكثرة المقدمات المظنونة حتى يضمحل في الفرع واشار المص الى دفعه بقوله وكون الظن يضعف بكثرة المقدمات التي يتوقف عليه القياس لا يستلزم اضمحلاله بالكلية حتى لا يبقى في الفرع اصلا اقول بل لا يجوز الاضمحلال فان اللازم واجب الثبوت عند ثبوت الملزوم والظن بالمطلوب لازم للظن بالمقدمات فلا ينفك عنه فتدبر ولا عدم الحصر بعدد اي ليس من شروط الاصل عدم كونه حكما متعلقا بعدد محصور على المذهب المختار كقوله صلوات الله عليه وآله واصحابه وسلم خمس يقتلن في الحل والحرم ومثل صاحب الهداية الى الاشتراط ووجهه ان تعدي الحكم بالقياس الى غير المنصوص يبطل العدد المذكور والتعليل بوجه يستلزم ابطال ما عقل باطل وتمسك الامام على ما اختاره بوجه لو تم اندفع هذا الوجه ايضا وقال

لان المقيس هو المقيس عليه حكما فالعدد كانه محفوظ فلا ابطال فيه فافهم ولعلك تقول ان المسكوت غير المذكور البتة واذا اخذ مع المذكور وقع سادسا فقد بطل العدد قطعا وكونه هو المقيس عليه حكما انه يوجب ثبوت حكمه اياه لا يلزم منه ان يبقى الخمسة خمسة بعد زيادة شيء كيف يقول به عاقل فالاولى ان يبنى على مفهوم العدد فمن قال ذكر العدد للنفي عما فوقه منع ومن لا فلا بل يقول ذكر العدد قد يكون لتعيين المقيس عليه حتى يلحق بحكم كل واحد منهما ما يناسبه فافهم ومنها اي من الشروط للفرع كما في الاحكام ان يساوي علته علة الاصل ان يكون العلة هو علة الاصل من عين من العلة فيما يقصد فيه المساواة كالنبيذ للخمر يتساويان في الشدة المطربة وهو بعينها مشتركة بينهما ولو اختلفا قوة وضعفا اذ لم يقصد المساواة في القدر او جنس من العلة كالاطراف الفرع للنفس في حق القصاص بالجناية المشتركة بينهما والجناية جنس وكذلك يجب المساواة في الحكم من عين كالقتل بالمثقل يقاس عليه اي على القتل بالمحدد في القياس بجامع القتل العمد العدوان عندهما فعين الحكم يعدى الى الفرع وهو قصاص النفس وكالولاية على الصغيرة في انكاحها يقاس على ولاية المال بجامع الصغر فقد تعدى نفس الولاية في الفرع وهو جنس تحته ولاية المال وولاية النفس اقول معنى كون العلة جنسا انها لعمومها يقتضي حكما اعم مما في الفرع والاصل فاذا تنوعت بتنوع المحل اقتضت في كل محل نوعا من الحكم مناسبا اياه كالجناية فانها بعمومها يقتضي المساواة وهي في النفس قتل وفي الطرف قطع فقد تنوعت في كل منهما واقتضت نوعا مناسبا من الحكم وفي العينية لما يقتضي حكما لا اختلاف فيه الا بالعدد باعتبار المحل فقط لا غير ولا يمكن تنوعها ولا تنوع الحكم فاندفع ما في التحرير ان العلة في القياس لا يكون الا عين ما علل به حكم الاصل فلا يكون المساواة الا في عين العلة ولو كان ما في الفرع جنسا لما علل به الاصل لكان جزء العلة فلا يكون العلة موجودة في الفرع وجه الاندفاع ظاهر وكذلك الكلام في الحكم سؤالا وجوابا فالسؤال ان الموجود في الفرع عين حكم الاصل ولو كان جنسا كان جزء الحكم والجواب بمعنى كون الحكم جنسا انه امر عام يتنوع حسب تكثر المحل فافهم ومنها اي من شروط الفرع ان لا يتغير فيه حكم الاصل كالشافعي اي كقياس الشافعي ظهار الذمي كالمسلم اي كظهاره فيوجب الحرمة مع انها في الاصل تتناهى بالكفارة بالنص وهي في الفرع موبد غير متناهية بالكفارة بخلاف العبد فانه اهل لها لكنه عاجز كالفقير وتحقيقه ان الكفارة عبادة ساترة للذنب والكافر ليس اهلا لها اي لادائها لانه اما ان يؤدي حال الكفر وهو لا يمكن لان الكفر مانع عن اداء العبادات او بعده بان يسلم فيؤدي وهذا ممتنع لان الاسلام يهدم الذنوب السابقة فلا ستر فاذن لا يمكن اداء الكفارة فلو ثبت الظهار منه لاثبت الحرمة المنتهية الى الاسلام لا الى الكفارة وقد كان في الاصل منتهية اليها وهذا بخلاف الفقير العاجز عن الصيام والعبد العاجز فانهما اهلان للكفارة كيف ولو صار الفقير غنيا والعبد معتقا موسرا صح منهما الكفارة المالية او زال عجزهما عن الصوم صح التكفير بالصيام وبتقريرنا هذا اندفع ما قيل انه متوقف على كون الكافر غير مكلف بالفروع والمذهب المنصور انه مكلف ومثله كمثل الفقير العاجز عن الصيام بعينه فان كلاهما ممن وجب الكفارة عليهما لكنهما غير قادرين على الاداء فافهم ثم بقي كلام هو ان التحريم في المسلم غير متناهية ايضا انما الكفارة مخلص والمعدى في الذمي نفس الحرمة الموجودة في المسلم غاية ما في الباب ان المخلص فيه الاسلام لا غير والجواب انه روي في السنن الاربعة عن ابن عباس ان رجلا ظاهر

من امرأته ثم وقع عليها قبل ان يكفر فقال عليه السلام ما حملك على هذا قال رايت خلخالها في ضوء القمر فقال فاعتزلها حتى تكفر وفيه تنصيص على الحرمة الى الاستغفار وقوله تعالى والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا يدل على ان كل من يصح ظهاره فاثره تحرير رقبة الى الاخر فافهم ولقوله اي قول الشافعي السلم الحال كالموجل فان كليهما لدفع الحرج فيصح مع ان الاجل المنصوص في السلم خلف عن الملك والقدرة الواجبين في المبيع بالنص وهو النهي عن بيع ما ليس عند الانسان وعرف الخليفة باسقاطهما مع ذكر الاجل كما في قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا تداينتم بدين الى اجل مسمى فاكتبوه وقوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم من اسلف فليسلف في كيل معلوم او وزن معلوم الى اجل معلوم ولا خلف في السلم الحال فتغير حكم الاصل وهو جواز السلم مع الخلف الى جوازه بدونه وبعبارة اخرى هذا القياس بغير اشتراط الاجل الثابت بالنص الى الجواز بدونه وهذا ظاهر جدا واما النقض على الحنفية بدفع القيمة في الزكوة وهو تغير لحكم الاصل الذي هو ايجاب صورة الشاة والصرف عطف على الدفع اي والنقض بصرف الزكوة الى صنف واحد وفيه تغير لحكم الاصل وهو كونها ملكا للاصناف كلها كما يدل عليه اللام فقد مر دفعه في فصل التاويل ثم لما كان ينتقض بان الشيخين قاسا المائع على الماء في ازالة النجاسة مع ان فيه تغيير لحكم النص وهو ايجاب استعمال الماء في تطهير الثياب فاجاب عنه بقوله واما الحاق كل مائع طاهر كالخل وماء الورد وغيرهما بالماء في زوال نجاسة الثياب فللعلم بان المقصود من قوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم جوابا لمن سأل عن دم الحيض اصاب ثوبا حتيه واغسليه بالماء رواه ابو داود وفي رواية الشيخين اذا اصاب احد. يكن الدم من الحيضة فلتقرصه ثم لتنضحه بماء ثم لتصل فيه انما هو الازالة للنجاسة والماء غير مقصود واقول وذلك لان زوال الذات يستلزم زوال الصفة فاذا ازال ذات النجاسة زال صفتها من التنجيس فطهر المحل بزواله فيتعدى الحكم الى كل مائع لكونه مزيلا كالماء وفيه شيء هو ان الزوال انما يكون بعد ان يتنجس المائع المزيل فقد زال نجاسة وقامت اخرى مقامها وهذا اولى مما في التحرير من الاستدلال بالاجماع على الاكتفاء بقطع المحل فعلم ان خصوص الماء ملغى وذكره انما هو خارج مخرج العادة لانه غالب الاستعمال والاولوية لان الكلام ههنا في تطهير المحل بعد وجوده واذا انقطع قد زال المحل وانت لا يذهب عليك ان مقصود التحرير الاستدلال على عدم ايجاب الحديث استعمال الماء والا كان القطع تركا للواجب وغير مخير على المقصود الازالة فيتعدى الى كل مائع ثم فيه نظر لانه هب ان المقصود الازالة لكن لا يمكن باستعمال المائع فانه كلما يلاقي النجاسة يتنجس فلا يكون مطهرا وانما الماء اعتبر طاهرا حين الملاقاة على خلاف القياس فلا يقاس عليه غيره واجيب عنه بان عدم اعتباره نجسا بضرورة الازالة هذا عام في كل مائع وان اريد عدم ازالته ما سواه من المائع فيكذبه الحس وان اريد عدم اعتبار الشارع هذه الازالة فهو محل النزاع وقد تقرر بان تطهير الماء خارج عن سنن القياس فانه يقتضي ان لا يطهر الماء اصلا الا الجاري ونحوه فانه كلما لاقى الثوب النجس فقد يتنجس وقد تلوث الثوب به فزاد نجاسة وهكذا لا يطهر لكنا وجدناه قاطعا دالا على تطهيره فعملنا به على خلاف القياس فالتطهير باستعمال الماء امر تعبدي فلا يقاس عليه غيره من المائع ولا يبعد ان يقال ان الشارع لما اعتبر استعمال الماء للتطهير

علم انه لم يعط الماء حال الاستعمال حكم النجاسة وهذا حكم شرعي معقول فلعل بكونه قالعا للنجاسة فيتعدى سائر القالعات فلا عدول فيه عن سنن القياس وليس ههنا تعبد الا ان الشارع امر بقلع النجاسة ولم يعط القالع حكم النجاسة وهذا كله امر معقول فافهم ثم هذا اي الثوب النجس بخلاف الحدث فانه ليس امرا محققا ثابتا في الاعضاء المغسولة في الوضوء او الغسل بل تعبد محض فالامر في ازالته باستعمال الماء الورد على خلاف القياس لا بكونه قالعا لامر موجود كما في الثوب النجس … فاقتصر على المنصوص من التنزيل وهو الماء ولم يتعد غيره لعدم ورود النص وههنا اي من شروط الفرع ان لا يتقدم حكمه على حكم الاصل كالوضوء اي قياسه على التيمم في وجوب النية بجامع الطهارة التعبدية اذ شرعية الوضوء قبل الهجرة والتيمم بعدها وذا … يلزم ثبوته قبل علته الذي اوجبت في الاصل ولو ذكر مثل ذلك الزاما على من يفرق بينهما لصح وهذا لا يظهر له وجه فان علة التي … ليست صالحة للاعتبار عند الخصم فلا يتوجه الالزام ويدفع بالفارق ان الماء تنظف في نفسه وطبعه فاذا استعمل حصل النظافة وارتفع الحدث فلا يحتاج الى النية والتراب ملوث في نفسه شرع مطهرا التعبد عند ارادة قربة مقصودة لا يصح الا بالطهارة وهي في غير هذا الحال على طبعه … اي الارادة القربة المقصودة هي النية وما قيل التعدية لرفع المانعية الشرعية اللتي هي الحدوث والماء كالتراب في ذلك فان كليهما رافعان … المانعية باعتبار الشارع فقط وكون الماء منظفا طبعيا لا دخل له فيه اي في هذا الرفع لان التنظيف انما يكون في قلع ما جاور … الحدث حتى يقلعه بل هو اعتبار من الشارع فازالته ايضا باعتباره والماء والتراب سواء فيدفع بمنع المساواة بين الماء والتراب بل … التطهير في الماء كما قال تعالى ينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم وانزل من السماء ماء طهورا فجعل التطهير لازما للماء فحصل … والنظافة بخلاف التراب فانه ما جعل الطهورية من لوازمه الا حال ارادة مخصوصة فاتضح الفرق وتجويز الامام الرازي التقدم اي تقدم حكم الفرع على حكم الاصل ان كان له دليل سواه اي سوى هذا القياس فقبله اي قبل حكم الاصل به اي بذلك الدليل وبعده به وبالقياس كما قال … شرذمة من الشافعية ان وجوب النية قبل شرعية التيمم بحديث انما الاعمال بالنيات وبعدها بالقياس ايضا ليس بشيء لان الكلام ههنا في التفرع على الاصل وهذا لا يصح والا لزم التفرع على ما ليس بثابت او تفرع ما هو ثابت قبله والثبوت بدليل آخر لا يمنعه … من شروط الفرع ان لا ينص على حكمه لانقياد الالم بحجر القياس لان النص مقدم عليه عند المعارضة بالقياس مثاله قياس الامام الشافعي كفارة الظهار على كفارة القتل في ايجاب الايمان مع ان اطلاق النص … ومنها ان لا ينص على حكمه اثباتا والا ضاع القياس لثبوت الحكم بما هو اقوى … وهذا الشرط اعتبره الامام فخر الاسلام ومن في طبقته ومتابعوه واعترض عليه بان الفائدة … جوز الاكثرون القياس مع كون حكم الفرع منصوصا عليه اثباتا وفيهم مشائخ سمرقند رحمهم الله تعالى وهو الاشبه … اذن الى القياس … الا ان يثبت هذا القياس … فانه مبطل لاطلاق … فلا يجوز والحق انه داخل فيما يكون حكمه منصوص بالنص المخالف ومنها اي من شروط الفرع لابي هاشم المعتزلي ان يثبت حكمه بالنص جملة اي اجمالا والقياس يكون لتفصيل كحد الخمر بالحديث من شرب الخمر فاجلدوه وتقديره ثمانين بالقذف اي بالقياس عليه هذا القول باطل فان … حجية القياس كما سيجيء ان شاء الله تعالى ورد بان الائمة اي الصحابة ومن بعدهم قاسوا قول الزوج انت علي حرام وهي واقعة متجددة لم يرد فيها نص لا جملا ولا تفصيلا تارة على الطلاق فيقع ثلثا كما عن امير المؤمنين علي وزيد بن ثابت كرم الله وجههما او يقع واحدة كما عن عبد الله بن مسعود … وقالوا تارة على الظهار فالكفارة واجبة فيه كما عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه وقاسوا تارة على اليمين فيكون ايلاء كما عن … امير المؤمنين

افضل الصديقين ابی بکر و امیر المؤمنین عمر و ام المؤمنین عائشة الصديقة رضی الله تعالی عنهم وفی التيسير عن ابن عباس اذا قال
هذا الطعام حرام علی ثم اكل فعليه اعتاق رقبة او صيام شهرين متتابعين او اطعام ستين مسكينا فعلم انه ليس عنده ظهارا حقيقة بل شبيه
به فی الكفارة فافهم وقد بينا قسمة بان النص قوله تعالی لم تحرم ما احل الله لك الاية وهو يدل علی حكم انت حرام اجمالا وليس منها
ای من شروط الفرع القطع بالعلة ای بوجودها فيه بل ظنية المقدمات كلها كافية فی الايجاب لان الظن واجب العمل ودعوی الاجماع
مضمحل واما عدم المعارض المساوی والراجح فی الفرع فانما هو شرط لاثبات الحكم بالعلة فيه لا لنفس القياس لان الشهادة لا يزول
بالمعارضة وانما يتوقف فی الحكم فكذا هذا فصل فی العلة وهی ههنا انما قيد به اشارة الی انها يطلق فی غير هذا الفن علی
معنی آخر ما شرع الحكم عنده تحصيلا للمصلحة من جلب نفع او دفع مفسدة وذلك مبنی علی ان الاحكام الشرعية ای تعلقاتها معللة
بمصالح العباد والشارع انما حكم بها علی ما اقتضيه مصالح العباد تفضلا منه تعالی علی عباده كالآية المخلوقة لهم ای الانفسهم
علی الوحدانية والرسالة ليستدلوا بها عليها فيصدقوا بها وينالوا السعادة القصوی واذا كان التعليل بالمصالح اللتی تعود الی العباد
لينالوا بها كمالاتهم ويهتدوا مصالحهم الاخروية والدنيوية فلزوم الاستكمال ای استكماله تعالی بتلك المصالح كما زعم اكثر المتكلمين
حتی منعوا التعليل فی العلل المؤثرة وقالوا ليست الاحكام معللة بالمصالح اصلا فمنهم من ضل ونفی ثبوت الحكم بالقياس
مطلقا ومنهم من اكتفی بالطرد وقال ليست العلل الا امارات علی الاحكام وليست داعية اليها ممنوع فان منفعة التعليل بالمصالح
يرجع اليهم ثم لما كان للسائل ان يعود ويقول ان رعاية مصالح العباد الی احكامه تعالی وعدمها سواء فليست داعية الی الاحكام
والا توقف كونه تعالی حاكما عليها فقد استكمل بها فعاد المقرر اولدفعه قوله فرع الكمال يعنی رعاية المنافع وحكمه تعالی علی حسبها فرع
كماله تعالی وتحقيقه انه سبحانه لما كان حكيما لا بد لافعاله واحكامه غايات يترتب عليها ولما كان جوادا محضا رحمانا رحيما اقتضی جوده
ان يراعی مصالح مخلوقاته فلا جرم حكم علی ما هو مقتضی المصالح فالاحكام المتعلقة باقتضاء المصالح فرع حكمته وجوده ورحمته ومن
لوازمه فغاية المصالح فرع بكماله فان قلت لا بد من اختيار احد شقی الترديد قلنا نختار الثانی ونقول ان رعاية المصالح من اللوازم ... ليس
نسبتها اليه نسبة عدمها ولا يلزم الاستكمال بها بل هی من فروع الصفات الكمالية من الرحمة والجود والحكمة ومن ... واذا فهم ... ثبت
وفقه المقام انه لما اقتضی هو سبحانه من عناية التی اقتضته الرحمة والحكمة السعادة الابدية للناس فی الدارين ...
علی ما اقتضته حكمته وذلك ای التوسط بها انه لما اوجدهم احياء عقلاء اوجب عليهم المعرفة بذاته وصفاته وسائر الاعتقادات ...
بقوتهم العقلية وفرض عليهم العبادات البدنية تعظيما لنفسه وتكميلا للقوة العملية واذ من عليهم بالاموال ... كلفهم بالعبادات المالية
كالزكوة وصدقة الفطرة والعشر وغير ذلك شكرا لما اعطاهم ... جعل الانساب بينهم حقا تحصيلا للموالاة ... ثم
ولو لم يكن الانساب لما حصل التربية ووقع الفتور فی العيش فسن المناكحات وحاجات احكامها حماية ترتب عليها ... ولما كان
مدنية الطبائع ای لا يتم معيشتهم الا مع بنی نوعه شرع بينهم العقود والفسوخ من البيع والاقالة والاجارة والطلاق والعتاق ونحوها
انتظاما لامر معاشهم ثم للاشياء المذكورة مكملات ومحسنات فاستحسن اعتبارها تتميما لمقاصدهم وحاجاتهم واخلاقهم ومنه اعراض ...
بعضها الصق من بعض ثم الهداية اليها لما كان لا يتيسر الا بتوفيق منه سبحانه بعث انبياء ورسلا صلوات الله وسلامه عليهم ...
علی مقتضی احوالهم وختمهم ببعث سيد الاولين والآخرين صلوات الله وسلامه عليه وعلی آله واصحابه وازواجه ليتمم مكارم الاخلاق والمكان

الوقائع متعذرة تفاصيلها جعل فی امته علماء یستخرجون حکم واقعة مثل احکام الوقائع المنصوصة فی تحصیل المصالح فالحمد لله علی ما تفضل علینا بهذه النعماء العظیمة والشکر له علی ما من علینا بهذه الآلاء الجسیمة ومن یخرج عن عهدة ثنائه وای یقدر علی شکر یوازی الاءه فهو الحمد کما اثنی علی نفسه واذا عرفت هذه الاصول فاعلم ان للقوم تقسیمات من المقاصد ومن جهة ترتیبها ومن جهة اعتبار الشارع الاول ثلثة اقسام احدها ضروریة انتهاء الحاجة الیها حد الضرورة کالکلیات الخمس التی هی اعتبرت فی کل ملة وهی حفظ الدین بالجهاد فان التضاد فیه یقتضی التدافع فیفضی الی مفاسد کثیرة فالشافعیة عللوا الجهاد بالکفر والحنفیة عللوا بالحرابة وهو الحق فان کفر الغیر لا یضر المؤمن الا حرابته فهو الموجبة لقتلهم وجهادهم ومن ثمه لا یقتل من الرهبان والنساء ونحوهم کالشیخ الذی لا یقدر علی القتال وحفظ النفس القصاص لانه ابقی للقتل کما قال الله تعالی ولکم فی القصاص حیوة یا اولی الالباب اعلم ان حفظ النفس من الخمسة الضروریة فلذا حرم قتل النفس فی کل ملة واما الحفظ بشرع القصاص فلیس من الضروریات بل هو امر اتم فی الحفظ ولذا لم یشرع فی شریعة عیسی علیه السلام فالحق فی العبارة ان یقول وحفظ النفس ولذا شرع فی الشریعة الحنفیة القصاص وحفظ العقل بحد السکر فیه ما قد عرفت کیف والخمر کان مباحا فی الامم السابقة بل فی ابتداء هذه الشریعة الغراء فحق العبارة وحفظ العقل فشرع فی شرعنا حد السکر اهتماما بامر الحفظ وحفظ النسب بحد الزنا والزنا لم یشرع فی ملة اصلا وحفظ المال بحد السارق والمحارب لله ورسوله یعنی قاطع الطریق ویلحق بهذه الضروریات مکملاتها کحد قلیل الخمر لان قلیلها یدعوا الی کثیرها فشرع الزجر فیه لئلا یقع فی الکثیر المزیل للعقل فتحریم الدواعی الی الحرام معقول لان فیه قطع عن توهم الوقوع فیها کما فی الاعتکاف والحج والحرام منعت دواعی الجماع کاللمس والقبلة ونحوها ومنه تحریم الحنفیة ایاها فی الظهار لکون الوطی حراما فیه فحرمت دواعیه وانما خولف فی الصوم والحیض بالنص وبقی ما وراه علی القیاس ووجه النص بدفع الحرج فان الحیض لا یخلو عنه شهر ویبقی ایاما کثیرة فلو منع عن القبلة ونحوها لادی الی حرج مع انها لا تدعوا الی الوطی لتنفر الطبیعة الانسانیة عن الوقوع فی الحائضة وکذا الصوم مدت فرضیة الشهر ومدت نفله العمر کله ففی المنع منه ایضا حرج بل عسی ان یمتنع الانسان عن الصوم لهذا المنع فیفوت خیر کثیر وکحد القذف فانه مکمل لحفظ النفس فان جراحة اللسان ربما افضی الی جراحة السنان فیؤدی الی المقاتلة فتدبر وثانیها حاجیة غیر واصلة الی حد الضرورة کالبیع والاجارة والمضاربة والمساقات فانها لولاها لم یفت واحد من الخمسة الضروریة لکن یحتاج الیها الانسان فی المعیشة فیکون من الحاجیة دون الضروریة الا قلیلا من جزئیات بعض العقود فانها بفواتها یفوت واحد من الضروریة کاستیجار المرضعة اذ لم یشرع تلف نفس الولد فوصل الی ضرورة حفظ النفس وکذا شراء مقدار القوت واللباس یتقی بها عن الحر والبرد وامثالها لکن بقلتها لا یخرج کلیات العقود عن الحاجة ولها مکملات ایضا کما للضرورة کوجوب رعایة الکفاءة ومهر المثل علی الولی متعلق بالوجوب فی تزویج الصغیرة فانها افضی الی المقصود لحسن المعاشرة بین الاکفاء وقلما تدوم المعاشرة بین الشریف والخسیس فیؤدی الی عدم الابقاء وکذا النقصان عن مهر المثل یزید ذلیلا وسغالاه المهر یزید توقیرا الا فی انکاح ابیها وجدها عند عدمه عند ابی حنیفة وحده فانه عنده لا یجب رعایة الکفاءة وینفذ انکاحهما من العبد وعلی اقل من مهر المثل خلافا لهما وللائمة الثلثة ایضا فانه مع وفور الشفقة وصحة الرای لکونه عاقلا بالغا لا یترک الکفاءة ومهر المثل الا لمصلحة براجحة علی مصلحتهما وهذا بخلاف الام

اقسام المقاصد

فانها وان كانت كثيرة الشفقة الا انها ناقصة العقل بخلاف غيرها من الاولياء فانهم ناقصون شفقة وثالثها تحسينية
من قبيل اختيار الاحسن والاولى كتحريم الخبائث من القاذورات والسباع حثا على مكارم الاخلاق فانها
تغشي الاخلاق السيئة وكسلب الولاية عن العبد فان الاحسن للاحسن من الفعل وهو الاحسن عرفا فاعتبرت به
واكثر مسائل كتاب الاستحسان مستخرجة منها التقسيم الثاني المقصود من شرع الحكم اما ان يحصل بحصوله يقينا
كالبيع شرع للملك وهو يحصل عقيبه يقينا او يحصل عقيبه ظنا كالقصاص شرع للانزجار عن ارتكاب القتل وهو
يحصل به غالبا فان الممتنعين عن القتل اكثر من المرتكبين او يحصل شكا ولم يعلم مثاله في الشرع ومثل بحد الخمر شرع
للانزجار مع ان الشاربين مثل الممتنعين وفيه ما فيه فان المساواة بين الشاربين والممتنعين محل منع كذا في الحاشية
وايضا عدم الانزجار والارتكاب بالشرب لعله للتواني في اقامة حده ولو اقيمت لامتنع الاكثرون فافهم او يحصل وهما كنكاح الآئسة
فان عدم النسل منها ارجح وشرع النكاح انما كان للنسل وقد انكر الثالث والرابع اذ لا فائدة في شرع حكم لا يقتضي الى
ما هو مقصود منه بل شرعه بعيد عن الحكيم ورد بان البيع مع ظهور عدم الحاجة اليه لا يبطل اجماعا مع ان شرع البيع كان للحاجة
لانه من المناسب الحاجي وسفر الملك المرفه مرخص للافطار قطعا مع ان الظاهر عدم المشقة وترخيصه كان لها ولو كان المقصود
معدوما قطعا كما في الحاق ولد مغربية زوجها مشرقي كما هو لابي حنيفة بوجود سببه وهو الفراش مع ان عدم الملاقات مقطوع
واحتمال الكرامة بعيد لا نقد به فان الكلام فيما ظهر انتفاؤه ومنه وجوب الاستبراء على البائع الامة المشتري اياها في المجلس
مع القطع بان رحمها غير مشغول بنطفة المشتري والاستبراء انما كان لاحتمال الشغل فلا يعتبر عند الجمهور خلافا لابي حنيفة
هذا ما استخرجه الشافعية من هاتين المسئلتين لانه انما اعتبر الفراش لسبب النسب وحدوث الملك لسبب الاستبراء
لكونهما مظنتين لكون الولد من نطفة ولكون الرحم مشغولا بمائه ولا عبرة بالمظنة مع انتفاء المئنة قطعا اقول هذا منقوض
بسفر الملك المرفه اذا قطع بعدم المشقة فانه مرخص قطعا فاعتبر المظنة مع انتفاء المئنة قطعا وكذا منقوض بالمطلقة الغير الموطوءة
بعد الوضع بستة اشهر فانه يجب العدة مع القطع بعدم الشغل والطلاق انما اوجب العدة لكونه مظنة الشغل والحل ان المقاصد
انما لوحظت في تشريع الحكم كليا فلا بد من ترتبها على نوعه فاذا كان نوعه مما يترتب على المقاصد يصلح مظنة ولو لم يترتب على بعض اشخاصه
فلا نسلم لا عبرة بالمظنة نظرا الى المهية مع انتفاء المئنة نظرا الى الهوية نعم لا عبرة للمظنة مع انتفاء المئنة نظرا الى النوع وهذا غير لازم
فان النسب يترتب على الفراش وحدوث الملك يترتب عليه احتمال الشغل وان كانا مفقودين في بعض افرادهما ومن ههنا
ظهر لك ان استخراج وقوع تشريع حكم لا يترتب المقصود على نوعه من هاتين المسئلتين ونسبته الى هذا الامام الهمام ليس في محله ومن
ههنا اي مما بينا ان ملاحظة المقاصد انما هي في تشريع كليات الاحكام ان الاحتجاج على منكر الثالث والرابع بالجزئي من المثال
كالبيع مع عدم الحاجة او سفر الملك لا يفيد فان المقاصد متفرعة على النوع قطعا او غالبا فافهم مسئلة هل تنخرم مناسبة
الوصف للحكم بمفسدة تلزم ذلك الوصف الراجحة على مصلحته او مساوية اياه قيل لا تنخرم واختاره الامام الرازي صاحب المحصول
من الشافعية وهو المختار وقيل نعم تنخرم واختاره ابن الحاجب لنا استحالة الانقلاب من كونه مناسبا الى ما ليس مناسبا
وعدم التضاد بين اقتضائه الى مصلحته واقتضائه الى مفسدة لتعدد الجهة في المفروض فلا استحالة في الاجتماع واعلم ان الكلام

ههنا فی مقامین الاول ان المفسدة یبطل المناسبة و بعدها و به قال قائلوا الانخرام و هذا ضروری البطلان او المفروض
کونه مناسبا مشتملا علی مصلحة و مع هذا اشتمل علی مفسدة و الواقع لایبطل و الثانی ان المفسدة یوجب عدم اعتبار
الشارع المناسبة معها و هو مختار صاحب المحصول و جمهور الشافعیة و استدلوا بان اعتبار مصلحة مع لزوم مفسدة ابعد
من الحکیم کل البعد و ما ذکره المص لایبطل هذا بل الوافی به ان مقتضی حکمة الحکیم ان لایهدر ما هو الواقع و الواقع ههنا مصلحة
و مفسدة فللحکیم ان توفی حقهما اذ لامانع اذ المانع الذی یخل هو التضاد و هو غیر مانع لاختلاف الجهة فافهم فانه دقیق
و بالتامل حقیق و من ههنا ای من اجل جواز اجتماعهما من جهتین صح النذر بصوم یوم العید عند الحنفیة فانه من جهة کونه صوما منسوبا
لله تعالی کاسر للشهوة فیه مصلحة فاثر فیه النذر فیجب به و من جهة کونه اعراضا من ضیافة الله تعالی فیه مفسدة و هو حرام به و قالوا اما عدم
اعتبار المفسدة المرجوحة من المصلحة اللازمة للوصف بالاتفاق فلشدة الاهتمام برعایة المصالح دونها اذ لیس من شان الحکیم اهدار خیر کثیر
لشر قلیل و استدل علی المختار بان مصلحة الصلوة فی الارض المغصوبة لیست راجحة علی مفسدتها و الا اجمع علی الحل و الا لم یکن المصلحة
راجحة فاما مرجوحة او مساویة و قد اعتبرت حتی جازت تلك الصلوة و الجواب لیس المفسدة لازمة لها بل ههنا وصفان الصلوة و الغصب
الاول فیه مصلحة لا غیر و الثانی فیه مفسدة لا غیر اجتماعهما اتفاقی فلیست من الباب و ایضا یجوز رجحان المصلحة و لایلزم منه الاجماع
علی الحل بل یجوز عدم انکشاف رجحانها علی البعض فحکموا بالبطلان و انما یلزم لو کان الکل عالمین بالرجحان فافهم القائلون بالانخرام
قالوا الوهم یحکم بنفی المصلحة و لا مصلحة مع معارضة مفسدة مثلها او راجحة ضرورة فلزم الانخرام اقول بطلان الحقیقة ای حقیقة المصلحة ممنوع کیف و قد فرض تحققها
و بطلان الاعتبار ای بطلان اعتبار الشارع ایاها ایضا ممنوع بل یجوز اعتبار الشارع بجهتین کما مر و لو سلم بطلان الاعتبار لا یدل علی نفی التحقیقی حتی لا یبقی المناسب مناسبا
بل یجوز انه یکون هو مناسبا و یتخلف الاعتبار لمانع المفسدة فتدبر التقسیم الثالث المناسب موثر و ملائم و غریب و مرسل لانه اذا الوصف ان اعتبر عینه فی نوع
فی عین الحکم بنص او اجماع کالاسکار فی حل النبیذ علی الخمر و هذا الاصح علی رای الشیخین فان حرمة الخمر عندهما بعینها غیر معللة بالسکر و الا اولی ان یمثل بالطواف
فی طهارة سؤر الهرة فهو المؤثر و ان اعتبر ثبوت الحکم معه ای مع الوصف فی جنس الحکم کحمل البنت الصغیرة فی ولایة النکاح علی الابن الصغیر
بالصغر لاعتباره فی ولایة المال التی هی نوع من مطلق الولایة اجماعا فقد اعتبر الصغر فی جنس الحکم و هو مطلق الولایة او بالعکس
و هو ان اعتبر جنس الوصف فی عین الحکم کقیاس الحضر مع المطر علی السفر فی جواز الجمع بین المکتوبتین لعلة الحرج فان الحرج بالمطر
و السفر نوعان من مطلق الحرج و المطلق معتبر فی عین رخصة و فیه ما فیه لان مطلق الحرج غیر معتبر و الا لجاز الجمع للصنائع الشاقة عندهم
کذا فی التحریر و ایضا القائلون بجواز الجمع للمطر ینقلون حدیثا فیه فقد اعتبر عینه فی عین الحکم و الحنفیة یجیبون عن استدلالا
الجمع بان تعیین الاوقات قطعیة متواترة فلا یبطلها هذه الاحاد او القیاس بل یأول الاحاد و یأولون بتاخیر اول الصلوتین
الی آخر الوقت فیصلی فیه و تعجیل الثانیة فی اول الوقت و هذا لیس جمعا علی الحقیقة فتامل و ههنا کلام طویل الطیب من
شرح سفر السعادة و فتح المنان للشیخ عبد الحق الدهلوی او ثبت اعتبار جنسه فی جنسه ای جنس الوصف فی جنس الحکم
کالقتل بالمثقل یقاس علیه ای علی القتل بالمحدد فی القصاص معللا بالقتل العمد العدوان و جنسه الجنایة علی النفس علی سبیل
التعدی قد اعتبر فی جنس القصاص حتی وجب قصاص الاطراف و لو بالمطر اجماعا و الاظهر انه ای هذا المثال تقدیری
للنص و الاجماع ای لوجودهما علی اعتبار العین فی العین فانقلبت لم یوجب ابو حنیفة القصاص فی القتل بالمثقل فعلم

انه لم يجعل العلة نفس القتل العمد العدوان فلا اعتبار له عنده فاين الاجماع قال ع انما خالف ابو حنيفة في التحقق العمدة
في المثقل نظرا الى ان الآلة غير موضوعة للقتل ففيه شبهة الخطاء فخلافه انما هو في تحقق العلة لا في كونها علة فافهم
وقول التفتازاني لا نص ولا اجماع على ان العلة ذلك اي القتل عمدا عدوانا وحده او مع قيد كونه بالمحدد فلم يعتبر الا بعين
في العين لا نصا ولا اجماعا ليس بشئ للزوم انتفاء اكثر المؤثرات لجواز كون المحل داخلا في العلة فافهم فهو اي الذي
اعتبر ثبوت الحكم معه مع ثبوت اعتبار عينه او جنسه في عين الحكم الملائم والا اي وان لم يثبت اعتباره لا عينا
في عين او جنس ولا جنسا في جنس او عين بنص ولا اجماع فهو الغريب كحل الفار هو الزوج الذي طلق امرأته عند ياسه عن حيوته على قاتل المورث
في المعارضة بنقيض قصده معللا بكونه اي تطليقه المتقدم من الفار فعلا لغرض فاسد هو الاضرار للزوجة بحرمان الميراث ولم يعتبر عينه
ولا جنسه بنص او اجماع لكنه مناسب له لحصول الزجر به كذا قالوا فتدبر وان لم يعتبر اصلا الا مع الحكم ولو في صورة ما ولا موثرا فيه فهو المرسل
وينقسم الى ما علم الغاءه بنص او اجماع كايجاب الصوم على الملك دون الاعتاق في الكفارة للظهار او اليمين او غيرهما تحصيلا للمشقة
التي شرع الكفارة لاجلها ليحصل الزجر به والحكمة ملغاة في اعتبار الشرع بالنص و الاجماع وكذا اثبات النسب ممن خلق من مائه
حقيقة لكن يكون في فراش الغير فانه ملغى بالنص الولد للفراش و للعاهر الحجر ولذا الحق الامام ولد المغربية بزوجها المشرقي
دون من هي تحته لعدم كونها فراشا بل هو عاهر وهو ما علم الغاءه مردود اتفاقا ومن ثمه انكر على يحيى من يحيى تلميذ مالك وهو
الذي جمع الموطا افتاءه بالصوم في الكفارة لبعض ملك العرب معللا بالمشقة بخلاف الامام عيسى ابن ابان منا فانه لم ينكر عليه
حيث افتى والي خراسان برأي بالصوم معللا بفقره لتبعاته التي على ذمته فالمال كل مشغول لها فيكون فقيرا فصار غير واحد
للعبد وغيره فوجب الصوم بالنص وليس فيه اعتبار ما علم الغاءه والى ما لم يعلم عطف على قوله الى ما علم فيه احد اعتبارات
الملائم من اعتبار نوعه او جنسه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم لكن لم يعلم الغاءه ايضا فهو الغريب من المرسل وهو المسمى
بالمصالح المرسلة حجة عند مالك رحمه الله والمختار عند الجمهور من اهل الاصول و الفقهاء رده لنا لا دليل بد ون الاعتبار
من الشارع والكان على سنن العقل فلا يعتبر اصلا وهذا لا يتاتى ممن يقول بالاحالة اذ الاحالة تفيد العلية ههنا ايضا
فافهم اصحاب المصالح مرسلة قالوا اولا لو لم يعتبر المصالح المرسلة لخلت الوقائع من الاحكام وهو باطل فوجب قبولها
قلنا لنا منع الملازمة لان العمومات من الكتاب والسنة والاقيسة الماخوذة المؤثرات والملائمات عامة للوقائع
كلها على ما يظهر بالاستقراء وايضا عدم المدرك للحكم بخصوصه في واقعة واقعة مدركة للاباحة الشرعية لدلالة الدليل
السمعي عليه كما مر في الاحكام فتذكروا قالوا ثانيا الصحابة كانوا يقنعون برعاية المصالح ولم ينكر عليهم فصار اجماعا
قلنا كونهم قانعين عليها ممنوع بل انما اعتبروا من العلل ما اطلعوا على اعتبار نوعها او جنسه في نوع الحكم او جنسه هذا
وعليك بالاستقراء حتى يظهر لك جلية الحال وان علم فيه ذلك اي احد اعتبارات الملائم فهو المرسل الملائم قبله الامام
امام الحرمين ونقل عن الامام الشافعي وعليه جمهور الحنفية قال في التحرير يجب من الحنفية قبول القسم الاخير من المرسل
وقوله احق بالقبول وقال في البديع المرسل الذي لم يعلم الغاءه مردود عند نادر وما الاكثر ومنهم الآمدي من الشافعية
وابن الحاجب من المالكية متمسكين بعدم الدليل على اعتباره اذ لم يشهد باعتباره اصل وربما يمنع عدم الدليل

فان اعتبار الجنس نوع من الاعتبار يعني قلنا ما ههنا قد وجد الاعتبار في الشرع لجنسه في عين الحكم او جنسه او بعينه في الحكم
فتامل فيه وشرط الامام حجة الاسلام الغزالي قدس سره وتبعه البيضاوي كون المصلحة فيه ضرورية لا حاجية قطعية لا ظنية
كلية اي متعلقة بالمؤمنين لا جزئية للبعض خصوصا كتترس الكفار بالمسلمين اذا علم قطعا انهم لو لم يرموهم استاصلوا
الكل من المسلمين وان رموهم اندفع الاستيصال قطعا فح يرمي المتترسون وان ادى الى قتل المسلمين المترس بهم وفي كونه
من المرسل نظر لان دفع الضرر العام بالضرر الخاص اصل متاصل في الشرع وعليه مناط التكاليف الشرعية فافهم
فلا يرمي المتترسون لفتح حصين لعدم كونه كليا ولا يتوهم الاستيصال لعدم القطع وكذا لا يلقى بعض اهل السفينة في البحر لنجوة بعض اخرين
فانه ليس كليا وكيف يجوز هذا اذ اهلاك البعض لاحياء البعض ترجيح من غير مرجح هذا التقسيم ما عولنا عليه كما في كتب الشافعية
وقد اختلفوا اختلافا كثيرا ونقل عن الآمدي الوصف المناسب ان اعتبر بنص او اجماع فهو المؤثر وان اعتبر بترتب الحكم فقط فانه
يعتبر اما خصوصه او عمومه او خصوصه وعمومه معا في خصوص الحكم او عمومه او خصوصه وعمومه معا وان لم يعتبر اصلا فاما ان يظهر الغاؤه
او لا يظهر فهذه جملة الاقسام والواقع منها في الشرع خمسة لا يزيد احدها ما اعتبر خصوص الوصف في خصوص الحكم وعمومه في
عمومه ويسمى الملائم كالقتل بالمثقل فانه قتل العمد العدوان وهو معتبر في قصاص النفس وعمومه مطلق الجناية اعتبرت
في القصاص المطلق وثانيها ما اعتبر الخصوص في الخصوص فقط لا بنص او اجماع وهو المناسب الغريب كالاسكار للتحريم
ان لم يكن عليه نص او اجماع وثالثها ما اعتبر جنسه في جنس الحكم ولا نص ولا اجماع وهذا من جنس الملائم الغريب وهو كجنس
المشقة المشتركة بين الحائض والمسافر توجب مطلق التخفيف المتناول لاسقاط كل الصلوة او شطر الصلوة ورابعها
ما لم يثبت الغاؤه كالتترس المذكور وخامسها ما ثبت الغاؤه وهو مطالب بتصحيح الاستقراء في دعوى وقوع هذه الخمسة
لا يزيد بل ربما يشهد الاستقراء بخلافه قال في المنهاج المؤثر ما اثر جنسه في نوع الحكم لا غير والملائم والغريب كما ذكره الآمدي وبعض
الشافعية شرطوا شهادة الاصول ايضا وهو العرض على الاصول لئلا يظهر بطلانه لمعارضة نص او اجماع او تخلف او اقتضاء
وجوده ضده وغير ذلك فقيل يجب العرض على الاصول كلها وقيل العرض على الاثنين كاف فانظر الى هذا الاختلاف الذي
وقع بينهم واما الحنفية فالمؤثر عندهم الوصف المناسب الملائم للحكم عند العقول فيه احتراز عن العلل الطردية الذي ظهر تاثيره
شرعا بان يكون لجنسه تاثير في عين الحكم كاسقاط الصلوة الكثيرة بالاغماء فان لجنسه الذي هو العجز من الاداء من غير حرج
تاثيرا في سقوطها كما في الحائض او بان يكون تاثير في جنسه كاسقاطها عن الحائض معللا بالمشقة وقد اسقط مشقة السفر
ركعتين فقد اثر جنس المشقة في جنس السقوط او بان يكون لعينه تاثير في جنس الحكم كالاخوة لاب وام في قياس التقدم
في ولاية النكاح وقد تقدم هذا الاخ في الميراث فقد اثر في تقدمه في مطلق الولاية او يكون بعينه تاثير في عينه اي عين الحكم
وذلك كثير في اقيسة الجزئية المذكورة في الفقه واورد عليه انه لا بد فيه اي في هذا الاعتبار والتاثير من النص او الاجماع
اذ لا اخالة عندهم وح لا يكون المؤثرة قسيما لها اي للعلة التي ثبتت بالنص او الاجماع كما هو المشهور فانها قسمت
في المشهور الى منصوصة ومؤثرة الا بالاعتبار فانها باعتبار اثرها ثبتت بالنص منصوصة وباعتبار انها مناسبة لما مع
الاعتبار المذكور مؤثرة ثم هذه الاربعة بسائط وقد يتركب بعض من الاقسام مع بعض ويحصر المركب في احد عشر قسما لان الثنا

ستة احدها ما اعتبر عينه في عين الحكم وجنسه كالمرض اعتبر في الافطار وفي جنسه وهو التخفيف في مطلق العبادة حتى شرع الصلوة بالتيمم وقاعدا وثانيها ما اعتبر عينه وجنسه في جنس الحكم كالطواف اثر في طهارة الماء وجنسه وهو المخالطة بنجاسة يشق الاحتراز عليها ايضا علة للطهارات كآبار الفلوات وثالثها ما اعتبر العين في العين والجنس في الجنس كالجنون المطبق اثر في ولاية النكاح وجنسه هو العجز بسبب عدم العقل اثر في مطلق الولاية ورابعها ما اعتبر جنسه في النوع وجنسه في الجنس كالصغر في ولاية المال وايضا اثر جنسه وهو العجز بسبب ضعف العقل في مطلق الولاية لا الصغر خصوصه اذ ايجابه للولاية على النكاح مختلف فيه لا اجماع وخامسها ما اعتبر جنسه في نوع الحكم ونوعه في جنسه كخروج النجاسة اعم مما من احد السبيلين اثر في ايجاب الوضوء ونوعه وهو خروجها من غير السبيلين في مطلق التطهير فان تطهير البدن بخروجها منه واجب وسادسها ما اعتبر نوعه في الجنس وجنسه في الجنس كسلب العقل فانه موثر في سقوط العبادة الذي هو جنس الافطار ولكون النية شرطا فيها وجنسه وهو العجز لخلل في احدى القوة موثر في سقوط العبادة كذا قالوا والتالي اربعة احدها ما اعتبر نوعه في نوع الحكم وجنسه في جنسه ونوعه دون نوعه في جنسه كالحيض اثر في حرمة القربان وجنسه وهو الاذى اثر فيه وفي جنسه وهو قضاء الشهوة في محل الاذى حتى اثر في حرمة اللواطة وثانيها ما اعتبر نوعه في جنسه ونوعه وجنسه في نوعه دون جنسه في جنسه كالحيض فانه اثر في حرمة الصلوة وفي جنسه وهو حرمة القراءة وجنسه وهو خروج النجاسة من احد السبيلين اثر في حرمة الصلوة ايضا لكنه غير موثر في حرمة القراءة وثالثها ما اعتبر نوعه في نوعه وجنسه في جنسه ونوعه دون نوعه في جنسه كعدم وجدان الماء الا ما اعد للشرب فهو عجز عن الماء وقد اثر في ايجاب التيمم لقوله تعالى ولم يجدوا ماء والاولى ان يقال بالاجماع وجنسه وهو العجز عن استعمال ما شرط استعماله اثر في سقوط اشتراطه وعدم وجوبه فانه قد سقط غسل الثوب النجس عند عدم وجدان الماء بالاجماع وكذا عدم وجدان الماء اثر فيه دفعا للهلاك واما جنسه المذكور فلم يوجب التيمم بخصوصه ورابعها ما لم يعتبر نوعه في نوعه لكن اعتبر في جنسه وجنسه اعتبر في نوعه وجنسه كخوف فوت صلوة العيد لم يوثر في اباحة التيمم لا بالنص ولا بالاجماع لكن جنسه وهو العجز عن ما شرط استعماله للصلوة اثر في ايجاب التيمم وفي جنسه وسقوط ما شرط استعماله فيه والنوع وهو العجز عن الماء قد اثر في هذا الجنس ايضا كذا قالوا وفي هذا المثال نظر فانه فرض اولا خوف الفوت نوعا آخر للعجز عن الماء وهو موثر في التيمم فان كان هو بعينه خوف الفوت فقد ثبت اعتبار النوع في النوع وان كان غيره كما هو الظاهر فان العجز في خوف الفوت عجز خاص اختل الكلام ثم الحق ان المراد في قوله تعالى والله اعلم ولم يجدوا ماء عدم الوجدان للصلوة فيشمل العجز بخوف الفوت فانه لم يجد ماء بحيث يكفي للصلوة فقد اثر النوع في النوع فافهم والقسم الرابعي واحد واقتصر المص عليه لكونه جامعا للاقسام فمثاله جامع لامثلة الكل كما اشار اليه بقوله ومثاله كانه مثال للكل المسكر اعتبر في الحرمة اي حرمة المسكر لا الخمر فقط فان حرمتها عندنا بعينها غير معللة بالسكر لقوله عليه وعلى آله الصلوة والسلام كل مسكر حرام رواه مسلم وجنسه وهو موقع العداوة والبغضاء اعتبر فيها اي حرمة المسكر بالنص والاجماع ثم السكر اعتبر في حرمة موقع العداوة وهو جنس حرمة الشرب فانها اخص وموقع العداوة جنسه اعتبر في حرمة القذف التي هي نوع آخر من موقع العداوة كما اعتبر فيها اي في حرمة الشرب فقد برهم منهم من نفى الجنس في الجنس ولعله زعم انه لم يوثر العلة ح وانما العلة الموثرة الجنس لا غير ومنهم من حصر الاعتبار فيه هذا وان نسب الى الامام فخر الاسلام لكن لا يظهر له وجه والشيخ ابن الهمام رحمه الله تعالى اسقط اعتبار الجنس في [illegible] الاخيرين لانه اي اعتبار الجنس ليس

الا بجعل العين علة باعتبار تضمنها للجنس الذي هو العلة لانه لا يوجد الجنس في عين الحكم الا في ضمن النوع الذي وجد فيه فلا تاثير له الا في ضمنه فرجع اعتبار الجنس في العين الى اعتبار العين في العين اقول يجوز ان يكون النوع بما هو نوع اي من جهة الخصوص اشد ملائمة بالحكم والمكان التاثير الثابت بنص او اجماع للجنس فيحصل الظن اي ظن الغلبة اقوى فافهم والجمهور من الحنفية على ان التعليل بالكل من احد واحد من اقسام الانفراد والتركيب مقبول فان كان عينه او جنسه اي اعتباره عينه او جنسه في عين الحكم فقياس اتفاقا لوجود الاصل الذي يوجد فيه عين العلة فيتعدى منه عين الحكم والمكان تاثير عينه وجنسه في جنسه اي جنس الحكم فقيل هذا ايضا قياس واختاره الامام شمس الائمة وفخر الاسلام الا انه قد يذكر الاصل وقد يترك لوضوحه كما في ايداع الصبي يعني اذا اودع رجل ماله عند صبي اذا استهلكه لا يضمن لانه مسلط من جهة المالك على اهلاكه فلا يضمن كالمباح له بالاستهلاك فهذا الاصل قد يذكر وقد يترك فلا تعليل ح في الجنس بسيطا والا لم يكن قياسا لعدم وجود العلة في نوع الحكم في اصل ليتعدى الى الفرع وفيه ما فيه لان هذا الدعوى يجب تصحيحه بالاستقراء ولم يثبت بعد كيف وقد صرح الشيخ ابن الهمام بان المرسل الملائم عند الحنفية فلا يوجد هناك اصل فيه عين الحكم المعتبر مع عين العلة ولو كان التاثير للجنس فافهم وقيل ليس هذا القياس بل علة شرعية ثابتة بالراي مبينة للحكم فيكون بمنزلة النص لا يحتاج الى اصل ليقاس عليه اقول هذا كما ترى فاسد اذ لا مجال للراي في درك الاحكام كيف وليس لنا اصل خامس لدرك الاحكام ولهم ان يقولوا ان الحكم الثابت بها ثابت بالنص الوارد في جنس الحكم وهذا التعليل غني عن اثباته فتامل فيه ولعلهم من ههنا لقبوا باصحاب الراي هذا من الملقبين شيء عجيب فان منهم ان اعتبر الاحالة ورد المرسل بل من الهمن ومنهم من قبلها والمصالح المرسلة ايضا وعملوا بالاستصحاب الذي ليس دليلا اصلا فهم اولى بان يلقبوا بهذا الاسم فافهم والحق انه قياس لا لان الاصل ما يوجد فيه عين العلة وهو متروك فانه قد مر ما فيه بل لان الجنس اذا اقتضى الجنس من الحكم بان اثر الجنس في الجنس تنوع اقتضاؤه في الانواع لفصول منوعة اي اقتضى الجنس للعلة في كل نوع منها من الحكم الذي يناسبه فانواع الحكم من لوازم تحققها اي تحقق ذلك الجنس في انواعه فالاصل في هذا القياس هو المتحقق فيه جنس العلة موجبا جنس الحكم فيتعدى هذا الجنس الى فرعه الذي هو نظيره في هذا الجنس لكن يتحقق في نوع مناسب لهذا المحل من نوع اقتضاء هذا الجنس في هذا المحل كالضرورة اقتضت حل الميتة لان اقتضاءها فيه ما يناسبه واقتضت في الطواف طهارة سور الهرة لما يناسب الطواف ذلك واقتضت عند وجود ماء الشرب فقط دون غيره من الماء جواز التيمم كما يناسب الى غير ذلك كما انها اقتضت في النعال الطهارة بالدلك وفي الحنطة والشعير الطهارة بالقسمة يعني الضرورة جنس اقتضت التخفيف وله انواع يوجد في كل نوع منه مع يناسبه من انواع الضرورة فكل نوع من الحكم يصلح مقيسا عليه الآخر ان كان منصوصا او مجمعا عليه نعم اذا كان الجنس قريبا فهم ذلك قريب لظهور ما به الاشتراك فيه واذا كان بعيدا فاذن فهمه لا ينال الا بفكر قوي فالمظهر للتاثير والاعتبار هو الاصل الذي اثر الجنس في جنس حكمه المنصوص او المجمع عليه وهذا اي التساوي في جنس الحكم نحو من المساواة المعتبرة في مطلق القياس المعرف بمساواة الفرع للاصل لان المراد اعم من النوعية او الجنسية فقد بان انه دقيق عزيز حتى كانه يعرف وينكر على هذا الذي ذكر من ان الاقسام المذكورة كلها معتبرة فالمؤثر ثلثة من الملائم وثلثة من المرسل في عرف الشافعية كلها مقبول ومؤثر عند الحنفية كما ظهر لك عن قريب دون الغريب من المرسل بل الغريب بعدم ظهور تاثيره شرعا بوجه من الوجوه ولا بد منه ثم المذكور في كتب الحنفية ان التاثير عندنا بالنص او الاجماع والاحالة او العرض على الاصول

وقد مر تفصيله عند الشافعية شرط وجوب العمل اما الجواز للعمل فثبت بالملائمة فقط فان الوصف شاهد والتاثير ونحوه عدالته
فيفقد انهما لا يجب العمل لكن يجوز كما انه لو قضى القاضي بالشهود الغير العدول نفذ قضاؤه اقول المناسبة فقط بدون التاثير
ونحوه يفيد ظن الاعتبار اولا والاول واجب العمل به لان الاتباع بالظن واجب والثاني ممتنع عملا لان ما لا يظن كونه علة ا
فحرام العمل فتدبر بعبده قسم الحنفية ما يطلق عليه العلة حقيقة او مجازا الى علة اسما وهي الموضوعة لموجبها شرعا او المضاف اليها
اي العلة التي اضيف اليها الحكم بلا واسطة الترديد اشارة الى الاختلاف في التفسير ومعنى وهي تاثيرها في الحكم بل المؤثرة
فيه وحكما وهي اقترانه معها بل العلة التي اقترن الحكم معها على الصحيح من القول قالوا المجموع المذكور هو العلة اسما ومعنى وحكما هي العلة
حقيقة كالبيع المطلق الواقع من المالك او وكيله من غير خيار لاحدهما علة للملك فانه وضع له ويضاف هو اليه ومؤثر فيه والملك
مقترن به قال الشيخ ابن الهمام انه العلة التامة لانه جملة ما يتوقف عليه والحقيقة اي حقيقة العلة قد يتحقق بدونها الدوران بها
مع العلة معنى وجودا او عدما ولعلهم ارادوا بحقيقة العلة ما يكون مؤثرا بالفعل بحيث يستلزم المعلول فانه العلة حقيقة واما العلة معنى
فانما يؤثر بعد تمامه بوجود الشرائط وارتفاع الموانع فافهم اقول اذا تمت العلة اقترن بها المعلول فالاقتران ليس بداخل
في الحقيقة اي حقيقة العلة ولا في العلة التامة فلا يكون هذا المجموع علة حقيقة ولا تامة بل من اللوازم نعم هو كاشف عن التمام لزومه
اياه فتدبر وهذا ليس بشيء فان الاقتران ليس داخلا فيه كما او ما اليه بل العلة حكما ما اقترن به الحكم وهو مع المؤثر علة تامة
البتة كما لا يخفى وقسم الحنفية الى علة اسما ومعنى فقط لا حكما كالبيع بالخيار للوضع اي لوضع البيع للملك والاضافة اي كونه بحيث
يضاف اليه الملك فيكون علة اسما والتاثير اي التاثيره في الملك فيكون علة معنى وليس مقترنا معه الملك حتى يكون علة حكما
والتراخي اي تراخي الحكم عن المؤثر لمانع هو الخيار ولا يلزم من تخلف الحكم لمانع مع وجود المؤثر تخصيص العلة على من انكر جوازه
لعدم تمامها اي العلة عنده مع وجود المانع بل المؤثر انما يتم تاثيره بانتفاع المانع وما اجاب به في التلويح ان الخلاف في جواز
تخصيص العلة في العلل الوضعية لا العلل الشرعية بل يجوز التخصيص في الوضعية بالاتفاق والبيع علة بوضع الشارع فتحكم محض
كيف لا ودلائل الفريقين عامة كما سيظهر ان شاء الله تعالى عنقريب ولما ثبت الحكم عند ارتفاعه اي المانع وهو الخيار من
وقت الايجاب فيملك المشتري الزوائد ويستحق شفعة الدار المبيعة بجنبها قبل سقوط الخيار ويصح تصرفاته من الاعتاق وغيره
علم انه ليس بسبب فان حكم السبب انما يثبت مقصورا لا مستندا من وقت وجوده انما هذا شان العلة ولما كان يتوهم
من ثبوت الحكم من وقت الايجاب انه علة حكما ايضا قال والثبوت اي ثبوت الحكم ههنا ليس بطريق التبيين بان الحكم
ثبت من الابتداء في نفس الامر فظهر ثبوته الآن كما في اقارير حتى يكون علة حكما ايضا لان الشرط اي شرط الخيار مانع عن
ثبوت الحكم تحقيقا فلم يكن الحكم ثابتا حقيقة قبل ارتفاعه وانما هو اي ثبوت الحكم من وقت الايجاب بطريق الاستناد
لا غير فتدبر ومنه اي مما هو علة اسما ومعنى النصاب للزكوة فانه وضع لها واضيفت اليه وهو مؤثر في ايجاب الزكوة لان الغنى
مناسب للاغناء ويومي اليه ما في الصحيحين ان سائلا قال الله ان تاخذ من اغنيائنا وتقسم على فقرائنا فقال رسول الله
صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم اللهم نعم الا ان لهذا شبها بالسبب يتخلل بينه وبين الحكم العلة لتراخي حكمه الى شبه العلة
وهو النماء الذي اقيم الحول مقامه وانما كان له شبها بالعلة لان فيه النوع مناسبة بايجاب الصرف فان الصرف من الزيادة اليسير

وشكر الزم لا الى العلة نفسها فتمحض النصاب سببا لان النماء وصف في موجب الاغناء لا يستقل بنفسه ولا يوجب الغنى فلا يوجب الاغناء فلا يصح للعلة خلافا للشافعي رحمه الله تعالى فعنده النصاب علة تامة للوجوب لصحة التعجيل والاداء قبل الوجوب لا يصح فالحول تأجيل عنده تفضلا منه سبحانه وعندنا المؤدى موقوف فان بقي النصاب الى ما بعد الحول يصير المؤدى زكوة والا اذ عند البقاء يثبت الوجوب مستندا وعند الهلاك لا وجوب فلا استناد فلا اداء للواجب بل يصير نفلا قلنا لو كان النصاب علة تامة وثبت الوجوب في الذمة لوجبت الزكوة مع الاستهلاك في الحول كما يجب مع الاستهلاك بعد الحولان وفيه ما فيه لان وجود العلة كما يستلزم وجود المعلول كذا انتفاؤها انتفاءه فيرتفع الوجوب بارتفاع النصاب كذا في الحاشية وجوابه ان النصاب انما هو علة عنده لابتداء الوجوب لا البقاء بدليل بقاء الوجوب بعد الاستهلاك والهلاك بعد الحولان فافهم وخلافا لمالك فان العلة عنده النصاب مع النماء فلا يصح التعجيل عنده اصلا اذ لا وجوب قبل الحولان لا حقيقة ولا استنادا وقسم الحنفية الى علة معنى وحكما فقط لا اسما كالجزء الاخير من العلة المركبة فانه مؤثر والحكم مقترن به لكنه غير موضوع له ولا مضاف اليه كملك القريب فان العلة للعتق مجموع القرابة والملك وهو آخرهما وجعل ما عدا الجزء الاخير كالعدم في الاضافة حتى يضاف الحكم اليه فقط حتى يكون علة اسما ايضا كما ذهب اليه طائفة على ما نقل في التلويح خلاف التحقيق الا ترى ان الشاهد الاخير اذا رجع لا يضمن الكل بل النصف فهو جزء اخير لعلة الاتلاف مع ان الاتلاف لم يضف اليه ولم يضمن الا النصف وان السفينة اذا اغرقت باربعة فلكل دخل في الغرق بالضرورة فكذا ههنا فجعل بعض اجزاء العلة في حكم العدم تحكم نعم الجزء الاخير كاشف عن الزيادة فانما هو العلة ظاهرا في بادي الرأي لا على الحقيقة وقسم الحنفية الى علة اسما وحكما فقط لا معنى وهو كل مظنة اقيمت مقام المؤثر لكونها موضوعة لها ومضافا اليها والحكم مقترن بها من غير تأثير ما فيه كالسفر للرخص اقامة الدليل الذي هو السفر مقام المدلول الذي هو المشقة وهي المؤثرة حقيقة وكالنوم للحدث اقامة للاسترخاء اي لاسترخاء المفاصل الذي هو الدليل مقام خروج النجس الذي هو المؤثر في الحدث وقسم الحنفية الى علة اسم فقط لا معنى ولا حكما كالايجاب المعلق فان الحكم مضاف اليه وهو موضوع له لكن لا تأثير له فيه لما تقدم ان الشرط يمنع السببية ولم يقترن الحكم به ايضا وكاليمين قبل الحنث للكفارة باعتبار الاضافة اي هو علة اسما لاضافة الحكم اليه كما قال تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الآية لا باعتبار الوضع اي كونه موضوعا لها فانها وضعت للبر والكفارة انما يجب لستر الذنب بالحنث وقسم الحنفية الى علة معنى فقط لا اسما و حكما كالجزء المتقدم من العلة المركبة فان له دخلا في التأثير فيكون علة معنى ولم يوضع للحكم ولم يضف اليه وجود لم يقترن ومن ثمه لم يكن سببا عند الامام فخر الاسلام وكرام عشيرته خلافا للدبوسي القاضي الامام ابي زيد وامام شمس الائمة السرخسي وهما نظرا الى ان لا تأثير له قبل وجود الجزء المتأخر وانما له الافضاء مع وساطة المتأخر وهذا شأن السبب والاظهر ما قال فخر الاسلام ولذا اعتبروا احد الكيل والجنس فقط شبهة في رباء النسيئة حتى منعوا اسلام الحنطة في الشعير وقال في التلويح هذا يخالف ما تقرر عندهم ان لا تأثير لاجزاء العلة في اجزاء المعلول انما المؤثر تمام العلة في تمام المعلول فلم يكن للجزء المتقدم تأثير اقول مرادهم مما تقرر رفع الايجاب الكلي

ونفى الوجوب اى لا يجب تاثير اجزاء الكل علة فى اجزاء معلولها لجواز مخالفة حكم الكل حكم كل من الآحاد كما فى جر الثقيل
من الجبل فانه يقدر عليه الجماعة ولا يقدر واحد واحد على جر جزء جزء بقدر حصصهم والا فقد يكون التاثير للاجزاء
كما للتمام فى التمام كالدواء المركب للمرض المركب فانه يؤثر كل جزء منه فى واحد واحد من المرض ثم لا تنافى هذا
على ان الدخل والتاثير لجزء العلة لا يجب ان يكون بطريق التبعيض بان يكون للجزء تاثير حال الانفراد
بل معناه اى معنى تاثير الجزء ان يكون مع المؤثر ويكون له تاثير فى ضمن تاثير الكل فى المعلول وهذا لا ينافى فى عدم تاثيره انفرادا فى
جزء المعلول فافهم وقسم الحنفية الى علة حكما فقط لا اسما ومعنى كوجود الشرط بوقوع الحكم المعلق والجزء الاخير من السبب
المركب بعدم الاضافة والوضع انما هو ههنا الاقتران والاشبه عندى شراء القريب المفيد للملك الموجب للعتق وكل علة
العلة منه فتدبر فاقسام ما يطلق عليه العلة سبعة واحد مركب ثلاثى وهو العلة اسما ومعنى وحكما وثلثة ثم ثنائيات ثنائية
وهى العلة اسما ومعنى والعلة اسما وحكما وثلثة مفردة وهى العلة اسما والعلة معنى والعلة حكما ثم ههنا اى فى فصل العلة مقصدان المقصد الاول
فى شروطها المتفق عليها والمختلف فيها منها ان تكون العلة باعثة اى مناسبة ولو بالاشتمال كما فى المظنة لتشرع الحكم المقصود منه تحصيل
مصلحة او تكميلها او دفع مفسدة او تقليلها كما فى علل المأثورة من رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم
وهو المراد بالملائمة فى كلام مشائخنا الكرام وخالف فيه اصحاب الطرد لانه لولاها اى لولا المناسبة لكان التعليل به بعيدا
من الحكم فلا يقاس عليه لعدم موجب الحكم وهو ظاهر جدا واستدل الشيخ ابن الحاجب فى المختصر بانها لو كانت العلة مجردا
امارة ولم يكن لها مناسبة وتاثير فى الحكم لزم الدور لانها لا فائدة لها الا تعريف الحكم فى الاصل فيكون معرفة حكمه موقوفا
عليه وهى مستنبطة منه فيكون متوقفة على معرفتها ولاصحاب الطرد ان يمنعوا انحصار الفائدة فيه فان فائدتها عندهم
قياس ما يوجد هى فيه على الاصل لكن يدفع بانه مكابرة فمن المبين ان ما لا تاثير له لا يوجب الحكم اقول فيه نظر اما اولا فلان
الامارة المجردة عن المناسبة قسيم الباعثة لا مقصود منها الا الاطلاع على حكمة الحكم لا تعريفه كما ذكر فالانحصار فائدة فى
ذلك اى فى تعريف الحكم ممنوع بل الاطلاع على الحكمة من الفوائد وانت تعلم انه متى لم يكن مؤثرا فى الحكم مناسبا له
لا يصلح كونه حكمة الا باعتبار كونه معرفا لا غير وثانيا حكم الاصل منصوص او مجمع عليه البتة كما تقدم فى شروط حكم الاصل
سواء كانت العلة مستنبطة او منصوصة واذا كان كذلك كان حكم الاصل حينئذ معلوما من غير تعريف العلة اياه
فاللازم من التعليل بالامارة من غير مناسبة عدم الفائدة لا الدور فتدبر وانت تعلم ان تعيين الطريق ليس بواجب
على المستدل فلما يجوز الاستدلال بلزوم انتفاء الفائدة يمكن بان فائدتها بحسب تحققها وهو ملزوم الدور ولا
غائلة اصلا فافهم وما اورد عليه التفتازانى واقتضاه الشيخ ابن الهمام ان المعرف لحكم الاصل دليله وهو النص
او الاجماع والعلة التى هى للامارة معرفة لافراد الاصل فيعرف حكمه اى حكم الاصل فيها بهذه العلة وليست العلة مستنبطة
عن الافراد فلا دور فاقول فيه بحث لان الافراد ليست مما يختص بفهمها المجتهد حتى يحتاج لاجله الى التعليل بل هى معلومة
للكل بالحس وغيره فلا دخل فى معرفتها للعلة الا اذا كان الاصل مشتبها وخفيا فى افراده ولا كلام ههنا فيه على
ان ذلك اى التعليل لمعرفة الافراد ليس تعليلا للحكم بل لصدق العنوان على الذات والفرق بينهما لا يخفى والكلام

ههنا في التعليل في الحكم ولا يقصد منه الا معرفة الحكم فتدبر ومنها اي من شرائط العلة ان يكون وصفا معلوما
ضابطا للحكمة لا حكمة مجردة غير منضبطة معلومة لخفائها كالرضى في العقود فانه امر مبطن لا يمكن العلم به فاقيم الايجاب المجرد
عن قرينة الهزل والاكراه ونحوهما مقامه او لعدم انضباطها كالمشقة فانه من البين انه لم يعتبر كل قدر منها بل قدر معين
وهو غير مضبوط فضبط بالمظنة وهي السفر ولو وجدت الحكمة ظاهرة منضبطة جاز ربط الحكم بها لعدم المانع بل يجب لانها المناسب
المؤثر حقيقة وقيل لا يجوز ربط الحكم بها مع ظهورها وانضباطها والا كان حكم الملك المرفه وصاحب الصنعة الشاقة بالعكس فلا يكون
الملك المسافر مرخصا ويكون صاحب الصنع الشاقة مرخصا لان الحكمة في الترخص مع المشقة وهي غير موجودة في سفر الملك موجودة في حضر صاحب الصنع
الشاق والجواب لا ظهور ولا انضباط لحكمة المشقة هناك الا بالمظنة للقطع بانه لم يعتبر كل مشقة فيكون خارجا عما نحن فيه
ولا يجب فيها الطرد والعكس اي متى وجدت المظنة وجدت الحكمة ومتى انتفت انتفت فافهم ومنها اي من شرط العلة ان لا يكون
عدميا بوجودي وعليه الآمدي وابن الحاجب والاكثر من اهل الاصول على جوازه اي جواز تعليل الوجودي بالعدمي كقلبه اي كما
يجوز قلبه وهو تعليل العدمي بالوجودي اتفاقا وهو لا يذهب عليك انه ان اراد بالعدمي ان اراد ما حكم الشارع بعدم الحكم
كعدم الجواز او عدم الوجوب فالظاهر ان عليه انتفاء كل ما اناط به الجواز والوجوب كيف وحكم الشارع بانتفاء الجواز والوجوب
انما يكون اذا انتفى ما اناطهما به مطلقا كيف ولو كان متحققا لم يحكم لعدم الجواز والوجوب فلا تعليل بالوجودي فضلا عن الاتفاق عليه
وان اراد عدم وجود الحكم من الشارع فكونه معللا لعدم وجود العلة اظهر فالذي يصلح الاتفاق عليه هو ان الامر الوجودي كان مناطا
للجواز او الوجوب لحكم الشارع عند وجوده بالعدم فليس علية الا انه مصداق عدم العلة التامة للوجود وما مثلوا به من ان عدم
نفاذ البيع معلل بالحجر فهو ايضا مؤكد لما ذكرنا فان الحجر مانع عن النفاذ والعلة لعدم النفاذ حقيقة عدم صدوره من الاهل فهم
وهو المختار جواز تعليل العدمي بالعدمي قيل في شرح المختصر اتفاقا اي متفق على جوازه وقيل في التحرير الحنفية يمنعون التعليل بالعدم اي التعليل
به مطلقا سواء كان تعليل الوجودي به او العدمي به فان قلت قد استدل الامام محمد على عدم وجوب ضمان ولد المغصوب الذي مات
عند الغاصب لعدم كونه مغصوبا فقد علل بالعدم وكذا الامام ابو حنيفة استدل على نفي تخميس الفيء بانه لم يوجف عليه وهو ايضا عدم قال
وقول الامام محمد في ولد المغصوب لا يضمن لانه لم يغصب وقول الامام ابي حنيفة في نفي خمس الفيء لم يوجف عليه من قبيل عدم الحكم
لعدم العلة فانه استدلال على عدم وجوب الضمان بعدم علة فبقي الذمة غير مشغولة كما كانت فليس فيه تعليل بالعدمي اعلم انه لا يوجد في كتب
المشائخ الكرام الا عدهم الاستدلال بالنفي من الوجوه الفاسدة وقالوا لا يصح الاستدلال بالنفي الا اذا دل الدليل على ان السبب
واحد ومثلوا بالمثالين المذكورين فالظاهر ان مرادهم ان لا يجوز الاستدلال بانتفاء العلة على انتفاء الحكم لجواز ان يثبت بعلة اخرى
الا اذا دل الدليل على وحدة السبب فح ينتفي الحكم بانتفائه ولعل كلام الامام فخر الاسلام نص فيه فعليك بالتامل لنا كما اقول اولا عدم قدرة
الوقاع مناسب للتسريح فهو معلل بالعدم ولما كان لقائل ان يقول ان التسريح معلل بالعنة وهي صفة وجودية قال والتعبير بالعنة لا يضر لان العنة
للعنين وليس معنى العنة الا عدم قدرة الوقاع وهذا الجواب ليس بشيء فان العنة صفة قائمة بالعنين وهو الخلل في عروق الذكر او المني ونحوهما
وعدم القدرة من اللوازم كما لا يخفى وقد يقال في الجواب بان مناسبة العنة ليست الا انه لزوم عند قدرة الوقاع فليس المناسب بالذات
الا هذا العدم ويمكن حمل كلام المص على هذا ايضا انت لا يذهب عليك ان عدم القدرة بعروض ضعف البدن للهرم او المرض ونحوه من دون وجود العنة

لا يوجب التشريع فالعلة العلة لا غير فافهم ولنا ثانيا من المحقق ان عدم العلة علة لعدم المعلول وهذا الاصح مع تجويزه تعليل الحكم بعلل شتى
الا ان يخص بما اذا علم وحدة العلة او المراد عدم العلل راسا وهذا انما ينفع لو ثبت تعليل للعدمي بالوجودي فقط كما لا يخفى فاذا كان الوجودي
علة للعدمي فعدمه علة لعدمه اي عدم الوجودي علة لعدم العدم والوجود مشتمل عليه فان عدم العدمي مستلزم للوجود فالعدمي علة الوجودي و
انت لا يذهب عليك انك قد عرفت انه لا يمتنع لتعليل العدمي بالوجود الا ان الوجودي مانع عن وجود ما العدمي عدم له فعدم الوجودي
انما هو عدم المانع فلا بد من المقتضي بل علية علية عدم العلة بالذات وهذا العدم قد يتحقق في ضمن وجود المانع فتامل واستدل
في المشهور ثالثا ولا الضرب وهو من وجودي يعلل بعدم الامتثال مع كونه عدميا اجيب لا نسلم انه معلل به بل بالكف عن الامتثال
وهو وجودي فتامل فيه وتذكر ما سلف من ان التعذيب في الآخرة قد يكون بعدم المقدور كما في ترك الواجب فانه قد يعاقب وان لم يوجد الكف
بل الحق في الجواب ان العلة ارادة المعذب وعدم الامتثال مصحح لتعلق الارادة ومرجح اياه فالعلة في الحقيقة الوجودي فافهم واستدل
ثانيا الاعجاز مع وجوديته يعلل بالتحدي مع المعارض وعلية المدار مع وجوديتها تعلل بالدوران وهو الوجود والانتفاء عند الانتفاء
والمركب من العدمي عدمي اجيب لا نسلم ان العدم ههنا جزء العلة بل العدم شرط فتامل فيه على ان الكلام في العلة بمعنى الباعث
لا في المعرف والتحدي مع عدم المعارض والدوران دليلان ومعرفان للاعجاز وعلية المدار وفيه ما فيه لانه على هذا لا بد من
التزام ان المظنة لا بد فيها نوع اقتضاء ولا يكون معرفا فقط والاستقراء في الفقه بقيد خلاف ذلك الا ان ذلك مسامحة من
قبيل اقامة الدال مقام المدلول كذا في الحاشية وانت تعلم انه لا بد في العلية من المناسبة كما مر والمظنة انما هي علة للاشتمال
على المناسبة فلا ايراد وان اراد بالاقامة هذا فلا وجه للتمريض فافهم الشارطون قالوا اولا العدم لا يتميز عن غيره لان التميز فرع الثبوت
والاعدام لا ثبوت لها على ما تقرر في الكلام وكلما هو كذلك اي غير متميز لا يكون علة فالعدم لا يكون علة قلنا اولا لا نسلم انه اي التميز
فرع الثبوت خارجا وان اريد انه فرع الثبوت ولو علما فلا نسلم انتفاءه في العدم ويتعلق بهذا تحقيق شريف قد بيناه في تعليقاتنا
على تعليقات شرح المواقف وقلنا ثانيا لو تم هذا لم يكن فرق بين عدم اللازم وعدم الملزوم فلا يكون عدم اللازم ملزوما وعدم ملزوم
لازما وقلنا ثالثا كما اقول لو تم هذا لم يكن العدم للعدم اي لم يكن عدم العلة علة للعدم المعلول لفقدان التميز وهو خلاف
المتقرر والكبرى القائلة كلما هو كذلك اي غير متميز لا يكون معلولا اذا انضم الى الصغرى المذكورة وهي العدم غير متميز ينتج العدم غير معلول
ولو للوجودي ويبطل الاتفاق اي ما هو متفق عليه اتفاقا وهو معلولية العدمي بالوجودي وقالوا ثانيا لو كان العدم علة للوجود فاما
مطلق او مضاف الى ما فيه مصلحة او الى ما فيه مفسدة او الى نقيض المناسب وغيره والعدم المطلق لا يصلح للعلية بالضرورة والمضاف
الى ما فيه مصلحة تفويت لها فلا يوجب الحكم والمضاف الى ما فيه مفسدة عدم المانع لان المفسدة هي المانع فلا بد من المقتضي غيره فهي العلة
لا العدم والمضاف الى نقيض المناسب لو كان علة فذلك ان لكونه مظنة فلا يكون مظنة لان نقيض المناسب الظاهر غني عن المظنة بل يعتبر
هو نفسه ولو كان خفيا كان نقيضه ايضا خفيا لان خفاء احد النقيضين يستلزم خفاء الآخر فالعدم المضاف اليه ايضا خفي والخفي لا يعلم بالخفي
فلا يكون مظنة ايضا والمضاف الى غير نقيضه غير صالح للعلية فانه تارة يوجد مع نقيضه فلا يوجب الحكم فالاقسام باسرها باطلة فعلية العدم ايضا باطلة وتوضيح
مثال مثلا اذا قيل المرتد يقتل لعدم الاسلام فلم يعتبر لعدم شيء ما مطلقا بل بالعدم المقيد فلو كان في قتله مع الاسلام مصلحة فقد
فاتت ان كان فيه مفسدة فعدم الاسلام عدم المانع فلا بد من المقتضي ان كان الاسلام نقيضه للمناسب وهو الكفر المناسب للقتل فانه ظاهر

فهو العلة واما خفي فالاسلام خفي فعدمه خفي وان لم يكن هو نقيضا للمناسب للقتل شي آخر يوجد معه فيقتل بعد ما اسلم ايضا كما روي عن مالك فلا يكون عدم الاسلام علة قلنا نختار انه مضاف الى النقيض المناسب وهو العدم نفسه فلا ثالث حتى يكون هذا العدم مظنة له فلا بد من تصحيح هذا الثالث بالاستقراء الكافي هذا المثال الحرابة ودونه خرط القتاد اقول على ان الاحكام متضادة ربما يعلل باوصاف متنافية مع ان الكل من شرع هذه الاحكام واحد كالعصمة المعلولة بالاسلام والقتل المضاد لها المعلول بعدمه والمقصد من هذا الحكم التزاسه خوفا عن القتل فنختار انه مضاف الى ما فيه مصلحة وهو علة للحكم المضاد للحكم المعلول بالمصلحة والمقصد تحصيل المصلحة فلا تفويت فتدبر وهذا لا توجه له فان مقصود المستدل ان العدم اما مضاف الى المصلحة التي تحصل في الحكم المعلل بهذا العدم ففي اعتبار العدم له تفويت فلا يصلح علة وهذا لا يرد عليه شيء ولم توهم ان المراد مصلحة اي حكم كان فهو بعيد منه فافهم ومنها اي من شروط العلة لجمهور الحنفية ان لا يكون العلة المستنبطة قاصرة مختصة بالاصل كجوهرية النقدين اي ثمنيتهما خلقة في باب الربوا والاكثر من اهل الاصول ومنهم مشائخنا السمرقنديون عليهم الرحمة على جوازها اي جواز كون المستنبط قاصرة كالمنصوصة اي كما انه يجوز تصور المنصوصة اتفاقا والمانع يقول لا فائدة فيها اي لا فائدة في اعتبار القاصرة واستنباطها لانحصار الفائدة في معرفة الحكم الفرع والنقض بالمنصوصة القاصرة بانه لا فائدة فيها ايضا يدفع بانها عدم التعدية نصا بخلاف المستنبطة فان عدم التعدية فيه بالرأي وهو يحصل بالكف عن التعليل وقول ابن الحاجب في الجواب ان العلة دليل الحكم والنص دليل الدليل فالفائدة دلالتها على حكم الاصل لا يخفى ضعفه فان حكم الاصل منصوص او مجمع عليه فهو معلوم على اكمل وجه فلا تحصيل بالعلة فتلغو او لا دلالة لها بل الحق في الجواب ان النص دليل الحكم انّا والعلة دليل لمّا فمعرفة الحكم فائدة فلا يلزم الفراغ عنه والقول بانها ليست فائدة فقهية فانها استخراج حكم المسكوت ممنوع فان لم الحكم ايضا من فوائد الحكم وليست منحصرة في استخراج حكم مسكوت كما لا يخفى قال المجوز اولا الدليل قد دل على علية الوصف القاصر ودلالة الدليل لا ينكر فوجب القول به وفيه ما سيأتي من ان دلالة الدليل ممنوع فان من شرطها العلية التاثير وذا لا يمكن بدون التعدية وقال المجوز ثانيا لو كانت العلة مشروطة بالتعدية والتعدية انما يكون بالعلة دار التوقف كل على الآخر والجواب التعدية الوصف غير تعدية الحكم والعلية مشروطة بتعدية الوصف والتوقف على العلة تعدية الحكم فلا دور على انه ملازمة وليس فيه توقف لواحد منهما على الآخر فتدبر ثم قيل الخلاف الواقع في صحة التعليل بالقاصرة لفظي لان التعليل هو القياس باصطلاح الحنفية والقاصرة ابدا حكمة وليست قياسا فلم يكن تعليلا والجماهير ارادوا به استخراج المناسب فحكموا بصحة التعليل فلا خلاف في المعنى وهذا النقل في اصطلاح الحنفية لو تم لم يكن التعليل بلا قياس وقد قيل به كما قد مر في جواز التعليل بما يؤثر هو في جنس الحكم وقيل في التوضيح ليس الخلاف لفظيا بل معنوي مبني على اشتراط التاثير في مذهب الحنفية والاكتفاء بالاخالة كما عليه الشافعية فعلى الاول يلزم التعدية في المستنبطة والا فلم يؤثر في محل آخر ايضا فلم يكن علة دون الثاني لكفاية المناسبة بالرأي ولو في محل الحكم من دون ظهور تاثير بالنص اصلا وقال في التحرير انه غلط لصحة التاثير عندنا باعتبار الجنس لعلة في الجنس للحكم فجاز كون العين قاصرة لا يوجد في غير الاصل ويكون لجنسه تاثير في حكم جنس الحكم فلا ينفع البناء على التاثير فيما نحن فيه اقول مقصوده ان المراد بالتعدية ما يوجد هو او جنسه في غير الاصل وبالقاصرة ما لا يوجد هو ولا جنسه فيه بل يختص بالاصل والتعدية بعينه او جنسه لازم على تقدير وجوب التاثير بخلاف الاخالة وح صح البناء فان قلت المتبادر من تعدية العلة وجود عينها في محل آخر قال هذا بالحقيقة تحرير المسئلة ليكون محلا للمنازعة ولا يؤول الى النزاع اللفظي الذي يبعد حمل السعد صدوره عن المحصلين الكرام فافهم **فرع** قال جمهور الشافعية اذا اجتمعت العلل وتعارضت المتعدية والقاصرة رجحت المتعدية لاشتمالها على

فائدة زائدة وهي افادة حكم الفرع واذا اجتمع وصفان صالحان للعلية واحدهما متعد والآخر قاصر يجعل المتعدي مستقلا بالعلية لا المجموع لما عليه التعدية هذا فافهم ومنها اي من شروط العلة عدم النقض وهو تخلف الحكم عنها في محل عند مشائخ ماوراء النهر ومنهم الامام علم الهدى الشيخ ابو المنصور الماتريدي قدس سره والامام فخر الاسلام وشمس الائمة رحمهما الله تعالى وابي الحسين المعتزلي وعليه امام الشافعية وقال الاكثر يجوز النقض لمانع وعليه القاضي الامام ابو زيد من مشائخ ماوراء النهر وحنفية العراق قاطبة وهو الصحيح من مذهب علمائنا الثلثة الامام ابي حنيفة وصاحبيه لقولهم بالاستحسان بالاثر المخالف للقياس وشرطهم لصحة القياس عدم كون الاصل معدولا به عن سنن القياس فقد تخلف الحكم عن العلة ههنا ولما كان الشارطون يقولون ان العلة معدومة الا انه تخلف مع وجودها قال ومن ان الوصف المؤثر غير معدوم فيهما بل انما المعدوم التاثير وذلك كما يظهر بالتامل في الحاشية قال صدر الاسلام تكلم القوم قديما وحديثا في تخصيص العلة ولم يرو عن الامام وصاحبيه وزفر وسائر الصحابة نص وادعى قوم من اجلة اصحابنا كالشيخ الامام ابي بكر الرازي والشيخ ابي الحسن الكرخي والقاضي جليل ابن احمد السنجري ان مذهب ابي حنيفة القول بتخصيص العلة واستشهدوا بالمسائل وذكر المحاسبي من الاشعرية ان ابا حنيفة يقول ذلك وعد من مناقبه وحال في التحقيق من قال بتخصيص العلة من مشائخنا زعم ذلك مذهب علمائنا الثلثة انتهى وقيل يجوز النقض في المنصوصة فقط دون المستنبطة وقيل يجوز في المستنبطة فقط دون المنصوصة لنا تخصيص عموم العلة كتخصيص عموم اللفظ فان ظاهر كل منهما يقتضي التناول لكن خص في بعض الافراد فلا بد من القول بالجواز فان قيل العام لفظ فيقبل التخصيص بخلاف العلة فانه معنى غير قابل له قال القول بان التخصيص من صفات اللفظ فلا يتحقق في المعنى اصطلاح جديد لا يدفع المعنى فانا نقول ان العلة كانت موجبة للحكم في كلما يوجد فيه لكن تخلف لمانع يمنعه اياه من التاثير كما في العام المقتضي للحكم في الكل ويمنع المخصص في البعض فهل ينفع حرالطلاق اسم التخصيص في المعنى شيئا واستدل مانعوا التخصيص والتخلف لزم التناقض لان وجود العلة يقتضي ان يوجد فيه الحكم والمانع يمنع عنه اجاب عنه بقوله ولا يلزم التناقض لان المانع استثناء عقلا فلا نسلم ان وجود العلة يقتضي ثبوت الحكم فيما يوجد فيه المانع وانما يلزم لو بقي تاثير العلة وهو ممنوع لمنع المانع واستدلوا ايضا بانه لو جاز التخلف والتخصيص لزم تصويب كل مجتهد لان الكل احد ان يقول عند انتقاض علته تخلف الحكم لمانع واجاب عنه بقوله ولا يلزم التصويب كما زعم الامام فخر الاسلام لان التخلف في المستنبطة لا يسمع الا ببيان مانع صالح للمانعية فان ظهر هذا المانع حكم بخطاء العلل ولا بخطاء معتبر التخلف فلا تصويب للفريقين فافهم على ان طرق الدفع كثيرة سوى النقض فيدفع بها تعليله فيظهر الخطاء من الصواب ايضا وغاية ما لزم انا لا نعلم تعيين المخطئ من المصيب ولا يلزم منه اصابة كل في الواقع فتامل فيه قالوا ثانيا لو جاز التخلف فلمانع او فقدان شرط وعدم المانع ووجود الشرط جزء العلة لان المستلزم للمعلول هو الكل من المؤثر وعدم المانع ووجود الشرط ولا كل والحال انه لا جزء بوجود المانع او فقدان شرط انتفى العلة فانتفى الحكم بانتفائها فلا تخلف قلنا النزاع انما هو في الوصف الباعث المؤثر لا في الجملة ما يتوقف عليه المعلول ولا دخل للشرط وعدم المانع في التاثير اتفاقا بل المؤثر نفس الوصف وقد تخلف الحكم عنه ومن ههنا اندفع قولهم في الاستدلال لو صحت العلة مع التخلف لزم الحكم في صورة التخلف لان وجود العلة ملزوم المعلول وجه الاندفاع ان ملزوم المعلول هو وجود العلة التامة لا المؤثر فقط والنزاع انما وقع فيه

واعلم ان دليلهم هذا والدليلان المذكوران سابقا تدل على انهم ارادوا بالعلة المؤثر التام الجامع لشرائط التاثير والادلة تامة فيه
فان عدم المانع ووجود الشرط متممان للتاثير البتة فاذا وجد المانع او انتفى الشرط انتفى المؤثر التام فانتفاء الحكم به فلا تخلف والا
لو تخلف الحكم عن المؤثر التام لوجد الحكم محل التخلف ولزم التناقض لكونه ملزوما للحكم وايضا يلزم تصويب كل لان عدم وجود
الحكم لما لم يكن لعدم تمام العلة امكن ان يدعي كل احد علية كل وصف ولا يضر النقض اصلا قال الاشبه ان النزاع لفظي فمن اجاز
التخلف اخبار عن المؤثر الغير المستجمع لشرائط التاثير ومن منع منع عن المؤثر التام قال صاحب الكشف الخلاف في مسئلة
تخصيص العلة راجع الى العبارة لان السلة في غير موضع العلة صحيح عند الفريقين وفي موضع التخلف الحكم معدوم الا ان العدم
عند المانع مضاف الى عدم العلة وعند المجوز الى المانع قال المصنف والحق انه معنوي يظهر ثمرته في الجواب عن النقض
فعند المجوز يجوز بابداء المانع دون المانع وفي مسئلة انخرام المناسبة بوجود مفسدة لازمة راجحة او مساوية فعند المجوز
لا انخرام بل تخلف لمانع وعند المانع ينخرم انتهى وهذا ليس على ما ينبغي فان انتفاء الحكم لازم البتة لعدم المانع
فالمجوز ينسبه اليه والمانع ينسبه الى انتفاء العلة لدخول عدم المانع فيها واما انخرام المناسبة بمفسدة راجحة او مساوية
فلم يثبت القول به عند المانع حتى يكون ثمرته فافهم وقالوا ثانيا يعارض دليل الاعتبار اي اعتبار العلة الذي هو
مسلك من مسالك العلة ودليل الاهدار الذي هو تخلف الحكم عنها والتعارض موجب للتساقط قلنا وجود دليل الاهدار
ممنوع بل التخلف ليس دليل الاهدار الا بلا مانع والكلام عند وجوده فلا تساقط وانت اذا تاملت علمت ان الدليل
تام ان اريد العلة التامة فان تخلف الحكم دليل عدم تمام العلة وقالوا ثالثا العلة الشرعية كالعلة العقلية في ايجاب الحكم
ولا تخصص فيها فلا تخصيص في الشرعية واجيب بان العلل العقلية علل بالذات وما بالذات لا ينفك فلا تنفك علتها وتاثيرها
فلا ينفك المعلول عنها وهذه اي العلل الشرعية علل بالوضع من الشارع فلا يستلزم معلولها فافترقا كذا في المختصر اقول
هذا الجواب غير مرضي لان الشارع جعلها موجبات للحكم وجعله حق فهي والعقلية سواء في الايجاب فلا تخلف بلا مانع ومن
ثمه يعتبر المانع في العلة المنصوصة اتفاقا فالفرق بينها وبين العقلية مما لا طائل تحته بل الحق في الجواب ان المؤثر العقلي
وهو العلية الفاعلية كالشرعي اي كالمؤثر الشرعي يجوز فيه التخلف لمانع وان لم يجز التخلف في التامة الا ترى لا يحترق الحطب
الرطب من النار المحرقة لكون الرطوبة مانعة من الاحتراق والعلة التامة العقلية كالتامة الشرعية لا يجوز التخلف فيهما وليس
كلام المجوز فيهما بل في المؤثرة ونحن على ثقة منك انك اهتديت الى ان قياس الشرعية على العقلية قرينة واضحة على ان
مراد المانع بالعلة هي التامة فثبت ولا تزل والله اعلم بمراد عباده الكرام المانعين في المستنبطة قالوا لو صحت المستنبطة
مع التخلف لكان هذا التخلف لمانع والا اي وان لم يكن لمانع بل بلا مانع فلا اقتضاء من العلة فلا علية والمانع انما يكون
بعد العلة والا اي وان لم يكن وجود العلة مع وجود المانع فعدم الحكم لعدم العلة لا للمانع فاذن قد توقف العلة على المانع
وهو على العلة فيدور واجيب بانه دور معية اي تلازم بين العلية والمانعية وتوقف احدهما على الآخر ممنوع ودفع بان
ليس المراد توقف كل منهما في نفس الامر على الآخر بل توقف علم كل منهما على العلم بالآخر وتقرير بان المراد انه لا يعلم
بمانعية اي مانعية المانع الا بعد الاقتضاء اي العلم به والا فيجوز انتفاء المقتضي فلا يعلم المانعية ولا يعلم الاقتضاء وقت التخلف

الا بعد العلم بالمانعية فان التخلف من غير علة المانع ويوجب التردد فى اقتضاء المؤثر فح لزم الدور وقد يجاب بان ظن العلية يحصل بمسالكها من غير توقف على العلم بالمانع واستمراره موقوف على المانع اى العلم به عند التخلف فان التخلف مريب الا عند المانع والمانع موقوف على اصل الظن بالعلية لا على استمراره فلا دور اقول المانع اى الظن به فى محل التخلف موقوف على ظنها فيه والا فيجوز انتفاء الحكم بانتفاء المقتضى وظنها فيه موقوف على المانع اى على الظن به فيه لان التخلف من غير مانع دليل عدم المقتضى والمسالك لا يفيد ظن العلية فيما تخلف فيه الحكم وان افاد فى غيره الا عند وجود المانع فيه ورد واستشكل ايضا بما فان الظن العلية العلم بالتخلف كما لو سأله فقيران فاعطى احدهما ومنع الفاسق فانه الآن يحصل ظن غلبة الفقر الا بعد ظن الفسق مانعا والمسالك بانفرادها لا تفي بالصواب بالجواب ان المتوقف على العلية والعلم بها المانعية بالفعل والظن بها والموقوف عليه العلية والظن بها هو العلية بالقوة وظنها وهو كون الشيء بحيث اذا جامع باعثا منه مقتضاه وجد هذا الشيء اولا هذا المانعون فى المنصوصة قالوا دليل المستنبط من مسالكها يوجب الظن بها والتخلف مشكك لاحتمال المانع فى محل التخلف فيكون علته واحتمال عدمه فيه فلا يكون فلا تعارض بين دليلها ودليل عدمها الذي هو التخلف لرجحان الاول واجيب بان الشك فى احد المتقابلين يوجب الشك فى الآخر لانه تجويز الطرفين على السواء فقولك العلية مظنونة وعدمها مشكوك تناقض بل العلية ايضا صارت مشكوكة فان قلت فما معنى قولهم الظن لا يزول بالشك قال واما قول الفقهاء الظن لا يرتفع بالشك فمعناه ان حكم الاقوى الثابت لا يزول بالاضعف الطاري شرعا اى اوجب الشرع العمل بمقتضى الاقوى وان طرأ الاضعف المعارض ولا يمكن مثله ههنا لان الكلام ههنا فى نفس الظن هل يحصل عند التخلف ام لا اقول يمكن ان يقرر هكذا التخلف فى نفسه مع قطع النظر عن غيره امر مشكك فاذا انضم مع دليل العلية احتمال المانع صارت العلية مظنونة ظنا قويا لاضمحلال انتفاء الاقتضاء بدليله والمشكوك يصير المرجح مظنونا بالضرورة فالصواب فى الجواب ان عند الافراد كل من دليل المستنبطة والتخلف يوجب الظن لكل من العلة وعدمها وعند الاجتماع يحصل الشك فى الطرفين للتعارض بينهما فلا نسلم قولك التخلف مشكك بل هو مفيد عدم العلة وفيه ما فيه فان احتمال وجود المانع وعدمه كلا منهما قائمان على السواء فالتخلف فى نفسه مشكك فلا مجال للمنع الا ان يدعى ان احتمال عدم المانع بعيد لكثرة انتفاء الحكم لانتفاء المقتضى واصالته بعدم العلية فافهم واما المنصوصة فلا يقبل النقض وتخلف الحكم عنه للزوم بطلان النص العام المفيد للزوم الحكم اياه فان التنصيص على العلة بمنزلة قوله كلما يوجد العلة فيه يوجد الحكم بخلاف الحكم المستنبط فان دليلها الاقتران اى اقتران الحكم مع عدم المانع فيجوز التخلف لاحتماله واجيب فى المختصر ان كان النص قطعيا بعدم القبول للتخصيص سلم ولا نزاع فيه والا قيل التخصيص ح يقدر المانع وليس هذا من بطلان النص بل التجوز بدليله اقول النقض اى نقض مقدر مفروض والكلام فيه وان كان تقديره محال بان يكون مقطوعا فلا معنى لتسليم التخصيص فالتقدير للمانع هو الحق فى الجواب فتدبر ثم شرع فى الموانع كما ذكر فى كتبنا خمسة الاول ما يمنع انعقاد العلة كبيع الحر فان الحرية مانعة عن كونه مبيعا وثانيهما ما يمنع تمامها وتاثيرها بالفعل فى ايجاب الحكم كبيع عبد الغير فانه وان كان صالحا للايجاب الحكم لكنه غير تام فيه فانها لا يتم الا باجازته لكونه ملكا له وثالثها ما يمنع ابتداء الحكم كخيار الشرط للبائع يمنع ملك المشتري مع كونه مؤثرا حقيقة لكن تاثيره متوقف على انتفاء الخيار ولذا بعد ارتفاعه يثبت الملك من الاصل ورابعها ما يمنع تمامه اى تمام الحكم وان ثبت

ابتداء كخيار الرؤية لا يملك المالك الفسخ لكن لا يتم الملك بالقبض معه بل يجوز بالرد بلا قضاء ولا رضاء وهذا آية عدم تمام الملك فيهما يا يمنع لزومه اى لزوم الحكم كخيار العيب المانع من لزوم الملك فقط لا يتمكن المشتري من الفسخ بعد القبض الا بالقضاء او التراضي ولو لزم لما الفسخ جبرا بالقضاء ولو لم يتم الملك لم يحتج في الفسخ اليهما فافهم واما الكسر فهو التخلف عن الحكمة دون العلة التي هي المظنة كتخلف رخصة السفر عن الصنع الشاقة في الحضر وعند البعض الكسر يقال على النقض المكسور الذي سيجيء فالمختار انه لا يبطل العلية وعليه الاكثر خلافا للبعض لنا العلة المظنة لا الحكم وهي شاملة لا نقض عليها اما المقدمة الاولى فلان الحكم لما وجب اعتبارها في اناطة الحكم وامتنع اعتبار اطلاقها في تعليق الحكم به في نظر الشارع ولقدر تعيين القدر الصالح للاعتبار بحيث ينضبط عند المكلف ضبطت بما هو امارة ومظنة تيسرا على المكلف فيكون هذه المظنة هي المعتبرة في اناطة الحكم فهي العلة ولنعت الحكمة وما في المنهاج العلم باشتمال الوصف المجعول علة عليه اي على القدر الصالح دون العلم به اي بهذا القدر ممتنع فيجب علم المشتمل هو العلة فاقول مندفع لان تعذر التعيين تحققا بحيث لا يبقى ارتياب لا ينافي الضبط تخمينا بما هو في الغالب يستلزم اياه تدبر الا ان يقولوا الوصف المجعول علة تبع للحكمة فانه انما اعتبر لاجلها فهي العلة حقيقة فالنقض الوارد عليها وارد على العلة فيبطل العلية قلنا الوصف وان كان اعتباره لاجل الحكمة لكن لا يلزم كونها علة بل لا اعتبار لها الا اذا كانت منضبطة وح فالعلية هي المظنة الا ترى ان البكارة علة الاكتفاء بالسكوت في النكاح لحكمة الحياء لغلبته فيها والثيب لو كانت اوفر حياء ولم يعتبر سكوتها اجماعا لعدم كون مراتب الحياء منضبطة في نفسها بل ضبطت بالبكارة نعم لو كانت لها اقدار مختلفة ولكل قدر وصف ضابط مناسب لشرع حكم حكم لابد من تشريع حكم اليق بكل من الاقدار كالقطع اي وجوبه بالقطع العمد العدوان فانه ضابط لقدر من الجناية وحكمه اللائق القطع قصاصا تحصيلا للزجر والقتل اي وجوبه بالقتل العمد العدوان فانه ضابط لقدر آخر من الجناية اعلى من الاول فشرع الحكم اللائق به وهو القتل تحصيلا للاكثر من الزجر الموجود في الاول واما النقض المكسور وهو نقض بعض العلة مع الغاء الباقي من الاجزاء وبان يكون العدد للعلة مركبة من اجزاء فتبين كفاية البعض من الاجزاء في المناسبة ويلغى الباقي في العلة ثم ينقض الجزء المناسب فالمختار انه وارد على العلة ويبطل به العلية الا عند ظهور مانع وعليه الاكثر خلافا لشرذمة قليلة ذاهبين الى ان الوصف وان كان طرديا دافع للنقض مثاله قول الشافعي في بيع الغائب بيع مجهول الصفة فلا يصح كبيع عبد بلا تعيين فنقض الحنفي بتزوج من لم يرها فانه تزوج صحيح مع وجود الجهالة بناء على ان الجهالة مستقلة بالمناسبة في الفساد والعقد لافضائه الى المنازعة والبغضاء فلو كان الوصف المدعى علة لكان الجهالة فقط كونه مبيعا وصف طردي لا دخل له ثم في القياس المذكور شيء آخر قوي هو ان الجهالة انما يفسد الرضا من المشتري فيكون موكولا الى رضاه وبسبب الخيار لانه يفسد وهذا بخلاف النكاح فانه يصح مع الهزل ايضا فلا يتوقف الا على الرضا بالتكلم بالسبب وقد وجد فيفيد لنا العلة ههنا اما المجموع او الباقي بعد الالغاء والاول باطل لالغاء الملغى من الاجزاء فتعين الباقي للعلة والباقي منقوض فيقبل هذا النقض فافهم ومنها اي من شرائط العلة الانعكاس عند البعض وهو انتفاؤه اي الحكم عند انتفائها اي العلة وذلك مبني على منع التعليل بعلتين كل منهما مستقل بالاقتضاء للحكم اذ لا يكون الحكم بلا باعث عليه تفضلا منه سبحانه علينا كما هو مذهبنا معشر اهل السنة القامعين للبدعة او وجوبا عليه تعالى كما عند المعتزلة واذا لم يكن بلا باعث فينتفي عند انتفاء الباعث

لعدم وجود باعث آخر والحق عند الجمهور جوازه اي جواز التعليل باكثر من علة فلا يشترط الانعكاس ولذا عد الامام فخر الاسلام
الاستدلال بالنفي على انتفاء الحكم من الوجوه الفاسدة والقاضي الباقلاني يجوزه في العلة المنصوصة فقط دون المستنبطة
وقيل عكسه اي يجوز تعدد المستنبطة دون المنصوصة والامام قال يجوز التعدد عقلا ويمتنع شرعا ولو لم يجز التعدد
عقلا او شرعا لم يقع وقد وقع فان البول والغائط والمذي والرعاف كل يوجب الحدث باستقلاله وكذا القصاص
والردة كل منهما بانفراده علة للقتل قيل ليس القتلان المعلولان لهما امرا واحدا والا الاتحدت الاحكام وليس كذلك
بل الاحكام متعددة ولذلك ينتفي قتل القصاص بالعفو ويبقى الآخر وهو قتل الردة وبالعكس اي ينتفي القتل بالردة ويبقى
الآخر بالاسلام قلت تعدد الاحكام لا يوجب تعددا في الذات فان الذات الواحدة ربما يضاف الى شيئين فتختلف
بالاعتبار فتختلف الاحكام ولو تعددت بالاضافة الى الادلة اذ ليس مابه الاختلاف ههنا الا ذلك واللازم باطل لان
الاضافات لا يوجب تعددا في ذات المضاف اليه وللخصم ان لا يقنع عليه بل يقول تعدد الاضافة الى العلة يجوز ان يستلزم
تعدد المضاف وان لم يستلزم الاضافات الأخر بل هذا اول المسئلة فتدبر قال شارح المختصر لو اوجب الاضافة الى العلل
تعددا في الذات لا مكن بقاء احد الحدثين مع انتفاء الاخر فيمكن بقاء حدث البول مع انتفاء حدث الغائط وبان التعدد
لا يوجب امكان البقاء لجواز كونهما متلازمين قال المصنف لو تعدد الذات لتعدد الوجود فتعدد الاعدام فكان يتصور عند العقل
انتفاء احدهما مع بقاء الآخر وان كان بينهما تلازم في الواقع وهذا هو مراد شارح المختصر وللسائل ان لا يقنع عليه ويقول ان اراد
تصور انتفاء احدهما مع بقاء الآخر تصورا مطابقا فاللزوم ممنوع وان اراد انفكاك احد التصورين عن الآخر فبطلانه
ممنوع وما قيل القتل بالردة حق الله تعالى والقصاص حق العبد وهما متغائران فاقول مدفوع بان ذلك التغائر
معتبر في جانب العلة والحكم المعلول هو القتل ولذلك كان الحكمة في احدهما هو القتل بالردة حفظ الدين وفي الآخر
هو القصاص حفظ النفس وانت لا يذهب عليك ان القتل فعل قائم بالقاتل متعلق بالمقتول ولا شك ان القتل بالردة فعل الامام
او القوم مقامه والقتل القصاص فعل الولي او ما يقوم مقامه والاول واجب والثاني مباح فهما متغائران قطعا واما على المقتول
فانما يتصل منه الى الاولياء ان طلبوا اقتله فليس ههنا اتحاد اصلا ولعله هو الذي رائه هذا القائل واعترض الآمدي بان النزاع
انما هو في الواحد بالشخص والمخالف يمنعه في الصورة المذكورة بل المعلول في تلك الصورة واحد بالنوع اقول المفروض في الصور
المذكورة التوارد للعلل معا فلو كان هناك اتحاد بالنوع لا بالشخص لكان بازاء كل علة معلول متشخص
متغائر بالشخص لمعلول بازاء اخرى ولزم اجتماع المثلين وانت لا يذهب عليك ان هذا اللزوم انما يتم لو كان لكل علة معلول
بل المؤثر ههنا القدر المشترك بين العلل في واحد شخصي قليل ههنا مثلان فافهم ثم اعلم انه قال الشيخ ابن الهمام الظاهر
بعد كون الكلام في الواحد الشخصي من الشرع وهذا يدل على ان الكلام في الحكم الواحد بالنوع بل يتعدد عليه وح يتم الكلام
غير كلفة فان الحدث واحد بالنوع قطعا وقد تعدد موجباته وسقط التكلفات التي قد مرت لاثبات الوحدة الشخصية
ويؤيده انهم جعلوا من فروعه الانعكاس وهو ان ينتفي بانتفاء العلة ومن البين انه انما يلزم لو امتنع تعدد العلة للحكم
المتعلق بالفعل الواحد بالنوع واما اذا امتنع في الواحد بالشخص دون الواحد بالنوع فح يجوز ان ينتفي الحكم الشخصي بانتفاء العلة ويبقى نوعه

فلا انعكاس فلا يصح التفريع فافهم واستدل لو امتنع تعدد العلل امتنع تعدد الادلة على حكم واحد لانها معرفات مثلها ومنع
الملازمة لان الادلة الباعثة اخص من مطلق الادلة فلا يلزم من امتناع التعدد في الاخص امتناعه في الاعم المتحقق في فرد آخر
المانعون قالوا اولا لو تعددت العلل لزم استقلال الكل لانه مفروض وعدمه لغنية بغيره عنه ولزم الثبوت بها لانهما موثران لانها
لامكان الثبوت بدون كل منهما فلزم التناقض قلنا الملازمة ممنوعة ومعنى الاستقلال والثبوت به كونها بحيث اذا انفردت
ثبت به الحكم وهذه الحيثية ثابتة لهما دائما وليست منتفية فلا يلزم عدم الاستقلال ولا عدم الثبوت بهذا المعنى اقول انما اختير
ههنا هذا المعنى لانه مشترك بين المجوزين مطلقا عن القائلين بكون كل موثرة مستقلا عند الاجتماع والمجموع والواحد جزء لا كما زعم
التفتازاني من اختصاصه بالقائل بالجزئية فقط كما لا يخفى وسيجيء ما هو التحقيق ثم لا يذهب عليك ان هذا الجواب ليس بشيء
لانه لو تعددت لامكن وجود شخص المعلول بدون كل فلم يتوقف على احد ولم يحصل تاثير واحد اليه فلم يكن ثابتا بواحد فلا ثبت حيثية الثبوت به اى
بتاثيره اذا انفردت بل يلزم ان لا يثبت بكل ولم يستقل واحد ثم ان كلا فرضت علة فيجب الثبوت بتاثير كل فلزم الثبوت به فلزم
النقصان قطعا فتامل فانه دقيق كانه يعرف وينكر ثم ان هذا التناقض لا يلزم في الواحد بالنوع فان له وجودات فباعتبار بعضها
يتوقف على واحد وباعتبار آخر على آخر فان كان الكلام فيه فالجواب تام قال في الحاشية احد الاستقلال بمعنى الثبوت بها لا بغيرها
وهذا على نحوين الثبوت بالفعل والثبوت على التقدير والاول حقيقة والثاني مجاز كما في شرح المختصر وذلك كما تقرر ان اطلاق الوصف على
الافراد المقدرة مجاز فالمستدل اجرى كلامه على الحقيقة والمجيب اجرى بتحرير المراد وهذا الكلام بظاهره يدل على ان الثبوت لكل
من العلتين عند الاجتماع ثبوت تقديري مجازي وان الثبوت بكل ليس الا حال الانفراد وعلى هذا الانفراد شرط في ثبوت المعلول به
فعند الاجتماع لم يثبت الواحد منهما حقيقة فلا تاثير حقيقة فلا علية حقيقة وهذا بالحقيقة اعتراف بامتناع التعدد حقيقة ثم قال ولما قلنا اندفع ما في
شرح الشرح ان معنى الاستقلال هذا فلا يصح قول شارح المختصر وتسميته بالاستقلال مجاز وانت لا يذهب عليك ان غاية ما يلزم مما ذكر
كون الثبوت مجازا في الثبوت على تقدير الانفراد ولا يلزم منه كون الاستقلال مجازا فان التجوز في التفسير لا يستلزم التجوز في
المفسر ثم الحق المجازية قطعا لان التاثير ليس الا ثبوت الوجود بها وقد توقف على الانفراد فعند الاجتماع لا تاثير اصلا لفقد
شرطه فلا استقلال وعلى هذا اقوى الاستدلال بحيث لا شبهة فيه فافهم وقالوا ثانيا لو جاز تعدد العلل لزم اجتماع المثلين اذ لا بد
لكل من معلول وقد يجاب بانه على تقدير التعدد واجتماعهما العلة المجموع فيكون بازائه شخص واحد من الحكم قال المصنف جعل كل علة
مستقلة عند الانفراد وجزء عند الاجتماع تحكم ثم اعلم ان هذا الدليل بظاهره يدل على امتناع التعدد للواحد بالنوع بل هو الالصق
به فان لزوم اجتماع المثلين فيه اظهر وهذا يرشدك ايضا الى ان الكلام في الواحد بالنوع وح يمكن لنا ان نجيب بان العلة القدر المشترك
لفرد منه لا كل يوجب شخصا مغائرا لما توجبه الآخر نعم كان مقتضى كل ذلك لكن تخلف لمانع وهو عدم صلوح المحل فاوجب المشترك
بعدم اباء المحل عن قبول اثره فافهم واستقم واجيب بان ذلك اللزوم في العلل العقلية المفيدة للوجود لامتناع التخلف هناك
فيلزم وجود معلول كل فيلزم المثلان واما الادلة المفيدة للعلم بالحكم فلا لعدم كونها عللا بالحقيقة حتى يوجب الوجود كذا في المختصر
اقول لا يخفى ان الكلام ههنا في العلة الباعثة المفيدة لوجود الحكم في الخارج وان كانت الافادة بوضع الشارع لا في مطلق الدليل
على الحكم والعلة الباعثة لا يتخلف عنها الحكم كالعقلية فتامل على ان العلم ايضا موجود في الخارج فانه عند [illegible]

قائمة بالعالم فيلزم اجتماع المثلين هناك ولو سلم ان العلم ليس موجودا في الخارج بل في الذهن كما عليه الفلاسفة او امر اضافي كما يلوح
من بعض كلمات الامام الرازي فلا نزاع في الثبوت في نفس الامر وانلم يسم موجودا في الخارج فيلزم اجتماع المثلين في نفس الامر
فتدبر والصواب في الجواب ان المفروض ههنا التوارد على الواحد بالتشخص بناء على ان الكلام فيه فيجب كل عين ما يوجبه الآخر
لامثله حتى يلزم اجتماع المثلين ولك ان تقول لا بد للوجود المعلول ان يتوقف على وجود العلة وهي موثرة فيه واذا كانت الواحدة
كافية فقد اثرت في وجود المعلول فلا يتوقف على الاخرى ايضا كافية فلا بد من وجود آخر ليوثر هذه الاخرى فيه وتحصيل هذا الوجود
منها وتعدد الوجود يستلزم تعدد التشخص فلزم المثلان قطعا فتامل فيه وقالوا ثانيا نقلوا في علة حرمة الربوا هي الكيل مع الجنس
كما هو مذهبنا او الطعم كما هو مذهب الشافعي والاقتيات كما هو راي مالك بالترجيح لواحد منها على الآخر وهو فرع عدم صلاحية كل
وملزوم انتفاء الكل والا لكان كل علة فلا يحتاج الى الترجيح وهذا ايضا يرشدك الى ان الكلام في الواحد النوعي لان الربوا نوع تحته
اشخاص كثيرة واجيب بانهم تعرضوا للابطال فان قائل كل منها ينفي الآخر لا للترجيح حتى يلزم صلاحية كل ولو سلم انهم تعرضوا
للترجيح فللاجماع على اتحاد العلة ههنا ولا يلزم منه الاتحاد في كل حكم القاضي قال اذا نص على استقلال كل من العلل لا بد من
القبول لوجوب اتباع النص وما لم ينص فيه حكمنا بالجزئية لا بالاستقلال اذ الحكم بالعلية استقلالا دون الجزئية تحكم فلا يصح التعدد في
غير المنصوصة وعورض بالعكس يعني بان الحكم بالجزئية دون العلية تحكم فلا يحكم بها ايضا اقول في العلية الغاء الآخر من وجه فانه
لو انفرد واحد منها لا دخل للآخر اصلا وليس كذلك الجزئية فانه لو انفرد احتاج الى آخر في التاثير فالجزئية تترجح فتامل انه دقيق ولك ان تعارض
بان في الجزئية الغاء الاستقلال والتاثير عن كل وانما التاثير والاستقلال للمجموع وفي العلية كل موثر وليس لاحد الالغائين ترجيح
فعاد التحكم على ان التعدد مرجوح لانه قليل وخلاف الاصل فالجزئية راجحة والجواب عن استدلال القاضي ان الاستقلال لكل
يستنبط بالعقل بان يكون بينهما عموم من وجه فيوجد كل من العلل بدون الآخر مع الحكم فيعلم ان العلة المجموع بل كل مستقل وانت
لا يذهب عليك ان هذا لا يستقيم في الواحد بالتشخص فان الحكم الواحد بالتشخص لا يوجد في محلين مع واحد واحد فقط فالاجابة بهذا
الجواب يرشدك الى ان الكلام في الواحد بالنوع اللهم الا ان يقرر ان كلا من العلتين لما وجدت مع نوع الحكم بدون الآخر فكل موثر
في النوع فاذا وجدنا في محل فيجب تاثيرهما في النوع فيه والنوع في محل واحد لا يوجد الا في شخص واحد فلزم تعدد العلل لمعلول واحد شخصي
بالدليل فلا ينكر فلا تحكم فتامل فيه ثم انه قد تقرر الجواب بانه اذا وجدت كل بدون الآخر مع وجود الحكم فكل مستقل انفرادا وعند
الاجتماع العلة المجموع ورده المصنف بان هذا التسليم مطلوب القاضي فانه يقول بالجزئية في صورة التعدد بل الحق ان كلا اذا استقلت
انفرادا اعلم ان الاجتماع ليس شرطا في التاثير واذا اثرت عند الاجتماع فالانفراد غير شرط فكل علة مطلقا اجتماعا او انفرادا فكل علة
عند الاجتماع استقلالا كما كان عند الانفراد فافهم المقائيس المجيز للتعدد في المستنبطة دون المنصوصة قطعية فانتفى احتمال غيرها
فلا تعدد بخلاف المستنبطة فانها مظنونة وربما يترجح كل بدليله فيجوز التعدد والجواب اولا منع القطعية فان النص على العلة قد يكون
ظنيا ايضا وثانيا بعد تسليم القطعية منع نفي الاحتمال للغير اذ لا تنافي الامام المجيز عقلا المانع شرعا قال لو لم يمنع شرعا الوقع عادة و
لو نادرا في بعض الاحكام ولم يقع فانقلت قد وقع في الحدث علل شتى اجاب قال والثابت باسباب الحدث متعدد حتى
قيل اذا نوى رفع احد احداثه لم يرتفع الآخر ولو كان واحدا لم يحتج الى نيات شتى وهذا مبني على راي من زعم اشتراط النية في رفع الحدث

ولزوم انتفاء التعدد

الفلس المنصوصة

وانما الاحتمال

والجواب

والجواب منع عدم الوقوع بل يجوز ان يكون مادة الوقوع الحدث وتجويز التعدد كما يجوز لا يكفيه لانه مستدل فلا بد له من اثباته ثم
النقض المعدود دون انه اى المعلول بالاول فى الترتيب فى وجود العلل فانقلبت قال الامام ابو حنيفة فيمن حلف لا توضأ من الرعاف
فبال ثم رعف ثم توضأ يحنث فدل على ان الوضوء بالرعاف مع انه متاخر قال وما عن ابى حنيفة حلف لا يتوضأ من الرعاف فبال
ثم رعف فتوضأ حنث فمبنى على العرف فانه يقال فى العرف انه توضأ بالرعاف ومبنى الايمان على العرف ولا يلزم منه ان ثبت
الحدث من الرعاف حقيقة واما فى المعية بان يوجد العلل معا فقيل العلة المجموع وكل من العلل جزء وقيل واحدة لا بعينها
وهو الحق والمختار عند المص الكل وفيه علة ولا يخفى عليك ان على المذهبين الاولين لم يقع تعدد العلل وتواردها على واحد شخصى
فان التوارد اما على التعاقب فالعلة الاول فلا تعدد او على المعية فلا تعدد ايضا لان العلة المجموع او القدر المشترك فعدهما من
التعدد لا يصح بل الحق ما او ما نا سابقا ان الكلام كان فى الواحد بالنوع فمتى منع تعدد علله والمختار عند الجمهور انه يجوز ثم المجوزون
اختلفوا اذا وجد العلتان معا فهما متواردان على الواحد الشخصى كما فى المذهب الاخير او لا بل العلة لا واحد الشخصى المجموع او القدر
المشترك كهذا ينبغى ان يحرر الخلاف وح يلقوا اكثر القيل والقال الذى عرفنا فتبصر وتثبت منالو لم يكن لكل دفعة فاما بالمجموع
ويكون كل جزء او لواحد وهما باطلان اذ الجزئية ينافى الاستقلال وقد فرض كل مستقلا وفى الجزئية الترجيح لم اقول قد يطلق الاستقلال
على الثبوت بها لا بغيرها كما مر وهذا المعنى حقيقة فى الانفراد اى فيما اذا انفرد واحد منها ومجاز فى الاجتماع اى فيما اذا وجد كل دفعة لا ثابت على
تقدير الانفراد فقط وقد يطلق الاستقلال على الثبوت بها نفسها اى لا يتوقف اقتضاؤها للثبوت على غيرها كما فى الاشلة المقدمة
وهذا لا ينافى الثبوت بالغير ايضا والتحقيق ان هذا والاول متساويان فى المستقلة للواحد الشخصى فان الثبوت لعلة لا يتعقل
الا بالاحتياج اليها واذا احتاج فلا يمكن ان يتحقق بدونها وهو المراد ههنا لانه التوارد المتنازع فيه بالتحقيق والا اى ان لم يمكن
توارد المستقلة بهذا المعنى بل بالمعنى الاول لزم توارد العلل الناقصة فى هذا الواحد بالشخص اذ الثابت بالانفراد اى بالعلة
المنفردة ابتداء الشخص آخر غير الثابت بالمجتمعة فلم يكن كل مستقلا بهذا المعنى بل المجموع هو المستقل وكل علة ناقصة فلا توارد ح و
لا نزاع فيه كما مر ومن ههنا اى من اجل ان المتنازع فيه هو توارد ما لا يتوقف اقتضاؤها على الغير لزم المانعون اجتماع المثلين
بخلاف ما اذا كان كل مستقلا عند الانفراد وجزء المستقل عند الاجتماع لا وجه لاجتماع المثلين وحينئذ اى حين تحقق ان المتنازع فيه
توارد ما يكون تاما فى الاقتضاء اندفع ما اورد ان اراد الاستقلال لكل عند الانفراد غير مفيد لكم لان الجزئية عند الاجتماع لا ينافى الاستقلال
عند الانفراد وان اراد الاجتماع اى الاستقلال عند الاجتماع فنفس المتنازع فيه هو فالمنافات لا استحالة فيها وجه الاندفاع ان
المراد بالاستقلال كونه تاما فى الاقتضاء وهذا المعنى ثابت له دائما اجتماعا وانفرادا فتامل ولك ان تورد بوجه آخر هو ان القدر المسلم
هو اقتضاء ثبوت نوع الحكم عند عدم المانع ثابت لكل بدلا بدلا وهذا لا يوجب ثبوت اقتضاء شخص الحكم لكل اجتماعا فتامل اقول ربما
يمنع الحكم على تقدير الوحدة كما هو الشق الاخير من الثانى وانما يكون التحكم لو كان الوحدة بعينها بل الوحدة لا بعينها فانه يجوز ان
يكون العلة حقيقة احدها لا على التعيين والجواب ان الكلام ههنا فيما اذا لم يكن هناك امر مشترك بينهما هو العلة حقيقة كما فى عدم الجزئين
فان طبيعة عدم الجزء من العلة مع اى تعين كان هى العلة حقيقة وح ان اريد بالمعية لا بعينها المبهمة اى الواحد من المتعينات المبهم
الموجود بوجود كل لزم عدم تحصلها والمعلول متحصل والعقل متوحش عن تجويزه فلا بد ان يراد معينة مخصوصة اية كانت وفيه التحكم فتدبر

وهذا الجواب ليس بشيء فان تقدير عدم القدر المشترك تقدير محال ولا اقل من احدهما لا بخصوصه الاستيحاش عن علية المبهم المتحصل انما هو في
العلة الجاعلة حقيقة لا في المؤثر الذي تاثيره باعتبار الشرع ووضعه كيف لا والعقل لا يابى ان يحكم الواحد الحكيم بنوع من الحكم ويعتبر تاثير اوصاف
متعددة في هذا النوع وتاثير احدهما لا بخصوصها في شخص من اشخاصه واما اعتبار تاثير اوصاف متعددة في هذا النوع وتاثير احدهما لا بخصوصها
في شخص من اشخاصه واما اعتبار تاثير كل في شخص من اشخاصه فممتنع لانه مفض الى التناقض كما عرفت فافهم اصحاب **الجزئية قالوا**
لو كان كل علة لزم اجتماع المثلين كما مر **او واحدة فالتحكم** اي لو كان واحدة منها علة فالتحكم لازم وكلاهما باطلان فتعين الجزئية اقول في الجواب لا نسلم لزوم اجتماع المثلين
فان المعينين توارد على واحد لا شيئين ومعنى عليه كل تفرع واحد على كل فالمعلول واحد لا اثنية اصلا ومعياره ان معيار هذا التفرع صحة الفاء
بان يقال وجد العلة فوجد الحكم وهي صحيحة ههنا في كل بالنسبة اليه بالاستقلال اذ يصح فيما اذا بال وعف سال فصار محدثا وعف فصار محدثا ولك
ان تقول لا يصح تحليل معنى الفاء ههنا الا اجل اشتمال كل على الواحد لا بعينه الذي هو المتفرع عليه حقيقة لا بخصوصه كيف لا والتفرع على شيء ينافي الوجود
بدونه فافهم ولهذا اي لان الواحد هو المتفرع على كل لم يكن الاحتياج في وجوده عند عدمه الى الاخرى كما ... المرتد الذي قتل غيره
ظلما فلا يلزم الاجتماع للمثلين كما لا يلزم الافادة بالمجموع وقد عرفت فيما مر لزوم اجتماع المثلين البتة فتذكر وايضا في ... التحكم
على تقدير الوحدة لا بعينها كما مر قال في شرح المختصر في الجواب انه ثبت بالجميع بمعنى ثبوته لكل واحدة استقلالا كما في الا...
وكل مستقل باثباته حتى لو انتفى الاخرى لا يضر عدمها والفرق بينه وبين ما ادعيتم ظاهر ورد بان لا فرق ... عدم احد ...
لا نزاع في الاستقلال عند الانفراد فاذا عدم احدهما يبقى الاخرى منفردة مؤثرة بل الفرق ان ثابتة الجميع ... الا ...
وعلى ما ادعى المستدل يرجع الى الكل المجموعي قال المصنف في جوابه في الحاشية ان العلة اذا كانت هي المجموع ... انتفى
المجموع الذي هو العلة التامة والمعلول ممكن وزال وجوبه المكتسب من العلة التامة بانتفائها فيصير معدوما وبقاءه فلو ثبت ثبت
لعلة اخرى بخلاف ما اذا كان كل واحد منهما علة مستقلة فاذا لا يحدث الامكان بانتفاء واحدة منهما لانه ضروري ... علة اخرى مستقلة
فلا يضر عدمه فلا يحتاج الى علة اخرى وافادة اخرى والى هذا اشار بقوله لم يكن الاحتياج الى افادة اخرى وهذا الكلام متين لكن فيه ان
انه لا يصح اكتساب وجوب احد من اثنين فانه من الفطريات ان الواجب بالغير انما يجب بايجابه فيلغو الآخر فعند التعدد
لا يصح اكتساب الوجوب فينفي على امكانه فلا توجد اصلا فلا يصح توارد المستقلتين على الواحد الشخصي فافهم قالوا الواحد لا بعينه ...
قالوا بطل الجزئية لكل للاستقلال اي لكفاية كل بالافادة **وبطل الاستقلال لكل** ههنا **للاجتماع المنافي للاستقلال فتعين**
بين انه يحكم عليه فتعين الواحد لا بعينه والجواب ظاهر هو منع المنافاة بين الاجتماع والاستقلال فانه يكون تاما في الاقتضاء
وهو موجود في كل وانت خبير بان التمام في الاقتضاء يقتضي الوجود به والفرض الآخر في الاقتضاء فلو كان عند الاجتماع كل علة
مستقلة يكون للغاء وهو خلف فالاجتماع ينافي الاستقلال فقد تبين الحق باقوم حجة فافهم واما العكس وهو تعليل حكمين
بعلة واحدة بمعنى الامارة اتفاق اي متفق على جوازه بمعنى كونه امارة مجردة لحكمين كالغروب امارة لجواز الفطر ووجوب
المغرب واما العلة اي تعليل حكمين بعلة بمعنى الباعث فالمختار جوازه وقيل لا اذ لا بعد في مناسبة وصف ... لحكمين
واعتبار الشارع اياه فيهما كيف وقد وقع كالسرقة للقطع زجرا وللتغريم جبرا لما فات وهذا لا يصلح الزاما لعدم الاجتماع فان
الحنفية لا يغرمون بل هو مستحق في حق التغريم بالاقسمة له ولو بدل بالرد لكان اولى والقذف علة للحد اي للجلد وعدم قبول الشهادة

بالنص الدوائماكما هو مذهبنا ونقضيه ظاهر النص او الى التوبة المنكرون قالوا اولا الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فلا يكون وصف واحد علة لحكمين قلنا لو سلم بطلان صدور الواحد من الكثير ولم يقم عليه دليل فانما ذلک فی الواحد الحقیقی من جمیع الجهات وههنا جهات مختلفة وايضا ذلک فی العلل الحقیقة العقلیة لا الوضعیة الشرعیة کما لا یخفی وقالوا ثانیا تجویز تعلیل حکمین بعلة تحصیل الحاصل لحصول المصلحة باحدهما ای باحد الحکمین فلو شرع حکم آخر لتحصیلها مایلزم تحصیل الحاصل قلنا ذلک اللزوم اذا لم یحصل للوصف مصلحتان وکان کل من الحکمین و شرعه مستقلا فی التحصیل ای فی تحصیل المصلحة واما اذا کان مصلحتان لا یکفی الحکم الواحد لتحصیلهما لابد من شرع حکم آخر فافهم ومنها ای من شروط العلة ان لا یتاخر عن حکم الاصل کتعلیل ولایة الاب فی الاموال علی صغیر الذی عرض له جنون بالجنون فیلحق به المجنون فی حق النکاح للاشتراک فی الجنون ومثل شارح المختصر بتعلیل سلب الولایة عن الصغیر بالجنون العارض للولی ولا یخفی ما فیه اذ لا معنی لعلیة جنون الولی لعدم کون الصغیر والیا ولا مناسبة اصلا فقیل انه وضع الظاهر موضع المضمر والمعنی سلب الولایة عن الصغیر العارض له جنون بجنونه العارض وقیل تعبیره بالولی لا یخلو عن کدر بل المعنی ان تعلیل سلب الولایة عن الصغیر المجنون بالجنون الذی هو عارض فی الولی البالغ المقیس علی الصغیر المجنون فی سلب الولایة اقول مع انه ابعد عن الفهم لیس المراد لان المطلوب ههنا العروض فی الاصل لانه فی صدد تمثیله بمثال ولم یذکر لا فی شرح ای لیس المطلوب العروض فی الفرع وقد ذکر فالمطلوب غیر مذکور وما هو مذکور غیر المطلوب بل المعنی سلب الولایة الولی عن الصغیر الذی لیس ولیا علیه اصلا بالجنون العارض له ولا یخفی ان التوجیه الاول اظهر الکل وقد یمثل بتعلیل نجاسة لعاب الخنزیر بالاستقذار ای عده قذرا فیقاس علیه العرق وهو ای الاستقذار متاخر عنها لان عده قذرا بعد العلم بنجاسته ورده الشیخ ابن الهمام بانه ای التاخر غیر لازم لجواز المقارنة بینهما اقول ان الاستقذار طبعا متقدم علی نجاسة اللعاب لکنه لم یظهر علیه والاستقذار شرعا متاخر عن النجاسة ولو رتبة لان الظاهر لا یستقذر شرعا فلیس ههنا استقذار مقارن فافهم لنا لو تاخرت العلة عن شرع الحکم لم یکن شرعه لها ای لم یکن مشروعیة الحکم لاجل العلة فلم یبق العلة علة هذا خلف واستدل علی المختار ایضا لو تاخرت العلة عن حکم ثبت الحکم بلا باعث لوجوده قبل الباعث بالعرض اقول هذا الاستدلال مبنی علی امتناع التعلیل بعلتین والا فالملازمة ممنوعة لجواز ان یکون الحکم معللا بباعثین یوجد باحدهما ثم یوجد الباعث الآخر فافهم ومنها ای من شروط العلة ان لا یعود علی الاصل بالابطال ای لا یکون التعلیل مبطلا للحکم کتعلیل الشافعیة نص السلم وهو قوله تعالی یا ایها الذین آمنوا اذا تداینتم بدین الی اجل مسمی فاکتبوه قال ابن عباس نزلت فی السلم وقوله صلی الله علیه وعلی آله واصحابه وسلم فلیسلم فی کیل معلوم بحرج احضار السلعة فیجوز السلم الحال کالموجل لم یبطل للاجل المنصوص فی السلم ومنها ان لا یخالف نصا ولا اجماعا کایجاب الصوم علی الملک المرفه خاصة فی الکفارة بتعلیل الزجر فانه مبطل للنص الموجب تعدیه عن الاعتاق وفی الیمین عن احد الامور الثلثة ولا یخفی ان هذا مبطل للاصل ومنها ان لا یوجب العلة المستنبطة زیادة علی النص مطلقا مقیدا کان او مخالفا عندنا لانه نسخ وتغییر مطلقا فلا یجوز بالقیاس الذی هو دون النص والا یوجب زیادة منافیة عند الشافعیة فان مطلق الزیادة لیست معتبرا عندهم ومنها ای الزیادة علی النص مطلقا منع تجویزه التخصیص للعام والتقیید للمطلق بها کابن الحاجب ای کما یمنع ابن الحاجب مطلقا تناقض ظاهر ومنها ان لا یخالف قول صحابی

عند من قربه على القياس وقد تقدم تحقيقه ومنها اى من شروط العلة للمستنبطة خاصة ان لايكون بها وصف معارض صالح لمداخلته فى العلية فى الاصل والا اى ان كان معارض جاز التعليل بالمجموع المركب منها ومن المعارض ثم ان لم يستقلا الا ان يكون كل مستقلا بدليل فح عدم الاشتراط والاشتراط موقوف على الخلاف فى جواز تعدد العلل ومنها اى من شرط العلة ان لايكون دليلها متناولا لحكم الفرع ولو بعمومه اذ ح يكفى هذا الدليل لاثبات الفرع وضاع التعليل الا عند النزاع فى دخول الفرع فيه اى فى كون عمومه حجة ونحوها فانه ح يجوز اثبات الفرع بان العلة المثبتة بهذا الدليل لكون وجودها فيه اظهر والمختار عدمه اى عدم الاشتراط بهذا الشرط لنا المسلك ثابت ولا ينافى سلوكه وجود مسلك آخر لان تعيين الطريق ليس بواجب على المناظر ولا المجيب المانع الا انتفاء الفائدة مع التطويل وليس بتحقق اذ تعدد طرق المعرفة من الفوائد فليس بتطويل بلا فائدة الشارطون قالوا والرجوع الى الدليل المتناول لحكم الفرع رجوع عن القياس اليه فلا يصح قلنا الرجوع ممنوع لان الثبوت اى ثبوت حكم الفرع بكل من القياس و هذا الدليل و الرجوع فى القياس اليه لاثبات العلية لا لاثبات الحكم غاية ما فى الباب ان هذه المسافة اطول من مسافة الاثبات من الدليل و لا ضير فيه مسئلة اختلف فى كون الحكم الشرعى علة لحكم شرعى آخر المختار جواز كونها اى العلة حكما شرعيا لقول الحنفية فى المدبر مملوك تعلق عتقه بمطلق الموت وهذا حكم شرعى ثبت بايجابه فلا يباع كام الولد وهذا ايضا حكم شرعى معلل بالاول عندنا وقيل انما يجوز كونها حكما ان كان التعليل لجلب مصلحة وان كان لدفع مفسدة فلا يكون حكما شرعيا وقيل لا يجوز مطلقا سواء كان لجلب منفعة او دفع مفسدة لنا ما عن الخثعمية انها قالت يا رسول الله ان ابى ادرك الحج وهو شيخ كبير لا يستمسك على راحلته فيجزى ان احج عنه فقال صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيته ما كان يقبل منك قالت نعم قال فدين الله احق كذا فى بعض كتب الاصول والذى يظهر بمراجعة كتب الحديث انه لم يقل رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ارأيت فى حديث الخثعمية بل فيه اجاز الحج عن ابيها بل انما كان هذا القول فى جواب امرأة اخرى سألته عن حج ابيها وقالت امى ضعيفة لا تستطيع ان تستمسك على الراحلة افيجزى عنها ان احج فقال ارأيت آه رواه الشيخان وفى حديث آخر ان رجلا قال ان ابى مات ولم يحج افاحج عنه قال ارأيت لو كان على ابيك دين آه رواه النسائى وبعد اللتيا والتى فقد نبه صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله واصحابه على ان العلة لصحة القضاء صيرورته دينا على الذمة وهو حكم شرعى فافهم المفصلون قالوا لو لم يكن لجلب منفعة كان لدفع مفسدة ناشئة منها وهو باطل اذ الحكم الشرعى لا يكون منشأ مفسدة ودفع بمنع الملازمة لاستناد الجواز باشتماله على مفسدة مرجوحة ومصلحة راجحة فشرع لاجلها ولا بد من دفع تلك المفسدة المرجوحة تتميما للحكم فيدفع بحكم آخر كحد الزنا شرع لحفظ النسب وهو المصلحة من شرعه لكن يؤدى الى اتلاف النفس لكونه رجما وهو مفسدة لازمة منه فدفع بالمبالغة فى اثباته بايجاب الاربعة من الشهود وعدم اعتبار الاقرار فيه الا اربعا فى اربع مجالس و بالاندراء بالشبهات فتم الحكمة النافون مطلقا قالوا لو كان الحكم الشرعى علة لحكم شرعى آخر فاما ان يكون متقدما او متأخرا او معا والكل باطل اذ ان تقدم الحكم الشرعى العلة على معلوله لزم النقض وهو التخلف وان تأخر عن معلوله لزم تأخرها وقد ابطل من قبل وان قارن مع معلوله لزم التحكم لان كلاهما حكم شرعى والاولوية لعلية احدهما للآخر من العكس والجواب اختيار الشق الثالث ومنع التحكم للمناسبة فى احدهما يعنى يكون احدهما مناسبا باعثا على شرع الآخر فتعين

قوله يؤدى الى اتلاف النفس

للعلية كبطلان البيع للنجاسة فان النجاسة لبطلان احرازنا بالبيع دون العكس اقول على ان الحكم الثاني المتاخر يجوز ان يكون
اجماعيا ثابتا بالاجماع على علية الاول ثم نختار الشق الاول ونقول انما يثبت علية حين تحقق الاجماع عليها وعنده ثبت الثاني
فلا نقض وانت لا يذهب عليك الاجماع كاشف عن حكم ثابت من قبل فللمستدل ان يقول ان الحكم الاول ان كان علة فعلية
من قبل وان ظهر بالاجماع فالحكم الثاني ايضا من قبل مقارن وان كان انكشافه بالاجماع الآن فالتحكم والا فالنقض فافهم
ثم ان اللازم ههنا التخلف اي تخلف الثاني عن الاول في النزول لا في الحكم فانه كان تجويز استنباط هذا الحكم الثاني من الاول
من وقت نزوله لكن نزوله بعد متخلفا عنه لتقريرنا كان يستنبط بالتعليل وهذا ليس من التخلف في شيء وهذا ايضا جواب باختيار الاول
فافهم وانت تعلم فساده وان هذا الحكم الذي كان جائز الاستنباط هل تعلق بالمكلف من حين تعلق الاول وان كان الكشف باستنباطهم
ثم بعد الحين بوحي آخر وحينئذ دخل في الشق الثالث ولزم التحكم ام لم يتعلق بل انما يتعلق بنزول الوحي الآخر ثم لا يصلح استنباطه
من الاول ولزم النقض فافهم والا ان تجيب ايضا باختيار الاول وتمنع استحالة التخلف لجواز المانع فتدبر **مسئلة** اختلف في
جواز تركب العلة فذهب البعض الى انه لا يجوز تركبها والحق جواز كونها مركبة لنا لا يمتنع عقلا كون المجموع المركب من عدة معان
مما يظن عليته مسلكا كالبسيطة فانها يتعلق بمسالكها والحاصل دعوى البديهة في الامكان ثم بين الوجود وقال كيف لا يصح
وقد وقع تركب العلة كالقتل العمد العدوان فانه علة لوجوب القصاص والجماع على صوم الشهر المبارك عمدا لوجوب الكفارة وهكذا
المنكرون قالوا اولا لو كان المجموع علة فقيام العلية اما بكل جزء منه او لواحد او بالمجموع والاقسام باطلة لانه ان قامت العلية
بكل جزء منه فكل منها علة لا المجموع او ان قامت بواحد فهو العلة لا المجموع او قامت بالجميع من حيث هو الجميع عاد ولا يصح قيام
الواحد بالكثير فلا بد من جهة واحدة بها يصير الكل واحدا فالكلام فيها كالكلام في العلية والتسلسل والحل انا نختار الثالث
ونقول انها قائمة بالمجموع الذي توحد توحدا اعتباريا باعتبار عروض هيئة اعتبارية لازمة للاجماع لا التسلسل لعدم الحاجة
الى هيئة اخرى فتامل فيه اقول على انها اي العلية اعتبارية فيجوز ان يتصف بها الكثرة من حيث هي كثيرة ولا يحتاج الى جهة واحدة
ولا يذهب عليك ان الجواب الاول لا يتم الا بانضمام هذا فان لنا ان نقول عروض الهيئة للكثير المحض هو الجواب الثاني فافهم مع ان العلة
مجموع العلل الناقصة فان كل جزء منها يتوقف عليه المعلول في الجملة فيجوز ان يقوم بكل جزء علة ناقصة يعني يجوز ان يكون وصف
العلية التامة مركبة من العليات النواقص ثم يكون الكل قائما بالمجموع واجزاؤه باجزائه ومعنى قيام الجميع بالجميع قيام الاجزاء
بالاجزاء فتدبر واما الجواب عن مستند المنع بانها ليست صفة للوصف المركب حتى يتوجه السوال في قيامه به بل صفة للشارع متعلقة
به بمعنى انه حكم بثبوت الحكم عنده كما في المختصر والمنتهي وهنه وسخافته فان الباعثية وكونه مجعولا من الشارع كل منهما صفة للوصف البتة وان كان
هذا الوصف بالجعل من الشارع فافهم وقالوا ثانيا لو تركب الوصف لكان عدم كل جزء علة لانتفائها ضرورة ان عدم الجزء
سبب لعدم المركب فيلزم النقض لانه ثان بعد عدم اول يستلزم المركب وعدم استلزام هذا العدم الثاني له لاستحالة
انعدام المعدوم فقد وجد عدم جزء ولم يوجد بعده عدم المجموع [illegible] فلزم النقض وانت لا يذهب عليك ان البول اذا
خرج فقد وجد الحدث ثم اذا خرج بعد ذلك المذي [illegible] [illegible] لاستحالة اتحاد الموجود المثلين فيلزم النقض والحل ان التخلف
بهذا المانع وهو حصول علة اخرى والتخلف لمانع لا يقدح في العلية اتفاقا واعترض على المانعية الحصول لعدة اخرى

ان الامكان شرط فی تاثیر العلة یعنی ان تساوی نسبة الطرفین مع قطع النظر عن تاثیر المؤثر شرط والضرورة قبل تاثیره دلیل جسلیة
ینافیه ای الامکان بالتاویل المذکور اقول ولک ان تقول فی الجواب العلة عدم کل جزء من الاجزاء بدلا اولا وبالذات فیجب ان العلة
للمرکب عدم جزء ما من اجزائه بل عدم علة ما من علله وانما یطلق علی کل واحد واحد من اعدام الآخر لانه متحقق فی ضمنها فلم یلزم
والتخلف عن ما هو علة حقیقة فافهم واذا تاملت حق التامل ایقنت ان الجواب حقیقة هو هذا واجیب فی المنهیة بانه یجوز ان یکون
عدم الجزء عدم شرط العلیة بان یکون وجود الجزء شرطا لها اورد علیه ان الکلام فی ترکب العلة من الاوصاف فلا یکون وجود الجزء
وشرطا واجیب بانه لا استحالة فی ان یکون الشیء جزء لشیء شرطا لصفة العلیة العارضة له فتامل فیه وتعقب المصنف بانه لو سلم الشرطیة
لا یندفع الایراد فان عدم الشرط یوجب عدم المشروط کما ان عدم العلة یوجب عدم المعلول ففی صورة تعدد الاجزاء یتعدد
الاعدام فاذا عدم لواحد فلا ینعدم باخری فیلزم المحذور قهقری فافهم مسئلة لا یشترط فی تعلیل العدم بالمانع
وکذا فی تعلیله بانتفاء الشرط وجود المقتضی وقیل تعلیله یشترط والا ای وان لم یکن وجود المقتضی مشروطا بل بانعدامه
فالعدم للمعلول لعدمه لا لوجود المانع فیلغو التعلیل به لنا کل من عدم المقتضی ووجود المانع مستقل فی الدلالة وان اعدام
عدم المعلول وان کان فی الواقع العدم معلولا لاحدهما ومن البین انه لا دخل فی الاستدلال بدلیل عدم قیام آخر قال فی
الحاشیة فیه اشارة الی انه ان کان النزاع فی الدلالة المفیدة للعلم فالحق عدم الاشتراط وان کان فی العلة حقیقة فالحق الاشتراط
انتهی والسر فیه ان علة العدم بالذات عدم العلة التامة وذلک انما یکون بعدم واحد من الاجزاء المعینة اذا کانت مرکبة
والخصوصة ملغاة فاذا وجد المانع فقد بطل تمامیة العلة بعدم المعلول واذا عدم المقتضی فعدمه بعدم العلة ظاهر فالتحقیق
انه ان کان النزاع فی العلة حقیقة فالاستناد الی الاول منهما ای کان فافهم و ح ای حین ما بینا لا حاجة الی تقدیر المقتضی بان یکون
بحیث لو فرض المقتضی لمنعه کما فی التحریر لان الکلام ان کان فی نفس الدلالة فالکل مستقل فیها فلا حاجة الی تقدیر المقتضی
والا فلا تاثیر للمانع فی نفس الامر عند انعدام المقتضی لان العدم بعدمه اظهر من العدم بالمانع ولا یذهب علیک انه انما احتاج
الی تقدیر المقتضی لیظهر مانعیة المانع حتی یصح الاستدلال به فافهم مسئلة حکم الاصل ثابت بالعلة عند الشافعیة بالنص عند
الحنفیة فقیل الخلاف بینهم لفظی وهو الاشبه بالصواب لان مراد الشافعیة انها الباعثة علیه ومراد الحنفیة انه المعرف لنا
الحکم ولا تناکر فی ذلک بعدم ورود النفی والاثبات علی مورد واحد وکیف لا یکون مراد الشافعیة ما ذکر وحکم الاصل قد یکون
قطعیا والعلة مظنونة فلو کان ثبوت الحکم ومعرفته من العلة لا یبقی القطعیة وقیل النزاع معنوی واختاره السبکی من الشافعیة
قائلا نحن معاشر الشافعیة لا نعنی العلة بالباعث فانه لا باعث لله تعالی علی الاحکام بل هو مختار فی الحکم وانما نعنی بالمعرف
ومعنی التعریف ان ینصب امارة عن الحکم فیجوز ان یتخلف الحکم عنها فی حق العارف به فعلی هذا اسمها العلة بمعنی العلامة
والامارة مع انها قسیمه ولو کانها باعثة لا ینافی اختیاره تعالی فانه موافقة حکمه تعالی للحکم والمصالح لا یوجب الاضطرار
ان ما ذکر مخالف لسائر کتب الشافعیة فانهم متفقون علی ان العلة الباعثة ثم جعل ثمرة الخلاف جواز التعلیل بالقاصرة وعدمه فقیل لاجل العلم
للحکم فالفائدة عنده التعدیة فلا یصح التعلیل بالقاصرة وعند الشافعیة فائدة التعلیل تحصیل معرفة الحکم فیجوز بالقاصرة ولا یذهب
علیک وان کونها باعثة لا یوجب انحصار الفائدة فی التعدیة بل معرفة الحکم ایضا فائدة فلا تمنع القاصرة لکن هذا الخ

معرف فيجب ان لا يصح التعليل بالقاصرة اصلا فان الحكم معلوم بالنص فلا يحتاج الى معرف مستنبط بالرأي فافهم ثم لا يساعد عليه كلام الشافعية اصلا فافهم **المقصد الثاني** في مسالكها الحقيقية لا بد للحكم من علة اناطه بها الشارع وجوبا عليه كما عليه المعتزلة او تفضلا علينا كما عليه اهل الحق القامعين للبدعة باجماع الفقهاء والقائسين الا اصحاب داود الظاهري لا يتلقونه بالقبول ولقوله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين وهي اي الرحمة برعاية المصالح الاخروية وشرع الاحكام بحسبها فلزم التعليل وبانه اي التعليل الغالب وعلى وفق الحكمة فيكون اصلا اعلم ان مشائخنا الكرام ذكروا ههنا اربعة مذاهب الاول انه لا يجوز التعليل بعلة الا اذا قام الدليل على كونه بخصوصه معللا وليس الاصل فيها التعليل الثاني ان النص معلل لكل وصف وكل صالح للعلية ولا يحتاج الى الدليل الا اذا تعارض الاوصاف وينسبون هذا القول الى اصحاب الطرد وكلا القولين في الغايتين من الافراط والتفريط الثالث ان الاصل في النصوص التعليل ولا يحتاج في طلب العلة الى اقامة الدليل على انه معلل ولا يصح التعليل بكل وصف بل بوصف معين فلا بد من دليل لا غير واليه ذهب بعض مشائخنا المعتبرين وقال في الكشف ذهب اليه صاحب الميزان ونقله عن الشافعي ايضا وذهب اليه جمهور اهل الاصول الرابع ان الاصل في الاحكام التعليل لكن لا بد قبل معرفة العلة من ... ان النص معلول بعلة ما واليه ذهب الشيخان الامام فخر الاسلام والامام شمس الائمة رحمهما الله تعالى واحتج الفريق الاول اولا بان النص انما يدل على حكم المنطوق بخصوصه لغة وعرفا والتعليل ينقل منه الى غيره فيصير التعليل مغيرا لحكم النص فلا يصح الا اذا قام الدليل على انه بخصوصه معلول فيصح بخلاف القياس قلنا التعليل انما يفيد تساوي المسكوت عنه ... الحكم لا تغيره وابطاله نعم لو كان يقتضي النص اختصاص الحكم بالمنطوق كان مغيرا ونحن ايضا نساعدكم في عدم جواز التعليل حينئذ كما مر من شهادة خزيمة رضوان الله تعالى عليه وان ارادوا بالتغيير نفس هذه التعدية فلا نسلم البطلان والابد من الاباحة وظني ان هؤلاء قائلون بالمفهوم المخالف فيظنون تغيير التعليل اياه فلا يصح الا اذا قام دليل على ان الحكم غير مخصوص بالمنطوق فلا مفهوم فلا تغيير فيصح التعليل حينئذ واحتجوا ثانيا ان الاوصاف في المنصوص عليه كثيرة فالتعليل بالكل وهو باطل لان الكل مختص به لا يتجاوز غيره واما بكل واحد وهو ... التناقض واما بواحد ما وهو مجهول لا يصلح لابتناء الحكم واما المعين ... مشكوكة فبطل الاقسام فوجب التوقف قلنا التعليل بواحد معين والشك ممنوع بل المسالك معرفة فافهم واحتج الفريق الثاني بان الشارع لما جعل القياس حجة صار الاصل في النصوص كلها التعليل بعدم كون الدلائل فارقة فالنصوص كلها معلولة بوصف صالح فالتعليل اما بجميع الاوصاف الموجودة في الاصل ... باب القياس لاختصاصها به واما بواحد ما وهو مجهول ... معين هو الترجيح من غير مرجح واما الكل وهو الشق الثاني ... صالح لان يعلل به ويقاس عليه غيره الا لمانع ... القاطع وغير ذلك قلنا سلمنا ان الاصل في النصوص التعليل لكن التعليل بمعين صالح يكون مميزا عن حكم الشكوك ... من غير مرجح ويعرف بمسلكه واحتج الفريق الرابع بان من النصوص ما هو معلول وما هو ليس كذلك فقام الاحتمال في كل نص ... انه مما ليس معلولا اصلا فلا بد من دليل دال عليه اجمالا ولا يكفي الاصالة للالزام وانما يكفي للدفع قلنا ان ارادوا ... في المشكوك فيه نوع وكيف لا واذا دل المسالك ... معلول بالعلة الفلانية فقد لزم كونه معلولا وزال ... الاحتمال فلا تضر اذ القطع بالعدم ... يشترط في العمل بالقياس ولو قصدوا تعليل نص

كون الخارج من احد السبيلين حدثا مع قيام الدليل على تعليله واجابوا انه اجمع على ان مقطوع السرة التي يخرج منها البول والغائط يصير محدثا فعلم ان الحكم غير مقتصر على الخروج بل معلل بعلة متعدية فافهم واحتج الفريق الثالث اولا بانه لم ينقل في مناظرات الصحابة رضوان الله تعالى عليهم ولا في مناظرات التابعين طلب الدليل اولا على كون النص معلولا ولو كان شرطا لوقع احيانا فتفكر واحتجوا بان افعال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم بعضها مخصوصة والبعض الآخر وهو الاكثر غير مختصة والتأسي به صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وازواجه وسلم واجب مع احتمال كونه من الخواص كذا هذا فان الاصل التعليل فيجب هذه الا اذا دل دليل على الاختصاص بالمنصوص اجاب الفريق الرابع بانه فرق بين الابتداء وبين ما نحن فيه فان رسالته صلى الله عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام مقطوع من غير شبهة فلا يضر ورود شبهة الاختصاص بالعمل والاقتداء بافعاله واما ههنا فالنصوص نوعان منها معلولة فيجوز طلب العلة ومنها غير معلولة فلا يجوز فلابد من دليل مميز بين النوعين وان النص المبتلى به من اي نوع هو وهذا الجواب غير شاف فانه هب ان الرسالة قطعية من غير شبهة لكنها غير موجبة للاقتداء بافعاله بل الافعال نوعان منها مختصة ومنها غير مختصة كما ان النصوص نوعان والعمل والاقتداء ههنا للاصالة عدم الاختصاص فكذا ههنا الاصالة للتعليل موجودة بحسب الطلب العلة لهذه الاصالة وليس هذا من قبيل العمل بالاستصحاب بل الشرع جعل النصوص معلولة ليقاس عليها غيرها واحتجوا ثالثا بان المسلك لما دل على انه معلول بعلة معينة فهذا علمنا انه ليس من النوع الغير المعلل فلا يحتاج الى اقامة الدليل اولا على انه من النصوص المعللة بل يكاد يكون فضلا ولغوا فالاصالة كافية للطلب والنظر في تعيين العلة فان دل على التعيين فقد لزم وثبت انه معلل والا التعليل فافهم ونعم ما قال صدر الشريعة ان اشتراط اقامة هذا الدليل اولا يسد باب القياس في اكثر النصوص فافهم لكنه العلية للعلة نظرية وعند المعتزلة وان جاز البديهية لكنها [illegible] فلابد من دليل على العلية وهو

المسلك وذلك انواع المسلك الاول الاجماع على تعيين العلة كالصغر في ولاية المال فانه مجمع عليه [illegible] امتزاج السببين في تقديم الاخ عينا على الاخ لاب في الارث فيقاس [illegible] النكاح على الاصليين فيجب [illegible] عليها في النكاح كما انهما مولى عليهما في المال [illegible] بجامع الصغر [illegible] الاخ العيني مقدم في ولاية النكاح [illegible] كما انه مقدم عليه في الارث بجامع اجتماع السببين [illegible] الموجب يوجب تسليم الموجب [illegible] وفيه ما فيه كذا في الحاشية [illegible] لم يحتاج فيه

والمسلك الثاني النص وهو صريح وهو ادل [illegible] العلية بالوضع كذا في الحاشية [illegible] على العلية قوة وضعفا اعلاها لاجل كقوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم انما جعل [illegible] لاجل البصر [illegible] في الحاشية رواه ابن ابي شيبة وكي من اجل كما في رواية الصحيحين انما جعل الاستئذان من اجل النظر وكي نحو قوله تعالى كي تقر عينها واذن نحو قوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم [illegible] قال [illegible] رضي الله تعالى عنه اجعل [illegible] صلوتي كلها اذن يكفي همك ويغفر ذنبك رواه احمد في حديث طويل ودونها اي هذا النوع اللام كقوله تعالى كتاب انزلناه اليك لتخرج الناس من الظلمات الى النور وربما كان دون الاول لانه يستعمل ايضا بغير التعليل كالعاقبة الا انه لا يمتنع الظهور كما قال والعاقبة [illegible] تستعمل [illegible] فيها

مجاز ای معنی مجازی الا یمنع الظہور والباء کقولہ تعالی فبما رحمۃ من اللہ لنت لہم وان بالکسر مخففۃ او مثقلۃ کانما او ان لانہما
یستعملان شائعا فی المصاحبۃ لکنہ لا یمنع الظہور کما قال ومجرد الاستصحاب المفہوم فیہما خلاف العرف الشائع فلا یحمل
علیہ نحو قولہ تعالی افنضرب عنکم الذکر صفحا ان کنتم قوما مسرفین وان بالکسر منقطعۃ بعد جملۃ وقد صرح بذلک عبد القاہر
ایضا نحو قولہ تعالی وما ابرئ نفسی ان النفس لامارۃ بالسوء واما ان بالفتح فتقدیر اللام ای یکون التعلیل بتقدیر
اللام ولیس ہو للتعلیل بنفسہ ودونہ ای ہذا النوع الفاء فانہ اضعف لانہ علیہ بل انما یدل علی مجرد التعقیب
فی الاستعمال الکثیر ایضا وفیہ ضعف ولا التفات حتی قیل انہا ایماء لا دلالۃ لہا بالوضع فی الوصف حال من الفاء
ای حال کونہا داخلۃ فی الوصف کقولہ صلی اللہ علیہ وعلی آلہ واصحابہ وسلم فی قتلی احد ادفنوہم بدمائہم فانہم
یحشرون یوم القیمۃ واوداجہم تشخب دما اللون لون الدم والریح ریح المسک او داخلۃ فی الحکم نحو قولہ تعالی السارق
والسارقۃ فاقطعوا ایدیہما و ذلک ای دخولہا تارۃ فی الوصف وتارۃ فی الحکم لان الباعث متقدم عقلا ای متقدم فی
التصور لانہ کالغرض والغایۃ متاخر خارجا ای فی الخارج فان الغایۃ والغرض انما یترتب علی الفعل فیجوز الوجہان
من دخول الفاء علی الوصف نظرا الی تاخرہ خارجا والحکم نظرا الی تاخرہ تصورا ودونہ ای دون الفاء المذکور فی کلام الشارع
لانہ المتنبہ دون ما سبق ذلک ای بنفسہ کائنا فی نفس لفظ الراوی نحو قولہ سہی فسجد وقد صحح تخریجہ وزنی ماعز
فرجم ومن تخریجہ ... ما کان دون الاول لاحتمال الغلط من الراوی فی فہم العلۃ بخلاف ما تقدم لکنہ ای الغلط
احتمال بعید لا ینبغی ان یلتفت الیہ فلا ینافی الظہور وایماء معطوف علی قولہ صریح وتنبیہ وہو ما دل علی العلیۃ بالقرینۃ
الایماء والصریح کما قال صلی اللہ علیہ وعلی آلہ واصحابہ وسلم لما سئل عن جواز بیع الرطب بالتمر اینقص اذا جف قالوا نعم
قال فلا اذن رواہ الشیخان ... علیہ عن الامام ابی حنیفۃ فانہ صرح بحکمہ اذن وایماء ... فانہ لولا ذلک کانت ...
العلیۃ ... کالاستبعاد ... صلی اللہ علیہ وعلی آلہ واصحابہ ... لم ... فانہ ...
... الجواب لقولہ صلی اللہ علیہ وعلی آلہ واصحابہ وسلم للاعرابی حین قال ہلکت واہلکت واقعت علی امراتی نہار رمضان
... رقبۃ وقد صح تخریجہ ولم یکن جنایۃ الاعرابی علۃ لما کان الجواب عنہ وقولہ صلی اللہ علیہ وعلی آلہ واصحابہ وسلم
... حین سئل عن التوضی بنبیذ التمر تمرۃ طیبۃ وماء طہور واختلف فی تصحیحہ ... فلم یکن ...
... جواز التوضی ... غیر ... مقارنۃ الوصف بالحکم فانہ انما یشعر بالعلیۃ نحو قولہ صلی اللہ
علیہ وعلی آلہ واصحابہ وسلم لا یقضی القاضی وہو غضبان رواہ البخاری ولفظہ لا یقضین حکم بین اثنین وہو غضبان فہذا
... الاجتہاد ... ثم نتج المناط یدل علی انہا شغل القلب ہذا ای قران الوصف بالحکم
ایماء ... فذکر الوصف ... دون الحکم ... واحل اللہ البیع ... وہو ... او ذکر الحکم ... دون الوصف نحو حرمت ...
... وہو الحکم دون الوصف وہو الشدۃ المطربۃ ومنہ اکثر العلل المستنبطۃ فی کونہما ایماء یتقدم علی العلۃ المستنبطۃ
بلا ایماء ... مذاہب الاول کلاہما ایماء ... ذکر احدہما لا ایماء وفیہ ما فیہ والثانی کلاہما لا ایماء فیہما
اذ لا بد من ذکرہما الا انہ بالقرآن یومی الی العلیۃ فتامل فیہ والثالث الاول وہو ما ذکر فیہ الوصف ایماء دون الثانی وہو ما ذکر

فيه الحكم وهو الاشبه بالصواب لان الاقتران بالذكر ايماء البتة وذكر الملزوم ذكر اللازم فذكر الوصف بعينه ذكر الحكم لانه لازم له وفيه نظر ظاهر فانه هب ان ذكر الملزوم ذكر اللازم لكنه من اين علم ان الحكم لازم للوصف المذكور وانما يثبت اللزوم لو ثبت العلية ويعد فيهما الكلام ثم ان ذكر الملزوم وان كان يفيد ذكر اللازم عقلا الا ان الايماء انما يكون اذا كانا ملفوظين حقيقة او حكما كما اذا كان احدهما مقدرا حتى يكون الكلام والا فليس فيها الا الالتزام فتامل ومنه اي من الايماء الفرق بين حكمين بوصفين فيعلم ان احدهما علة لواحد والآخر للآخر اما بصيغة صفة مثل قوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم للراجل سهم وللفارس سهمان رواه الفقهاء وتكلم عليه بعض اهل الحديث وتفصيله في فتح القدير فهذا بعد صحته يدل على ان الفرس علة لاستحقاق سهم ومثل قوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لا يرث القاتل وهو حديث صحيح مشهور او قد ثبت ان غيره وارث او كان معلوما من الدين ضرورة توريث العصبات وغيرهم من ذوي الفروض فوقع الفرق بوصف القتل فعلم انه علة الحرمان وفيه اشارة الى انه لا يجب ذكر الوصفين في الكلام معا او بصيغة غاية نحو حتى يطهرن وانه قد فرق فيه بالطهارة عن الحيض فالنجاسة به فعلم ان الاول سبب الحرمة او بصيغة استثناء نحو قوله تعالى فنصف ما فرضتم الا ان يعفون فوقع الفرق بالعفو وعدمه فعلم ان العفو علة للسقوط ولك ان تقول قد وقع الفرق بين حكمي السقوط مطلقا اولزوم الكامل بالعفو من الزوجة او العفو من الزوج كما في قوله تعالى او يعفو الذي بيده عقدة النكاح وهو عندنا الزوج فالعفو منها علة السقوط ومنه علة اللزوم فتامل فيه او بصيغة شرط نحو قوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم الذهب بالذهب والفضة بالفضة والحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والتمر بالتمر والزبيب بالزبيب مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا واذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم رواه الاكثرون من اهل الحديث فاناط الجواز باختلاف الجنس وقد كان الحرمة في متحد الجنس الا متساويا فالقياس علم انه فارق فاختلاف الجنس يوجب الحل لا ان الاصل الحرمة والاختلاف مخلص كما عليه الشافعية على ما نقل مشائخنا عنه واتحاد الجنس مع المعيار علة الحرمة لا كما زعم الشافعي من علية الطعم او الثمنية ولا كما زعم مالك من علية الاقتيات او بصيغة استدراك نحو قوله تعالى لا يواخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يواخذكم بما عقدتم الايمان فدل على ان المنعقدة علة المؤاخذة ثم ههنا نكات النكتة الاولى القول المختار ان المناسبة بين الوصف المومى اليه والحكم لا بد في الواقع اذ لا علة دونها اما ظهورها فليس بشرط في فهم التعليل من الايماء لان دلالة الايماء تامة فلا ينظر الى ما سواه من المناسبة وغيرها وقيل ظهور المناسبة شرط لضعف دلالة الايماء لكونها من قرينة وقيل ان فهم التعليل من المقارنة بين الوصف والحكم باشتراط المناسبة الا ان دلالة هذا النحو من الايماء ضعيفة والا فلا يشترط لكونه تاما في الدلالة واختاره ابن الحاجب النكتة الثانية النص يدل ظاهرا بصريحه او بايمائه على علية العين والنظر في تعيينها بحذف ما لا دخل له في العلة والتاثير كالاعرابية في قضية الاعرابي فان احكام الشرع لا تختص بقوم دون قوم وكون المحل للجناية اهلا فان الفعل الحرام والمشروع سيان في كونهما جنايتين على الصوم وكون المفطر وقاعا فان من البين ان ايجاب الساتر والكفارة لا يكون الا للجناية ولا جناية في نفس الاكل والشرب والوقاع فان الكل مباح على السواء وانما الجناية افساد صوم الشهر المبارك عمدا فهو الموجب وهذا الحذف اي حذف كونه وقاعا بخصوصه يسمى خبر لمبتدا بعده قوله والنظر في تعيينها تنقيح المناط وهو مقبول عند الكل من اهل المذاهب من اهل الحق الا ان الحنفية لم يصطلحوا على هذا الاسم وان عملوا معناه كما لم يضعوا اسم تخريج المناط للنظر في تعريف العلة المستنبطة بمنزلتها

من بين سائر الاوصاف وكما لم يضعوا اسم تحقيق المناط للنظر في تعريف تحققها واعلام هذا التحقق في الجزئيات للعلة مع الاتفاق في المسمى وتحققه وما نسبت في البديع وغيره اليهم لنفي التخريج اي اسم انكر تخريج المناط فهو بمعنى الا حالة لا بالمعنى المذكور النكتة الثالثة تعرف الايماء بالاقتران بما لو لم يكن هو او نظيره علة كان بعيدا ومثل للثاني بحديث الخثعمية المذكور سابقا فانها سألته عن دين الله الذي هو الحج فذكر صلوة الله وسلامه عليه دين العبد ومنه علم انه علة للاجزاء اي فراغ ذمة الاب عن دين العبد ففهم ان المسئول عنه وهو دين الله كذلك اي علة الاجزاء فذكر دين العبد لكونه نظيره وهو دين الله علة الاجزاء وقال الشيخ ابن الهمام ههنا كون المقتضى دينا لا دين العبد انما ذكر النظير ليعلم ان الامر المشترك بين المسئول وبين المذكور علة لا لان نظيره علة المسئول اقول العلة في بادي الرأي هو النظير وهذا القدر يكفي لكونه ايماء كما ان العلة في ظاهر الامر الوقاع في حديث الاعرابي وبعد التنقيح للمناط بحيث لا يرد النقض بصلوة فانه لا يجزي صلوة رجل عن غيره يعلم علية الجنس وهو كونه دينا كما في حديث الاعرابي ظهر بعد التنقيح ان العلة الجناية الكاملة على الصوم ولذلك تسمى منها على جعل القياس لا منصاصرحا وقد يمثل بقوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لعمر امير المؤمنين وقد سأله عن قبلة الصائم بل القبلة الصوم ارأيت مقولة للقول لو تمضمضت ثم مججته ايفسد وقيل على التمثيل ليس هذا التعليل لمنع الافساد اذ ليس فيه ما يمنعه اذ غايته اي غاية ما فيه عدم ما يوجبه اي ليس فيه شيء يوجب الافساد ولا يلزم من وجود ما يوجب عدمه فلم يكن فيه ايماء الى علية فليس من الباب اصلا بل هو اي لو تمضمضت الخ نقض لما توهم امير المؤمنين عمر ان كل مفسدة للمفسد مفسد كذا في المختصر اقول التعليل مبني على ان الافساد للصوم انما هو لوجود المفطر حقيقة فوجود المفطر علة الافساد فعدمه علة لعدمه فالمقدمة مفقودة وليس مفطر الاستناد عليه اي لاجل اشتماله على عدم المفطر يوجب عدمه اي عدم الفساد فان انتفاء العلة المتحدة يوجب انتفاء المعلول واما النقض الذي زعم صاحب المختصر فانما يرد لو توهم ستنا امير المؤمنين عمر رضي الله تعالى عنه على تلك الكلية اي مقدمة المفسد مفسد وهو اي التوقف ممنوع بل الاستناد اذ يجي ان مقدمة الشيء قد يعطي حكمه كما في الحج والاحرام وهذا القدر يكفي للسؤال انه هل هذا القبيل ام لا واذا لم يتوقف على تلك المقدمة وان عمر ... فاي شيء ينتقض ويثبت انها لا بانه العلة لا غير فافهم فتدبر والمسلك الثالث السبر والتقسيم وهو حصر الاوصاف ... وحذف ما ينوي الوصف المدعي علية يعني ابطاله فتعين المدعي ولا يمنع الحصر مجردا عن الاستناد باحداث وصف آخر لان الناظر المدعي للحصر عدل فيقبل قوله لانه انما حكم بعد الاستقراء البالغ واذا لم يجد بعد الاستقراء ظن ... وغير المقصود القطع حتى يمنع بعد حصول الظن وفيه تامل فتامل اذ لان الاصل العدم لغيره من الاوصاف هذا اوهن من بيت العنكبوت كما لا يخفى بل انما يمنع الحصر مستندا بابداء وصف فعليه ابطاله اتماما لاستدلاله ولا يلزم الانقطاع عن البحث على القول المختار لان الحصر ظني فلا منعه ابتنفي ظهور وصف آخر على ان الوصف الباطل كالمعدوم فلا يضر الحصر ولا ينقطع البحث في الحقيقة قال السبكي وعندي ينقطع اذا ما كان المعترض به مساويا لما ذكره في الحصر وابطله وفيه ان له ان يقول لما كان مساويا لما ذكرته فاقتلعت بعلة عن ضمه الابداء وصفا مساويا فقد اعترض على دليل الابطال فلا يصح تركه للابطال الا ان يقال له ان يقول لما كان هو باطل عندي تركته واذ قد ابديت لان اشرع للابطال فتامل فيه ثم للحذف طرق منها الالغاء وهو بيان الحكم بالباقي الذي هو المدعي فقط من غير شركة بوصف آخر في محل وهو الذي لا يوجد فيه اوصاف آخر فعلم ان المحذوف لا دخل له

في الحكم بالمشاركة مع الباقي فان قلت حاصل هذا يرجع الى ان المحذوف لو كان علة لانتفى الحكم بانتفاءه مع انه يثبت الحكم مع انتفاء الاوصاف المحذوفة فيرجع الى لزوم اشتراط العكس اجاب لا يلزم العكس لان المراد ههنا بالالغاء نفي الجزئية فحاصله يرجع الى ان المحذوف ليس جزء للباقي والا ثبت الحكم به فقط في هذا المحل فالالزام منه العكس وانما يلزم لو اريد ابطال استقلال المحذوف قيل اذا كان الباقي وجد في محل بدون الاوصاف الملغاة فالقياس على ذلك المحل يستقل بمؤنة الالغاء فليقس او لا عليه فاستعمال السبر والتقسيم مما لا طائل تحته ويدفع بانه اي القياس على ذلك المحل لا يستمر اذ ربما كان اوصافه اكثر من الاصل المفروض فلا بد لابطاله من استعمال التقسيم والالغاء ويؤدي الى التطويل بلا طائل ومنها اي من طريق الحذف الطردية اي بيان ان الاوصاف طردية اي ملغاة لم يعتبرها الشارع اما مطلقا اي ملغاة عنده راسا في الاحكام كلها كالطول والقصر او في الحكم المبحوث عنه كالذكورة والانوثة في احكام العتق ومنها اي من طرق الحذف عدم ظهور المناسبة للاوصاف المحذوفة ويكفي للناظر ان يقول بحث فلم اجد ويقبل قوله لعدالته فان قال المعترض الباقي كذلك اي بحث فلم اجد مناسبة تعارضا ووجب الترجيح بالتعدية وغيرها ولا يكلف المستدل باثبات المناسبة بين الباقي والحكم اذ لو اجبنا على المعلل بيانها صار اخالة وهي مسلك آخر يكفي لاثبات المطلوب ابتداء كذا في شرح المختصر اقول في رده لا بد ان لا يكون الحذف شاملا للباقي لئلا يلزم علية الباطل وطريق الحذف في هذه الصورة هو عدم ظهور المناسبة فلا بد من ان لا يتحقق في الباقي فلا بد من ظهور المناسبة فيه كعدم الالغاء والطرد اي كما انه يجب ظهور عدم الالغاء والبقاء وعدم كونه طرديا فالمعترض ليس معارضا حتى يطلب الترجيح بل ناقض يقول لو صح دليلكم لزم منه ان لا يكون الباقي علة لعدم وجود المناسبة فيه فدليلكم باطل و ايضا الترجيح انما يكون بعد الصلوح وههنا اذا اظهر المعترض عدم ظهور المناسبة في الباقي نفد ابطل عليته فاي شيء يرجح تدبر ثم ان كان كل من الحصر والابطال قطعيا فالمسلك قطعي مقبول اجماعا ومثله ما اذا اثبت الحصر بخبر الواحد والاجماع السكوتي او الاحادي فانه وان كان ظنيا لكنه مقبول عند الكل والا فظني مختلف فيه وفيه مذاهب ذهب الاكثر من الشافعية والمالكية حجة للناظر والمناظر زعما منهم انه يفيد ظن العلية وكلما هو كذلك يقبل وعن الحنفية كلام الشيخ ابو بكر الجصاص والشيخ المرغيناني هذا المسلك ليس بحجة اصلا لا للناظر ولا للمناظر لان الوصف الباقي بعد الحذف لم يثبت اعتباره شرعا لظهور تاثيره ولا بد من ظهور التاثير شرعا في الحجية والتاثير عندنا اعتبار نوع الوصف في نوع الحكم او جنسه او اعتبار جنسه في جنس الحكم او نوعه كما مر ثالثها انه حجة لهما اي للناظر والمناظر ان اجمع على تعليل الاصل وعليه الامام امام الحرمين لان بالاجماع صار تعليل الاصل مقطوعا والمظنون فيما يتعلق باصله واجب العمل دون غيره ورابعها انه حجة للناظر الذي لعل وجه فرقهم انه يفيد الظن للناظر ولا يفيد للمناظر فان دعوى الحصر ليس الا بحسب ظنه وظنه لا يكون حجة على الغير لان الاذهان خلقت متفاوتة فرب مقدمة تقبلها بعض الاذهان دون الآخر فكيف يكون ظنه حجة على غيره فافهم والمسلك الرابع المناسبة وقد مر تفسيرها وهي ان تثبت اعتبارها شرعا وتاثيرها بالمعنى الذي مر ذكره لمناسبات التي لحفظ الكليات الخمس الضرورية التي مر حجة اتفاقا بيننا وبين اصحاب المذاهب الثلثة الباقية ومالیس كذلك من المناسب الذي لم يظهر اعتباره وتاثيره باعتبار الجنس والنوع لا بنص ولا اجماع وهو الاخالة وتسمى تخريج المناط ايضا حجة عند الشافعية بل المالكية ايضا بل الحنابلة ايضا لافادته الظن بالعلية بابداء المناسبة بين الحكم والوصف منها ان يكون جالبا للنفع او دافعا للمضرة كالتحريم والاسكار فانه مؤثر

المفسدة فيناسب التحريم لدفعها والظن واجب الاتباع ثم اعلم انه قد وقع لمشائخنا عبارات في تفسيرها منها ابداء مناسبة صالحة
لان يضاف اليه الحكم عقلا وبهذا ملائم من ابداء وصف منضبط جالب لنفع او دافع لضرر ومنها ما ذكره القاضي الامام ابو زيد بالعرض على العقول السليمة
تلقته بالقبول وهذا التفسير راجع الى ما ذكر فان التلقي انما يكون بجلب نفع او دفع مضرة ومنها الامام النسفي كون الوصف مخيلا اي موقعا في
القلب خيال الصحة وقال انه مجرد الظن وهو لا يغني من الحق وغايته ان يجعل مثل الالهام وهو لا يصلح حجة ولانه لا يطلع عليه غيره فلا يكون حجة
على الغير ولعل هذا الحبر اراد بالتخيل ما يخيله العقل صحيحا كان او فاسدا فاورد ما اورد لكن اصحاب المناسبة لا يريدون ذلك بل يريدون
بكونه مخيلا عند العقل بان يكون له مناسبة مع الحكم بحيث يتلقاه العقل بالقبول والظن ظنا قويا وليس هو مما لا يغني من الحق شيئا
وكونه مثل الالهام لا يضر فانه حجة من حجج الله تعالى ولو سلم فالفرق واضح فان الالهام وقوع شيء في العقل لا يمكن تصحيحه بدليل بخلاف
المناسبة وعدم اطلاع الغير عليه ممنوع بل مما يمكن تبيينه بجلبه نفعا او دفعه ضررا فالحنفية فانهم لا يقبلون الاخالة اصلا لانها وان كانت
مفيدة للظن لكنها ليست بلازمة لوضع الشارع عليه ما قامت به ولا يظن ايضا بوضعه للتخلف كثيرا كما في المناسب الملغى
كالصلاة الشاقة فانها مناسبة للتخفيف اشد مناسبة من مشقة السفر لكن الشرع اعتبر الثانية واهدر الاولى والمصالح المرسلة ايضا
لكنها لم يعتبر شرعا واذا لم يورث ظن اعتبار الشارع لم يكن حجة شرعية انما بقي من هوسات العقل فلا يعتبر ولعل هذا مراد الامام
النسفي انه مجرد ظن يعني انه ليس ظن اعتبار الشارع فهو لا يغني من الحق شيئا فانقلت الاخالة يفيد الظن البتة والاجماع انعقد
على اعتبار الظن قال ان الاجماع على العمل بالظن انما هو على تقدير كونه اي الظن شرعيا حاصلا من جهة الشرع وظنا لاعتبار الشارع هذا
ثم ههنا بحث هو انه لو تم ما ذكر لزم ان لا يكون ما ظهر تاثير جنسه في جنس الحكم حجة اصلا فانه انما ظهر من الشرع نوع منه في نوع الحكم
ولا يلزم منه تاثير نوع في نوع آخر من الحكم فلم يبق الا مجرد ظن وهو لا يغني من الحق شيئا وفي المرسل الملائم اظهر فما هو جوابكم فهو جوابنا
هذا والعلم الحق غير خفي على ذي كياسة فانه لما دل المناسبة على صلوحه للعلية وثبت اعتبار الشارع في جنسها الحكم او نوعه حدث ظن
اعتباره اياه ظنا قويا وهذا الظن حادث من الشرع ومتعلق باعتبار الشارع وانكار هذا عسى ان يكون مكابرة ومطلق احتمال
عدم اعتبار نوع آخر لا يضر مدعانا فان المدعي الظن القوي الشرعي ولا يضره الاحتمال فافهم واما استدلالهم بانه اي تخريج المناط
لا يمكن ... المعارضة اذ كما يقول المعلل عرضت على عقلي فقبلته كذلك يقول الخصم لم يقبل عقلي اذا عرضت عليه فلو تم فيه اشارة
الى انه لا يتم لان له ان يبدي وجه المناسبة فيقبله العقل ولا يستطيع الخصم بعد ذلك ان يقول لم يقبل عقلي لا يدل الا على نفي الحجية
من التعبير لما يقول به القاضي الامام ابو زيد ولا يلزم منه نفي الحجية راسا والمدعي هذا دون ذلك فافهم تنبيه الشبه وهو ما ليس بمناسب
لذاته بل توهم المناسبة وذلك التوهم انما هو بالتفات الشارع اليه في بعض الاحكام فيتوهم منه المناسبة كذلك ازالة الخبث
طهارة يراد للصلوة فتعين فيها الماء ولا يجوز بمائع يتعين فيه الماء فكونها طهارة مرادة للصلوة ليس هذا مناسبا لوجوب الماء بل
انما يناسبه ازالة ما هو نجس ... في الحدث لا يمكن ازالتها الا بالتعبد وذلك بالماء وفي الخبث ... التعبد ليس ... ولا ...
خبر لمبتداء وهو قوله ... القاضي الباقلاني والصيرفي وابو اسحق الشيرازي ... من الشافعية واما سائر الشافعية
فبعضهم قالوا انه علة ... بل ان ثبت به ... من المسالك ... من المالكية
واكثرهم على انه ... قطعا ...

اختلفوا فمنهم من اعتبره مسلكا مطلقا مثل سائر المسالك وكثير على انه مسلك ضعيف لا يصار اليه مع امكان مسلك آخر وقد يقال
الشبه لاشتباه وصفين كائنين فى فرع تبردد لها بين اصلين كالآدمية والمالية ثابتين فى عبد المقتول تردد بها بين الحر
لان الآدمية يقتضى كون دمه اشرف مثل شرافة الحر فيؤخذ دية كما يؤخذ فى الحر وبين الفرس فان المالية يحكم انه مثله فيؤخذ قيمته
بالغة ما بلغت كما يؤخذ فى فرس المتلف وهو اى العبد المقتول بالحر اشبه لان المشاركة اكثر ولانه مبقى فى حق الدم شرعا
على آدمية مثل الحر وهذا المعنى ليس مما نحن فيه والمسلك الخامس الدوران وهو الطرد اى كلما وجد الوصف وجد الحكم والعكس
اى كلما انتفى الوصف انتفى الحكم نفاه الحنفية وكثير من الاشعرية كالغزالى الامام حجة الاسلام والآمدى والاكثر سواهم قالوا
نعم حجة فقيل حجة ظنا وعليه شافعية العراق وقيل حجة قطعا وشرط بعضهم فى حجة الدوران قيام النص فى حال وجود الوصف
فيثبت الحكم وفى حال عدمه ولا حكم له فيقطع ح بان العلة هو الوصف لدوران الحكم معنى دون النص كآية الوضوء وهى
قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة الآية فان الوضوء يجب بالحدث ان لم يكن القيام ولا يجب بعدمه اى الحدث وان كان
القيام فالنص لا دخل له فى الحكم وليس هذا الراى بشئ لان التعليل ح اى حين انتفاء الحكم لانتفائه ووجوده الحكم
بوجوده مع قيام النص فى الحالين يعود الى اصله بالابطال فلا يصح لانه قد تقدم ان من شرط التعليل عدم العود الى
اصله بالابطال وفى الآية اذا قمتم وانتم محدثون كما هو ماثور عن ابن عباس رضى وقد قرر اذا قمتم من مضاجعكم فالنص
انما يفيد وجوب الوضوء بالحدث دون مطلق القيام فعند عدم الحدث ليس النص قائما النافعون اولا لو كان الدوران مسلكا
لثبتت اينما ثبت لكنه تخلف فى المتضائفين فان احد المتضائفين دائر مع آخر وجودا وعدما ولا علية واجيب التخلف
لمانع قاطع وهو لا يقدح فالملازمة ممنوعة فان كونه مسلكا انما هو اذا لم يكن هناك مانع قوى وانت لا يذهب عليك ان
المقصود ان الدوران امر اعم من المتضائفين ولما كان هو ما نعا عن العلية فالقدر المشترك بينه وبين غيره من اين يفيد
العلية فافهم وبعد هذا فليس الا الجدل وقالوا ثانيا ان حاصل الدوران انما هو عدم انفكاك كل من الآخر وهو اعم
من العلية وجاز ان يكون ملازمة كالرائحة المنكرة للخمر فلا يثبت به العلية واجيب ان اردت بالجواز تساوى الطرفين
منع بل العلية راجحة وان اردت عدم الامتناع عقلا لم ينافى الظن فان الظن لا يقطع الاحتمال اقول ح لك ان تختار الشق
الاول وتستدل على التساوى باستواء العلة والملازم فى الاتصاف بالطرد والعكس لعمومه من كل منهما فلا ترجيح لاحدهما
الا بمرجح من خارج فلا يكون الدوران بمجرده دليلا ومن ههنا قيل صلاح العلية بظهور المناسبة شرط والا فلا اولوية لها
من العكس فافهم واحتجوا ثالثا حال كون ما احتجوا به مختصا بالغزالى الامام الاطراد سلامته عن النقض لا غير فغايته انه سلامة
عن مفسد واحد والسلامة عن مفسد واحد لا يوجب السلامة عن المفسدات مطلقا فلا يوجب العلية ولو اوجب السلامة مطلقا
فلا يوجب لاقتضاء ولا علته بدونه والعكس ليس شرطا فى العلية لوجود كعدمه فى الباب واجيب بان غاية ما لزم من بيانكم
ان الاطراد لا يوجب العلية وكذا العكس واما مجموعهما فيجوز ان يكون موجبا اذ قد يكون للاجتماع استلزام العلية وان لم يكن لاحدهما كالحمى
المركبة من عرضين عامين فان كل واحد منهما وان كان عرضا عاما لكن المجموع مختص فللاجتماع اثر ليس فى الانفراد وهذا غير واف فان مقصود
الامام ان الدوران اجتماع امرين وان كان لاحدهما دخل فى دفع بعض ما هو منافى العلية لكن الامر الآخر ليس له دخل اصلا فالمجموع منهما

كيف يكون في الاصل الا اقتضاء والعلية وهل هذا الا مجمع الطرد مع عدم كونه حكما شرعيا واما العرضان العامان فيحتمل ان يكون كل منهما خاصة اضافية فلكل دخل في الاختصاص فعند الاجتماع يشتد الاختصاص بخلاف ما نحن فيه والاخصر ان المجموع انما يؤثر في شيء اذا اثر كل من اجزائه ولو حين الاجتماع واجزاء الدوران الطرد والعكس ولا دخل لهما في الاقتضاء اصلا لما بين فافهم وقد يقال مقصود الامام ان العلة شروطا معتبرة ولا يدل الا على واحد منها فلا يصلح دليل العلية وليس فيه استدلال بعدم علة الاجزاء على عدم علة المجموع حتى يرد ما ذكر وفيه ايضا شائبة من الخفاء لانه لا يجب ان يدل المسلك على تحقق الشروط نعم يجب في نفس الامر كما ان النص يدل على العلية لا على تحقق شروطها فكذلك الدوران يجوز ان يكون مسلكا وان لم يدل على الشروط فتامل قال المثبتون للعلية اذا وجد الدوران

ولا مانع من معية او تأخر او غيرهما حصل العلم بالعلية والقائل بالظن يقول حصل الظن عادة كما في الدوران غضب انسان على اسم فانه يدل دلالة واضحة على انه الغضب حتى تعلمه الصبيان ثم قد يتوهم انه اذا كان كذلك صار العلم الحاصل به علما ضروريا كالتجربيات والحدسيات قال لا يلزم ان يكون العلم الحاصل به ضروريا كما وهم لان حصول المبادي قد لا ينطبق دفعة بل بالتدريج والحركة فلا يكون ضروريا واجيب بان حصول العلم بمجرده ممنوع نعم يدل على الملازمة المطلقة ويحصل العلم او الظن بالعلية عند ظهور انتفاء الغير من انحاء الملازمة فليس الدوران لنفسه دليلا ومسلكا بل بعبارة اخرى ان اريد انه يفيد كذلك الدوران يفيد عند عدم المانع يعني عند انتفاء الموانع كلها فنسلم لكن من الموانع انتفاء المناسبة او انتفاء التاثير فلا بد من انتفائه فلا يلزم استقلال الدوران مسلكا بل راجع الى المناسبة وغيرها وان اريد معينا او مبهما فمنعنا الملازمة ودفع هذا الجواب بانه قدح في التجربيات فانه قد علم بالتجربة حصول العلم به بمجرده فان الاطفال يقطعون به كذا في شرح المختصر وهذا من اعجب العجاب فان شهادة التجربة على حصول العلم به بمجرده مطلقا ممنوعة وكيف يشهد به مع ان الدوران في المضائف اتم واشد ولا علية وان شهدت بحصول العلم عند عدم المانع فشهادته مسلم لكنك قد علمت ان من الموانع فقدان التاثير فالعلم انما يحصل اذا فقد هذا الفقدان فوجب المناسبة اقول فيه تامل فتامل فانه ان اراد شهادة التجربة على وجود الحكم عند المدار فمسلم لكنه غير نافع وان اريد معرفة علية المدار فشهادة التجربة ممنوعة والاطفال انما يقطعون بوجود الغضب عند هذا الاسم واما ان علته ماذا فلا ظن به فضلا عن القطع وكذا الحال في سائر التجربيات فتامل واعلم ان حاصل الدوران وجود الحكم عند وجود المدار في غير الفرع وانتفاؤه عند انتفائه في غيره واما الفرع فحاله غير معلوم ولذا يحتاج الى اثبات علة المدار ليعلم في الفرع فالدوران انما يوجب ان المدار ملازم للحكم في بعض المحال والبعض مشكوك الحال ثم يجوز ان الملازمة اتفاقية لاجل مقارنته بعلة في تلك البعض فيستلزم الحكم ولا يوجد تلك العلة في فرع المقصود معرفة حكمه فلا يلزم كون المدار علة ولا كونه ملازما لها فافهم ثم

اعلم ان الحنفية ينسبون الدوران الى اهل الطرد دون اهل الفقه ويريدون من لا يشترط ظهور التاثير الذي هو الملائمة عند الشافعية وباهل الفقه من اعتبر التاثير وعلى هذا فالسير والاضافة كذلك لا بد ان ينسب الى اهل الطرد واما من يضيف الحكم الى ما لا مناسبة له اصلا فلم يوجد حتى يفسر به اهل الطرد كما في التحرير وهذا التوجيه توجيه حسن لو تحمل عباراتهم ذلك فانقلت كيف نفيتم من يضيف الحكم الى غير المناسب مع انه يثبت الحكم الى العلامة كما في الدلوك اجاب بقوله والاضافة الى الامارة والعلامة كالدلوك يضاف اليه وجوب الصلوة اتفاق لكنه ليس من العلة اجماعا الاعجاب

والكلام في العلة الحقيقية تكملة للحنفية قالوا الوصف الخارج عن الشيء احتراز عن الاركان المتعلق بالحكم اما مؤثر فيه وباعث عليه وهو العلة وقد مر تفسيرها او مفض اليه بلا تاثير فيه وهو السبب وقد يطلق مجازا على العلة ايضا او لا يكون مؤثرا ولا مفضيا فالشرط ان توقف عليه وان لم يتوقف فلا بد ان يكون له

والاضافة فهو المسمى بالعلة حقيقة كما قال وان وجد فالسلامة ثم كل سبب طريق الحكم ويضاف اليه تتخلل العلة بينه وبينه اي بين الحكم وبين السبب
فانه لما تخلل العلة ولم يوجد لم يوجد الحكم قطعا فلا اضافة اصلا فان اضيف اليه العلة بان يكون مع جعل العلة المؤثرة في الشيء فهو سبب في معنى العلة
كسوق الدابة فوطئت آدميا فهو اي السوق لم يؤثر في التلف وانما اثر فيه الوطء وهو مضاف الى السوق لانه الحامل عليها الذي هو العلة اضافة اليه فيكون سببا في معنى العلة فان قلت كيف
يكون التلف الحرام سببا منه وكيف يكون هو بمنزلة القتل مع انه مباح قال السوق بشرط السلامة هو المشروع لا المطلق بأي طريق كان
فيجب الدية لكونه مباشرا لما هو في معنى العلة فوجد التعدي منه في اتلاف نفس معصومة فيجب ضمانه لا الجزاء المباشرة اي لا يجب ما هو جزاء المباشرة
اي الفعل كالحرمان من الميراث لو كان المتلف قريبا ونحوه من القصاص والكفارة استحبابا واحتياطا ومنه الشهادة وهي على القتل
العمد العدوان سبب للقصاص فانها مؤدية اليه بواسطة ايجابه القضاء وتمكين الولي فيكون سببا تتخلل العلة لكنه ليس للقضاء سببا
لاضافة التلف الحرام اليه فانه مجبور شرعا والفعل الولي لانه لعتمد الحجة فلم يبق الا الشهود اذا كانوا كاذبين فهو سبب في معنى العلة
فعليهم الدية اذا رجعوا لانهم اتلفوا نفسا معصومة فيجب جزاء محل التلف لا القصاص اي لا يجب القصاص لانه جزاء المباشرة
والفعل ولم يوجد منهم وعند الشافعي رحمه الله تعالى يقتص منهم اذا قالوا تعمدنا الكذب لقتله فاما اذا قالوا اخطأنا واولياء المقتول
يدعي التعمد يحلف فان حلف يقضي بالدية المغلظة في ماله والشافعي انما حكم بهذا مع انه لا يباشر عنده في هذا الاصل لان السبب المؤكد
بالقصد الكامل كالمباشرة حكما وكيف كالمباشرة وانما شرع القصاص فيها لحكمة الزجر لئلا يجترئ الناس على القتل واذا لم يعد بالانحاء
من التسبب مباشرة حتى لا يحكم بالقصاص فانه حكمة الزجر وينفتح باب شيوع القتل بهذا الوجه بخلاف وضع الحجر في الطريق لانه لم يتأكد
بالقصد الكامل ودفع قول بان القصاص بالمماثلة كما قال تعالى فاعتدوا بمثل ما اعتدى عليكم ولا مماثلة بين المباشرة والتسبيب
وان تأكد بالقصد الكامل قوله لان يقول المعتبر المماثلة في المقصود وهو يحصل من الفاعلين على السواء بابطال الوجود … قال الشافعي … احسن
فافهم وان لم يضف اليه عطف على قوله ان اضيف اي ان لم يضف العلة اليه فهو السبب الحقيقي كالدلالة على مال للسارق …
بعد الدلالة فلا يضمن الدال المسروق لان الدليل ليس كالفاعل المختار … السرقة … السارق
واختياره ليس مضافا الى الدلالة فلم يضف السرقة الى الدليل …
لا يشترك في الغنيمة من دل لعسكر المسلمين على حصن …
حق فيه لانه سبب محض لا يضاف اليه الفتح والجهاد … الوديعة والصيد
فسرق السارق الوديعة وقتل الصائد الصيد حيث … للوديعة المسروقة والمحرم …
الوديعة للسارق وعلى الصيد للصائد ترك الحفظ للوديعة … فاما المحرم
فبالاحرام لكن مباشر الجناية المؤدية الى التلف فيجب … محرم وقد دل عليه … الدال على الصيد
المحرم لان استمكان … بالدلالة كما كان … فينبغي ان لا يضمن المحرم
الدال عليه لعموم الدليل وجوابه ان دلالة المحرم جناية على الاحرام فيجب الجزاء لا انه جناية على صيد المحرم وجناية المحرم على صيد
مطلقا جناية موجبة للضمان فلا يتوجه … والدال للسارق
التزم بعقد الاسلام ان لا … التزم … والمحرم بالاحرام … الملتزم …

اتلاف مال معصوم فينبغي ان يضمن الدال ههناك لجريان دليل المحرم والمودع الدالين واجيب بان الاسلام التزام حقية ما جاء به النبي صلے الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم اجمالا لا التزام خصوص عدم الدلالة على هذا المال فهناك لزوم للحفظ بالاسلام لا التزام والموجب هو الالتزام بخلاف المودع حين استودع فانه من البين انه التزم الحفظ والالم يودعه وكذا المحرم ولو سلم انه التزم الحفظ فمع الله تعالى اي فهو التزام مع الله لا مع العبد فالدلالة جناية في حق الله تعالى فيجب الجزاء من عنده ولا يجب للعبد شئ فتلزم الاثم لا الضمان فان قلت فينبغي ان لا يضمن الساعي الى السلطان الظالم فاخذ بسعايته المال من غير حق مع انهم افتوا انه يضمن قال وفتوى المتاخرين بتضمين السعاة الى السلطان الظالم ليأخذ المال ظلما بخلاف القياس فان مقتضاه ما ذكر استحسانا لغلبة السعاة الى الظلمة في زماننا فلو لم يوجب الضمان عليهم وهو لا يقدر ان ياخذ من الآخذ لنوى المال وتضرر المسلمون تضررا عظيما وقد يطلق السبب مجازا على تعليق الطلاق ونحوه كالاعتاق والنذر لانه غير مفض الى الوقوع بل مانع له لما مر ان التعليق يمنع المعلق بالشرط عن السببية فاذن ليس هو سببا حقيقة وانما له نوع افضاء ولو بعد حين ولذا يسمى به مجازا فاذا تحقق الشرط صار علة حقيقية موثرة في الحكم بخلاف السبب في معنى العلة لانه لم يؤثر في الحكم وان اثر في علته فافترقا وتميزا من هذا الوجه ثم هذا المجاز كالعلة الحقيقية عند الحنفية فانه يمين وهو العقد للبر فان يترتب الجزاء لو خالف فلا يبقى الا اذا اصلح لان يترتب عليه الجزاء ظاهرا كما هو حكم العلة الحقيقية فلا يبقى في التعليق لانتفاء المحل ويفوت لفوات المحل خلافا لزفر الامام فعنده ليس له شبه بالحقيقة اصلا ولا ينتظر بقاءه الى بقاء المحل وثمرته اي ثمرة هذا الخلاف ان تنجيز الطلقات الثلث بعد التعليق مبطل له اي للتعليق عندهم لفوات المحل خلافا له وقد مر في المقالات ما هو الحق فارجع هناك واما الشرط فحقيقي عقلي كالحيوة للعلم وجعلي للشارع كالشهود للنكاح والشارع جعلها شرطا له وليس له وجود عنده بدونها والعلم بوجوب العبادات على من اسلم في دار الحرب بعدم تمكنه ايقاعها بدونه فلا قضاء عليه اذا علم بوجوب العبادات بعد زمان سقوط الوجوب عنه للجهل دفعا للحرج بخلاف النائم لان الدار التي فيها النائم دار العلم فكانه ثابت في زمان النوم فاقيم صيرورته في الدار التي يتمكن من التعلم فيها مقام العلم شرعا كالسفر والمشقة او جعلي للمكلف بالتعليق حقيقة كما اذا كان مصدرا بكلمة التعليق كان تزوجت امرأة او هذه فهي طالق او معنى بان لا يكون ههناك نص مفيد للشرط لكنه يفهم من التركيب المعنى التعليقي كالمرأة التي اتزوجها او كل امرأة اتزوجها لان الامر الغير المعين الموصوف بجملة او النكرة الموصوفة بجملة يفيد ان عرفا ولغة المعنى التعليقي الذي يفيدها الجمل المصدرة بكلمات التعليق ولذا يدخل الفاء الجزائية في الخبر بخلاف هذه او زينب اتزوجها لان الوصف عند الاشارة او التسمية لغو والتعليق انما يستفاد منه ويسمى هذا القسم شرطا محضا لعدم العلية فيه بوجه بل اثر التعليق اعدام العلية اي لذات العلية لما تقدم ان المعلق بالشرط لا ينعقد علة قبل وجوده ثم قد يضاف اليه اي الى الشرط الحكم وذلك عند عدم علة او سبب صالحين للاضافة فترتب عليه ما يترتب على العلة وسموه شرطا فيه معنى العلية وجه التسمية ظاهر كشق الزق فسال منه ما كان فيه وحفر البير في الطريق فمشى انسان فوقع فيه من غير علم به فالشق والحفر شرطان لكن في معنى العلة لان السيلان وسيل الثقيل الذين هما سببان وعلتان للتلف والزق كان مانعا والشق زال المانع طبعي لا يصلح لاضافة التلف بما هو جناية اليه وكذا المشي الذي هو علة السقوط الذي هو علة التلف مباح والجناية لا يضاف الا الى التعدي فلا يصلح للاضافة

ن يضمن السعاة

ن سمى

الا اذا اعتقد المرور هناک فانه حرام فيصلح لاضافة الجناية اليه فلا التعدي ههنا الا في ازالة المانع من السقوط فيضاف الضمان اليه فيضمن الشاق والحافر ما تلف بهما و في شهود الشرط واليمين اي فيما اذا شهد شاهدان على خلفه بالعتاق مثلا عند دخول الدار وآخران شهدا بدخوله الدار الذي هو الشرط اذا رجعوا جميعا يعني شهود الشرط واليمين بعد الحكم بالعتق الضمان على شهود اليمين لان القضاء لا ينقض لانه كان بظاهر حجة فلزم العتق فوجد التلف والقضاء لا يصلح موجبا للضمان فهو على الشهود لانهم متلفون لكن على شهود اليمين دون الشرط لان الحكم مضاف الى العلة عند وجودها دون الشرط والعلة هي اليمين فالاتلاف من شهود اليمين فيضمنون و في تضمين شهود الشرط اذا رجعوا وحدهم دون شهود اليمين في الصورة المفروضة اختلفوا وطائفة ومنهم الامام فخر الاسلام رحمه الله تعالى انهم يضمنون وهو المختار وطائفة ومنهم الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله تعالى لا يضمنون واختاره الشيخ كمال الدين ابن الهمام رحمه الله تعالى لنا انه تلف ماله من غير حق فلا بد من تضمين على المتعدي واليمين لا يصلح علة للضمان حتى يجب على شهوده فانه تصرف على ملكه والقضاء واجب على القاضي عند ظهور الحجة عنده فلا يصلح علة الضمان لان الواجب ليس آدائه تعديا فلا التعدي الا من شهود الشرط لانهم شهدوا والشهادة باطلة وارتكبوا كبيرة فافضى الى ما افضى فيضمنون فصار كشهود القصاص اذا رجعوا الا انهم متعدون بسبب التلف اليهم ولا يلزم على هذا شهود الاحصان اعتراضا فانه اذا شهد الشهود بالزنا ثم الآخرون بالاحصان فحكم بالرجم فرجم المشهود عليه فرجع شهود الاحصان فقط فينبغي ان يضمنوا الدية لوجود التعدي منهم لان الزنا علة صالحة لاقامة الحد وينقطع الاضافة عن الشرط والامارة عند وجودها والاحصان شرط او امارة ولا يذهب عليك ان الزنا ليس سببا صالحا للايجاب الرجم الا حال الاحصان فتعدى منهم فانهم متلفون بضمان قالوا العلية ههنا وان لم يكن صالحة للايجاب لكن صالحة لقطعه عن الشرط اذا كانت فعل فاعل مختار فلا يضاف اليه ما دامت موجودة فلا يضمن الشهود اقول في الجواب ماذا ارادوا بالعلة ان اريد القضاء فجعله فعل فاعل مختار قاطع النسبة عن الشرط كما في التحرير والتوضيح فبعد انه علة الحكم بالوجود اي وجود الشرط لا علة للهلاك فيه ان المجبور شرعا كالمجبور طبعا فهو بمنزلة المكره قصدا كالواقع في البير وهو كما ترى فالاولى انه مورد لما وجب واداء الواجب لا يصلح لاضافة الضمان والجناية اليه وكيف ولو تم ما ذكر والزم انتقاء الزمان مطلقا على الشهود اذا رجعوا لتخلل القضاء الذي هو فعل الفاعل المختار وهو باطل اجماعا لوجوبه على الشهود اذا رجعوا اجماعا وان اريد به اليمين فجعل هو فعل الفاعل الذي هو المالک قاطع النسبة عن الشرط كما هو المتوهم ففيه انه فعل مشروع لا يصلح متلفا بالتعدي اصلا وايضا منقوض لما بقوله انكان قيده عشرة ارطال فهو حر وان حله احد فهو حر فشهد وا بالعشرة اي بانه عشرة ارطال فقضي بعتقه ثم وزن فثمانية اي فاذا هي ثمانية ارطال ضمنوا عنده ورضي الله عنه لان القضاء وقع على موجب شرعي لقيام الحجة ظاهرا بلا تقصير منه في تعرف الحق لانه اي تعرف الحق انما هو بعد الحل والحال انه معتق قبل ذلک بالقضاء لان القضاء في العقود والفسوخ ينفذ ظاهرا وباطنا فهو حر بالقضاء في الواقع وفيما بينه وبين الله تعالى ايضا فعتق باليمين الاول اي بدون غيره وهي غير صالحة لاضافة الضمان لان تصرف المالک ليس تعديا والضمان لا يكون الا بتعدي فتعين الشرط اي الشهادة لكونه تعديا فيضمنون فلو جعل اليمين قاطعا للنسبة والضمان عن الشرط فاليمين ههنا موجود فيجب ان ينقطع عن اصحاب الشرط

فلا يجب الضمان وعندهما العبد رقيق بعد القضاء والقضاء بالعتق باطل عندهما باطنا لان القضاء بخلاف الواقع لا ينفذ عندهما
باطنا والعتق ينزل عليه باطل باليمين الثاني فلا تعدي من شهود الشرط فلا ضمان فتدبر وكل حكم تعلق بشرطين كان دخلت
هذه الدار وهذه الدار وكالطهارة للصلوة فان الطهارة امور متعددة من غسل الوجه واليد والرجل ومسح الراس مثلا
فسموا اولهما شرطا اسما لا حكما اما كونه شرطا اسما فلتوقف الحكم عليه واما عدم كونه شرطا حكما فلانفكاك الحكم عنه وقول الامام
فخر الاسلام انه شرط مجازا محل نظر فان الشرط لم يوخذ في مفهوم الوجود عند الوجود اللهم الا ان يجدد اصطلاح نعم في التعليق وغيره فرق
يوجب الاتصال في التعليق وعدمه اي عدم وجوب الاتصال في غيره ولا يلزم منه اعتبار الاتصال في مفهوم الشرط فتدبر
وكل شرط اعترض عليه فعل فاعل مختار والحال ان الفعل غير منسوب اليه اي الى الشرط فهو في معنى السبب المحض لا يوجب
شيئا فلا يضمن الحال العبد المقيد قيمة العبد ان ابق بعد الحل لان الاباق وجد باختياره والحل غير موجب بل الحق المولى
يسده عن الاباق لكونه مكلفا بالاطاعة بخلاف شق الزق فانه موجب لسيلان ما طبعه ذلك وكذا في فتح القفص والاصطبل
فطار الطير او فر الدابة لا يضمنهما الفاتح لكون الطيران مع الفرار باختيارهما وليس موجبا لهما خلافا لمحمد الامام والشافعي لان في طبعهما
الفرار عند عدم المانع فيكون طبيعيا كسيلان المائع بالشق فيضمن الفاتح ولان فعلهما هدر شرعا فلا اعتبار له فيضاف الى الفاتح
دون اختيارهما بخلاف العبد المحلول قيده لصحة الذمة شرعا بوجوب الاجتناب عن الفرار ورد قوله بان للاختيار مدخلا البتة في الطيران مع الفرار
وهو اي الفرار وان كان طبيعيا لهما للتوحش ليس طبعيا بان لا يكون للاختيار مدخل اذ لم يكن طبعيا قطع النسبة عن الفاتح وكونه هدرا
شرعا لا يمنع قطع الحكم عن الشرط كمن ارسل كلبا الى صيد فمال عنه الى جهة اخرى ثم مال اليه فاخذه لا يحل لان الميل عنه قطع النسبة
الارسال الى المرسل وكمن ارسل دابة على الطريق فجالت يمنة ويسرة فتلفت شيئا لا ضمان على المالك لانها بالتوجه الى الجهة الاخرى
قطعت نسبتها عن المرسل فعلم ان تخلل فعل مختار ولو كان هدرا مما يقطع النسبة الى غيره واذا انقطع نسبة طيران الطير او ند الدابة لم يضمن
وفيه ما فيه اذ مداخلة هذا الاختيار الشبيه بالطبع لا يقطع النسبة البتة كيف وليس لوحشة الطبيعي ادون من اجبار القاضي في الحكم
بالقصاص بشاهد الزور واما مسئلة ارسال الكلب فلان الشرط في حل الذبيحة الذهاب من هذا المرسل لطلب الصيد وبالميل الى جهة
اخرى علم انه ما كان ذهب بطلب الصيد ومسئلة ارسال الدابة على الطريق فيها الكلام ولو سلمت فالاجتناب عن اتلافه كان حكما
فالقصور من المتلف نفسه او ماله فافهم وفي الكشف قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله ما ذكرنا جواب القياس مع ما ذكره الخصم
قريب من الاستحسان فقد الحق العادة والخالفة عن اختياره بالطبيعة التي لا اختيار فيه صيانة لاموال الناس مع اهدار اختيار
ما لا عقل له لانجبار المنتهي واما العلامة فمثلث بالاحصان وهو علامة وجوب الرجم وعليه الامامان شمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام
البزدوي والمختار انه شرط لوجوب الرجم وعليه الاكثر وفي الكشف ما اختاره الشيخان طريقة القاضي الامام ابي زيد في التقويم واما
اصحابنا المتقدمون وعامة المتاخرين منهم ومن سواهم من الفقهاء فقد سموا الاحصان شرطا لان التوقف بلا تاثير ولا افضاء اي
وجوب الرجم يتوقف على الاحصان ليس للاحصان تاثير فيه ولا افضاء اليه وهو الشرط اتباع الشيخين قالوا ولا يقبل فيه شهادة النساء مع الرجال
عندنا ولو توقف الوجوب وجوب الحد عليه لم يقبل فان الحدود لا يثبت بشهادة النساء ولو مع الرجال وهذا الاستدلال
لو تم فانما دل على ان الاليق بمذهبنا كونه امارة لانه امارة في الواقع فان قبول شهادة النساء فيه ليس مجمعا عليه قلنا انما لا يثبت

بشهادة النساء ما يكون مؤثرا في الحد والاحصان ليس كذلك وهو عبارة عن خصال حميدة من الحرية والاسلام والنكاح والعقل
ليست تلك الخصال مؤثرة ولا مستلزمة للعقوبة بل مانعة عن الزنا فيثبت بشهادة النساء كما اذا شهدوا في غير هذه الحالة ومن ههنا
اي من اجل ان شهادة الاحصان شهادة خصال حميدة لم يضمنوا اذا رجعوا الا انهم ما كانوا اتوا الا بالثناء والذي يشيده ما فعل كذا
قالوا والحق ان هذا الثناء اتلف نفسه بغير حق ونفسه كانت معصومة فلا بد من الضمان على المتعدي وصاحب العلة غير متعد
وكذا القاضي في حكمه ان المتعدي صاحب هذا الثناء الذي هو الشرط فينبغي ان يضمنوا والله اعلم باحكامه وقالوا ثانيا الشرط ما يمنع
ثبوت العلة وتاثيرها حقيقة بعد وجودها صورة فلا يتقدم على العلة مطلقا والاحصان متقدم على الزنا فلا يكون شرطا قلت ذلك
الشرط التعليقي هو الذي لا يتقدم على العلة ويبطل عليتها لا الشرط مطلقا كشرائط الصلوة فانه قد يتقدم ايضا ثم ترقى وقال بل قد يتقدم
الشرط التعليقي ايضا ويتاخر ظهوره كالتعليق بكون شيء ذي عشرة ارطال فانه متقدم موجود من حين قيده ويظهر بعد الحل وما قال في التحرير
ان التعليق في مثله يكون على الظهور اي ظهور كون قيده عشرة وان لم يذكر في اللفظ لان الكائن ليس على خطر والشرط لا بد ان يكون
على خطر فاقول فيه انه يلزم على هذا التقدير ان لا يعتق الا من حين العلم بالقيد فالاوجه ان المعتبر هو الخطر باعتبار العلم وان كان
التعليق على المعلوم تدبر **فصل** التعبد بتحصيل القياس والعمل بمقتضاه جائز عقلا لا يحيله عند الجمهور من اهل الاسلام لا واجب كما
عليه القفال وابو الحسين المعتزلي ولا ممتنع عقلا كما عليه بعض الشيعة وبعض المعتزلة ومنهم النظام لنا لو كان ممتنعا للزم من
وقوعه محال ولا يلزم من الفرض محال ضرورة كيف والاعتبار بالامثال من قضية العقل وهو يحكم ان المتماثلات حكمها واحد وانكاره
مكابرة ثم هذا الدليل انما هو الابطال تحل الروافض ونحوهم واما قول ابي الحسين فلا يهمنا ابطاله ولذا اعرضوا عنه واكتفوا بكشف شبهة
ابي الحسين الموجبون قالوا لولا التعبد بالقياس واجبا لخلت الوقائع اكثرها من الاحكام والتالي باطل فالمقدم مثله قلنا لا نسلم
بطلان التالي بل يجوز العمل بالاباحة الاصلية ونحوها ولو سلم بطلان التالي فلا نسلم الملازمة لجواز التنصيص على كل واقعة بالعمومات فلا تخلو
والقيل لم يوجد العمومات كذلك قلت لم يبق الوجوب العقلي اقول ان قبيل الاختلاف بين المجتهدين رحمة فلا تعميم الاحكام كل واقعة والا لم يقع
اختلاف فيذهب الرحمة الكثيرة قلنا الاختلاف لا ينحصر في القياس لجواز الاجتهاد في غيره من الظاهر والخفي والمتشابه فيختلف الاراء في
فهم معانيها واخذ الحكم الشرعي منها ثم انه اي اللزوم لا يخلو اعن قوة لان الاحكام الالهية مبنية على المصالح للعباد تفضلا حسب تفاوت
الزمان والمكان فلا يمكن ضبطها الا بالتفويض الى الرأي والا خلت الوقائع بعدم كفاية العمومات فتدبر وانت لا يذهب عليك
ان التفاوت والمصالح في كل زمان بحيث لا يدخل تحت ضوابط موضوعة من قبل الشارع محل تامل لا بد من ابانة ذلك من دليل
كيف والضوابط الموضوعة من اهل الاجتهاد لتخريج الواقعة الى هذه الغاية فما ظنك بمن علمه محيط بما يكون من الازل الى الابد فتامل
المنكرون قالوا اولا القياس طريق غير مامون من الخطاء والعقل يمنع من طريق غير مامون فالقياس ممنوع عقلا قلنا منع
العقل مطلقا ممنوع بل اذا كان الصواب راجحا لا يمنع العقل فان الطرق التي لا تترك بالاحتمالات الاقلية
النادرة والقياس لما كان الصواب فيه راجحا ينبغي ان لا يترك كيف ... ترك راجح الصواب اكثر تصرفات العقلاء لفوائد
غير متيقنة بالاستقراء ثم لو سلم منقوض ... انه غير طريق مامون لوجود الاحتمال فلا يتبع وقالوا ثانيا وهو للنظام
حاصل القياس تماثل المتماثلات بين الاحكام والشرع لم يعتبر الاحكام كذلك فلا يكون القياس معتبرا عنده تعالى ووجه عدم اعتبار

الاحكام كك قوله ثبت الفرق بين المتماثلات كايجاب الغسل من المني دون البول مع كونهما نجسين خارجين من سبيل واحد وقطع سارق
القليل دون غاصب الكثير مع ان جناية الاول اصغر من جناية الثاني وكثير من الاحكام كك وثبت الجمع بين المختلفات كالتسوية
بين القتل عمدا وخطاء في الاحرام مع كون العمد جناية كاملة دون الخطاء وكالزنا والردة كلاهما يوجبان القتل مع كون الثاني
اكبر كبيرة من الاول الى غير ذلك والقياس كان يقتضي بالعكس اي ثبوت الجمع بين المتماثلات والفرق بين المختلفات قلنا
ليس المتماثلات متماثلة من كل وجه ولا المختلفات مختلفة من كل وجه بل يجوز اختلاف المتماثلات في المناط واتفاق المختلفات
فيه فيجوز الفرق بفارق فلا مماثلة باعتبار ذلك الفارق والجمع بجامع فلا مخالفة بالنظر اليه الا ترى النظام مع اعتزاله ومخالفته ايانا
معنا في الاسلام فيقف الاحكام التي بحسبه على ان الاتفاق بعلل مختلفة جائز يعني انه يجوز ان يكون لعلل شتى معلول واحد فيجوز اتحاد
احكام المختلفات فافهم وقالوا ثانيا القياس يوجد فيه اختلاف كثير كما هو الواقع المشاهد وكل ما فيه اختلاف لا يكون من عند الله
وكل ما هو كك فهو مردود اجماعا اذ لا حكم الا لله تعالى اما المقدمة الثانية فلقوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا
كثيرا فانه دل على ان ما عند الله لا يوجد فيه اختلاف لان لولا لانتفاء الثاني لاجل انتفاء الاول فانتفاء الاول سبب يلزمه انتفاء الثاني
وينعكس بعكس النقيض الى تلك المقدمة وهي قولنا ما يوجد فيه اختلاف ليس من الله تعالى وقال في شرح المختصر ان في الآية اشارة
الى المقدمة الاولى ايضا وقرره التفتازاني بانها دلت على ان ما ليس من عند الله يوجد فيه اختلاف ومعلوم من الخارج ان القياس
ليس من عند الله بل باخراج المجتهد برايه فهو مما يوجد فيه اختلاف ثم اورد هو نفسه بانه لو كان هذا اي كون القياس لا من الله معلوما
لما احتيج الى الآية المذكورة بل نضمه الى المقدمة الثالثة ويتم الدليل اقول ليس تقريره ما ذكر بل تقريره انها دلت على ان ما من
عند غير الله ففيه اختلاف صريحا ومعلوم ان القياس من عند غير الله وهو المجتهد وهو لا يستلزم ضرورة ان لا يكون من عند
وان استلزم بنظر دقيق حتى يضم الى المقدمة الثالثة وانما لا يستلزم ضرورة لجواز ان يكون شئ من شيئين جوازا عقليا وان لم يكن
وقوعيا فلا بد من الرجوع الى الآية لاثبات ما يضم اليها لكما مر وان قيل يمكن اثباته بوجه آخر قلت لا يجب على المناظر تعيين
الطريق قلنا المنفي هو التناقض والاضطراب المخل بالبلاغة عن القرآن الشريف لا الاختلاف مطلقا فان اختلاف
الاحكام ثابت لا ريب فيه فليس الآية مما نحن فيه والقياس ايضا كاشف عما عند الله لكن ظنا كظاهر الكتاب فافهم مسئلة
ذلك التعبد اي التعبد بالقياس الذي كان جائزا واقع البتة خلافا لداؤد الظاهري والقاساني والنهرواني فانهم وان جوزوا
التعبد به عقلا لكنهم منعوه سمعا وحكي عن داؤد انكار القياس في العبادات خاصة دون المعاملات وعن القاساني والنهرواني
انه واقع اذا كان العلة منصوصة ولو ايماء وانما انكرا فيما عدا ذلك واما القائلون بالوقوع اي وقوع التعبد فالاكثر منهم قائلون
بالوقوع بالسمع وطائفة من الحنفية والشافعية وقالوا بوقوعه بالعقل ايضا وهو المختار ثم دليل السمع قطعي عند الاكثر من القائلين خلافا
لابي الحسين فانه يقول انه ظني فان قلت قد تقدم انه قال بالوجوب العقلي وههنا قد قال بالظنية وبينهما تناف قيل هذا اي ظنية وقوع التعبد
لا ينافي وجوب التعبد به عقلا اذ الشئ يجب ولا يقع فيجوز ان يكون وجوبه قطعيا ووقوعه مظنونا اقول معنى وجوب التعبد عنده انه
يجب على الشارع او منه نظرا الى الحكمة الازلية الثابتة له وما يجب على الشارع او منه يقع قطعا فقطعية الوجوب يلزم قطعية الوقوع ومنافي اللازم
مناف للملزوم فلزم التنافي فالاوجه في الجواب ان القطع بالوقوف عنده بالعقل واما السمع الدال عليه فظني يعني انه لم يقل بظنية الدليل

السمعي الدال عليه فقط ويجوز ان يكون مقطوعا بالدليل العقلي لنا اولا كما اقول القياس حجة لحكم شرعي ومنتج اياه وكلما هو كذلك فتعبد به واقع لان طلب العلم بالاحكام الشرعية فرض اجماعا فطلب تحصيل العلم به ايضا فرض واما الحجية فلافادة التصديق بحكم الشرعي ولذلك اي للاجل انه مفيد للتصديق اثبته الحكماء لاثبات بعض مطالبهم بيد انه ان كان الاصل عقليا كما في الحكمة والكلام فالفرع ايضا عقلي وان كان شرعيا فشرعي اي فالفرع شرعي فاذن هو حجة على الحكم الشرعي ولنا ثانيا قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فانقيل المراد ههنا الاتعاظ لا القياس والا لكان المعنى ان الله تعالى فعل ببني النضير ما فعل فقيسوا الارز بالشعير وهو كما ترى ايضا الاعتبار ظاهر في القياس العقلي دون الشرعي كقياس العالم في الاحتياج الى الصانع على حاجة البناء الى البناء قال رحمه الله وانتهى الى نظيره في مناظرة في المثلث وغيرها لان العبرة لعموم اللفظ ولفظ الاعتبار موضوع لهذا المعنى والاتعاظ نوع منه فيحمل على العموم وليس له اختصاص بالقياس العقلي بل هو ايضا نوع منه والمرجع الحاصل الى ما ذكرتم بل الى انا فعلنا بهم ما فعلنا فقيسوا الامور بامثالها انتم يا اهل الابصار فدخل فيه قياس افعالنا على افعالهم في وصول الجزاء فيحصل الاتعاظ وهذا المعنى في غاية اللطافة والبلاغة ولو حمل على الاتعاظ فقط دون الاعم دل على القياس ايضا بدلالة النص كما قال صدر الشريعة كما في التوضيح وذلك لان فاء التفريع في قوله تعالى فاعتبروا ايدل على ان القصة السابقة هي اخراج بني النضير من المدينة الى الشام وقذف الرعب في قلوبهم وتخريب بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين علة لوجوب الاتعاظ بناء على ان العلم بالسبب يوجب الحكم لوجود المسبب فيجب في كل ما هو سبب ومسبب وهو معنى القياس الشرعي وهذا هو تقرير الذي عبر عنه الامام فخر الاسلام بالدليل المعقول واورد بالتلويح ان هذا انما يتم لو دل التفريع على ان ما قبله سبب تام وان الفاء بل صريح الشرط والجزاء لا يقتضي علة تامة بل انما يقتضي الدخل في الجملة ايضا فلا يدل على ان كل من علم لوجود السبب يجب عليه الحكم لوجود المسبب اقول في الجواب لو صح هذا اي عدم ايجاب التفريع بالفاء تمامية المتفرع عليه المداخلة في الجملة يصح ثم كالفاء في الجزاء لان المداخلة في الجملة لا ينافي التراخي فان المعلول يتخلف عن العلة الناقصة كثيرا ويمكن ان ليس له نوعية فوق الجدال ان يقول هذا قياس في اللغة فان الحروف وان كان معانيها متقاربة الا انهم وضعوا بعضها لان يستعمل في محل دون الآخر الا ترى ان معنى ما ولا ولم واحد وما لنفي الجنس لم لا يدخل الاعلى ... مارع وهكذا فيجوز ان يكون حال كلمة الفاء وثم كذلك فالفاء وان كان لا ينافي التراخي ويفيد مطلق الدخل لكن وضعت لدخولها على الآخرية دون غيرها وان قرب معناه ولما كان لهذا توهم اردف المص بالتابع الايراد عن اصله وقال بل الصحيح ان الفاء يستلزم الاستلزام اي استلزام الاول للثاني لغة كما في شرح الرضي للكافية ثم اما كان يورد على الدليل ايضا ان الامر يجوز ان يكون للندب فلا يفيد وجوب التعبد وهو تحقق في ضمن الاتعاظ الواجب خصوصا ايضا او يكون الامر للحاضرين فقط فلا يجب التعبد علينا ... ثم كون الامر للندب وللمرة او للحاضرين فقط ونحو ذلك احتمالات مردودة لا ينبغي ان يلتفت اليها اما الاول لو كان كذلك لندب الاتعاظ وغيره من الاعتبارات واما الثاني فيابى عنه التفريع فانه يوجب العلية والتكرر وكذا المقام واما الثالث فلان الشريعة المطهرة عامة هذا واعلم انه لعل مرادهم بالقطع الذي من قبيل القطع بالمعنى الاعم وهو الذي يقع احتمال ناشئا عن دليل ... بعيد في العرف كلا احتمال فلا ينافي وجود مطلق الاحتمال البعيد عرفا ولغة لو لم يكن المراد هذا بل المعنى الاخص ما صح الاستدلال بهذه الآية فان احتمال التجوز وارادة الاتعاظ وعدم استعمال الفاء في اللزوم قائم ولو كان بعيدا بعيد عرفا كلا احتمال ويحسب العرف لمبدأ والى ما ذكره فافهم ولنا ثالثا ... وقد تقدم ... على الاجتهاد بالرأي واورد عليه ان الاجتهاد بالرأي غير منحصر في القياس

بل يجوز ان يكون بنحو آخر كالاجتهاد في تاويل الظاهر او الخفي او المشكل ونحو ذلك وجوابه ان الكلام فيما اذا لم يوجد في الكتاب والسنة فح لا اجتهاد الا بالقياس ع على التنزل فهو فرد له وداخل فيه فالاجتهاد بعمومه متناول اياه ولما كان لقائل ان يقول انه خبر واحد مفيد للظن ولا يفيد في اثبات الاصول قال فانه خبر مشهور يفيد طمانينة وهو اي الاطمينان فوق ظن الاجتهاد لا دلالة تعيين بالمعنى الاعم المذكور ومثله يصح اثبات الاصل به فافهم وهذا ايضا يرشدك الى ما قلنا ولنا رابعا تواتر عن الصحابة رضي الله تعالى عنهم المجتهدين العادلين العمل به عند عدم النص وان كان التفاصيل اي تفاصيل اعمالهم احادا فان القدر مشترك متواتر والعادة قاضية في مثل ذلك لوجود القاطع بحجيته والعلم به فهذا استدلال بالحقيقة بالقاطع الذي كان عندهم وعلمهم شائعا ذائعا دليل عليه وايضا شاع بينهم الاحتجاج به والمباحثة فيه والترجيح فيه عند المعارضة من غير نكير من احد والعادة تقضي بان السكوت في مثله من الاصول العامة الملزمة للعمل وفاق وهذا استدلال بنفس اجماعهم على الحجية فانهم عملوا به واستدلوا من غير نكير واشار الى دفع ما يورد ان الاجماع ان كان سكوتيا فلا يفيد الا الظن لا يغني من الحق في الاصول شيئا بانه علم ضروري بان الكل متفقون وسكوتهم للاتفاق فان السكوت في مثل هذا الاصل لا يكون الا عن موافقة فمن ذلك الاحتجاج انه قاس افضل البشر بعد الانبياء عليهم السلام ابو بكر الصديق رضي الله تعالى عنه الزكوة على الصلوة وقال والله لاقاتلن من فرق بين الصلوة والزكوة رواه الشيخان فرجعوا اليه وسلموا قياسه وهذا اجماع منهم على حجية القياس وورث ذلك الصديق ام الام دون ام الاب فقيل في التيسير القائل عبد الرحمن بن سهل تركت التي لو كانت هي الميتة وورث هو الكل فشركهما في السدس على السواء فاخذ بقول هذا القائل وفي شرح السراجي القائل ام الاب وهذا لا ينافي ثبوت الحديث وسماعه رضي الله عنه من محمد بن مسلمة كما لا يخفى وورث امير المؤمنين عمر المبتوتة المطلقة في مرض الزوج الفار بالراي ورجع ذلك الاسير في قتل الجماعة بالواحد الى راي امير المؤمنين علي حسين قال ارأيت لو اشترك نفر في السرقة اكنت تقطعهم فقال نعم فقال هكذا ههنا كذا في الحاشية وقال امير المؤمنين عثمان رضي الله عنه لعمر امير المؤمنين رضي الله عنه ان اتبعت رايك فسديد وان تتبع راي من قبلك فنعم الراي فقد جوز العمل بالراي وقاس امير المؤمنين علي الشارب على القاذف في الحد واجمعوا عليه كما تقدم هو كرم الله وجهه اجمع رائي وراي امير المؤمنين عمر في ام الولد وقد تقدم وقاس ابن مسعود الذي امير الصحابة بالتمسك بعهده موت زوج المفوضة على موت زوج غيرها كما تقدم قصته واختلفوا في توريث الجد مع الاخوة بالراي روى الامام ابو حنيفة في مسنده عن امير المؤمنين علي رضي الله عنه قال امير المؤمنين عمر حين شاوره في الجد مع الاخوة انه قال ارأيت يا امير المؤمنين لو ان شجرة انشعب من الغصن غصنان ايهما اقرب من احد الغصنين اصاحبه الذي خرج منه ام الشجرة وقال زيد بن ثابت لو ان جدولا انبعث منه ساقية ثم انبعث من الساقية ساقيتان ايهما اقرب احد الساقيين الى صاحبها ام الجدول فقصودهما توريث الاخ مع الجد قياسا على توريث العصبات الآخرين بجامع القرب في القرابة والشجر والجدول تمثيل القرب بالقرابة لا انه القياس حتى يرد عليه انه ليس من القياس المتنازع فيه وصح عن ابن عباس انه ارسل الى زيد بن ثابت قال الا يتقي الله زيد يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل اب الاب ابا فقد نظر تشديده حين مخالفته هذا القياس فافهم وذلك اي الاحتجاج بالقياس اكثر مما روي في المطولات من كتب السير علم انه كان في هذا الدليل شبه للاولى التلبيس قد اشير الى اندفاع بعضها ونحن نذكرها مع حلها فمنها لا نسلم ان اعاظم الصحابة قاسوا وما نقلتم اخبار احاد لا يفيد القطع فيجوز عدم الصحة ومنها ان ما نقلتم عنهم لا يدل دلالة واضحة على كون فتواهم بالقياس بل يجوز ان يكون عندهم نصوص جلية او خفية

لم يذكروها ومنها انه سلمنا ان فتواهم للقياس لكن الاقيسة جزئية من نوع فلا تدل على صحة الاستدلال بجميع الاقيسة والجواب عنها
ان المنقولات وان كانت كل واحد واحد منها اخبار آحاد الا ان القدر المشترك بينها وهو الفتوى بالقياس وكون عادتهم ذلك متواترة
يحدث العلم به لكثرة مطالعة اقضيتهم وتواريخهم وعلم ايضا تنكر علمهم بالاقيسة انه لم يكن بخصوص نوع او فرد وعلم ايضا بقرائن قاطعة
للناقلين انه لم يكن عندهم نص وايضا الضرورة العادية قاضية بانه لو كان عندهم نص يستدلوا به في فتاويهم لاظهروا وانكار هذا
مكابرة وما نقلنا عنهم وقائع متعددة تمثيلا فلا يضر عدم دلالة البعض على كونها بالقياس والى هذا كله اشار بقوله تواترا وبهذا ظهر
فساد ما في المحصول ان الثانية ان النقلة عشرة او عشرون لا يحصل بهم التواتر فلا يثبت بهذه المسئلة القطعية ولا حاجة الى ما اجاب به ان المسئلة
ظنية عملية يكفي فيها الظن ومنها انه سلمنا ان العمل بالقياس ثبت عن بعض الصحابة لكن لا يلزم منه الاجماع وانما يلزم لو كان سكوتهم للرضا
بل يجوز ان يكون للخوف قال النظام انه لم يعمل به الا عدد قليل من الصحابة لكن لما كان مثل امير المؤمنين عمر وامير المؤمنين عثمان وامير المؤمنين علي
وكانوا سلاطين فخاف الآخرون في مخالفتهم لان العادة جرت بعاداة من اتخذ قولا مالنا من خالفه فاذن لا اجماع اصلا وجوابه ان تكرر
السكوت في وقائع كثيرة لا تحصى لا يكون عادة الا عن رضى لا سيما فيما هو اصل الدين فهذا السكوت سرا وعلانية من كل احد في كل واقعة والتزام
احكام الخلفاء الراشدين الناشئة عن الاقيسة يفيد علما عاديا ضروريا بالرضا والوفاق وتوهم نسبة الخوف اليهم بهت فان من اخلاقهم
الكريمة المتواترة انهم كانوا لا يخالفون في امر ديني من احد لا سيما مدة طويلة وعسى ان يكون انكار هذا مكابرة ونسبة المعاداة الى الخلفاء الراشدين
بمخالفة ما تخذوه مذهبا حماقة عظيمة فانهم كانوا الين للحق ومن تتبع التواريخ والسير علم علما قاطعا انهم كانوا يخالفون قول الخلفاء كثيرا واذا
لم يكن لهم خوف في المخالفة في وقائع فاي خوف لهم في واقعة واحدة ومنها سلمنا ان الكل راضون به لكن يجوز ان يكون رضا البعض
قبل رجوع الآخر فلا يثبت الاجماع وهذا لان الكل لم يجتمعوا في محفل واحد ولم يتكلموا معا وقد مر جوابه في الاصل الثالث من انهم وان
لم يتكلموا دفعة لكن حصل العلم بقرائن الاحوال انهم لم يرجعوا مدة عمرهم وايضا لو تم لزم بطلان الاجماع مطلقا وما في المحصول ان الصحابة كانوا
معدودين في اول الزمان فيمكن الاجماع في محفل والتكلم معا ففيه ان المقصود انه لو تم لدل على بطلان تحقق الاجماع فيما تحقق قطعا لانه لا يتحقق
اجتماع المجتمعين في الحوادث الاجماعية بان يتكلموا معا ان ههنا ايضا وقع الاتفاق على قتال مانعي الزكوة بالقياس بغتة حين خرج اليه
فتامل ومنها انا سلمنا انه وقع اتفاق الصحابة على العمل على مقتضى اقيستهم لكن لا يلزم منه علما على موجب اقيستنا بل يجوز ان يكونوا
مختصين بهذا لكونهم من افضل الامة وكون آرائهم ثاقبة من آرائنا وعقولهم متنورة بنور الهي فاصابة الحق برأيهم اكثر واقوى من
اصابتنا فجواز تعبدهم بالقياس لا يوجب جواز تعبدنا به والجواب انه لا شك في فضل آرائهم على آرائنا وفي كون اصابتهم للحق
اكثر لكن تعبدهم بالقياس لم يكن لاختصاصهم به بل تلك الوقائع دلت على ان تعبدهم به لكونه حجة لا غير ونحن وهم سواء ان الله عليهم سيان
في اتباع الحجج على ان من بعدهم ايضا من التابعين ايضا قاسوا من غير نكير فلا وجه للاختصاص اصلا فافهم وتثبت ومنها معارض بان اجلة
الصحابة ذموه والمذموم منهم لا يكون حجة ويمكن ان يحرر نقضا ايضا على الاستدلال بالاجماع فمن ذلك قول افضل البشر بعد الانبياء سيد الصديقين
بعدهم ابو بكر الصديق رضي الله تعالى عنه حين سئل عن الكلالة اي سماء تظلني واي ارض تقلني لو قلت في كتاب الله برأيي وهذا ليس
من الباب في شيء فانه انما نفى القول بالرأي في تفسير كتاب الله تعالى لا انه انكر الرأي والقياس مطلقا ومن امير المؤمنين عمر رضي الله عنه
اياكم واصحاب الرأي فانهم اعداء السنن وانت لا يذهب عليك ان الاثم فيه الاصحاب الرأي والمتبادر منه من هو ملازم للرأي

ولا يلتفت الى غيره كاصحاب المنار وهذا الاخفى قياس صاحب السنن وعن اميري المؤمنين علي وعثمان لو كان الدين بالرأي لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره وانت لا يذهب عليك انه انما ينفي كون الدين ناشئا عن الرأي وهو كذلك لان وضع حكم ابتداء لا يصح بالرأي اصلا ولا يلزم منه استعمال الرأي في مماثل لما ثبت من الدين ليعرف الحكم به وعن ابن مسعود اذا قلتم في دينكم بالقياس احللتم كثيرا مما حرمه الله وحرمتم كثيرا مما احل الله وهذا انما يتم لو كان الخطاب للكل وهو خفي بعد بل لعله لقوم لا وصلوا الى درجة الاجتهاد في القياس عن ابن عمر السنة ما سنه الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لا تجعلوا الرأي سنة للمسلمين وهذا لو تم فانما يدل على ان الرأي ليس سنة الا انه ليس حجة الجواب انه اي المعقول محمول على الصحيح فيما لا يصح كالمعنى الاعتباري والمصالح المرسلة وتقديمه على ما يقدح فيه من الكتاب والسنة توفيقا بين هذه الروايات وبين ما تواتر عنهم من العمل بالرأي وما استدل بما تواتر معناه وانحلت اتفاقا احادا من ذكره عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام العلل للاحكام مثل ارأيت لو كان على ابيك دين في ابانة اجزاء حج الرجل عن ابيه او عقص الرطب اذا جف حين الجواب عن من سأل عن بيع الرطب بالتمر فانهم يحشرون في تعليل دفن شهداء احد من غير غسل انها من الطوافين في تعليل طهارة سؤر الهرة فانه لا يدري اين باتت يده في تعليل نهي المستيقظ عن غمس اليد في الاناء فلعل الماء اعان على قتله في تعليل حرمة ما قتله الكلب المرسل بالقائه في الماء وقيل في الاعتراض عليه لو تم هذا الدليل في المنصوص العلة فلا يتم في غيره وفيه اشارة الى انه غير تام فيه ايضا لجواز ذكر العلل بيانا للحكمة لا للقياس فتأمل فيه فان فيه تاملا اقول لا يبعد ان يقال في دفعه من علم عادة التعليل لعلل معقولة علم التصحيح للمساواة ايضا وهذا المسلك فانه يحدث علما ضروريا بالتجربة والتكرار ان الاحكام منوطة بالمصالح كالتجربيات فتامل المنكرون قالوا قال الله تعالى نزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء ونحوه فلم يبق شيء يبين بالقياس حتى يكون هو حجة فيه قلنا نعم هو تبيان لكن اجمالا لانعدام تفصيل الكل فيه قطعا فيفصل بالاجتهاد والقياس وقالوا ثانيا قال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم يعمل هذه الامة برهة بالكتاب وبرهة بالسنة وبرهة بالقياس واذا فعلوا ذلك فقد ضلوا قلنا هو معارض بمثله فانه يلزم منه ان لا يكون الكتاب والسنة ايضا حجتين فما هو جوابكم فهو جوابنا اقول المحمل له ان المراد عن التسوية بين الثلاثة والتخيير في العمل اصلا لا عن نفس العمل بالقياس وايضا يحتمل ان يكون المراد النهي عن التفريق في العمل في بعض الاحيان لواحد وفي زمان آخر لآخر وفي زمان باخر فهم اي المفرقون ضلوا وانما الواجب عليهم اتباع الحجج كلها في زمان مع احد فافهم وتامل مسئلة النص على العلة يكفي في ايجاب تعدية الحكم في محال تحققها ولو عدم التعبد بالقياس مطلقا عند الحنفية والامام احمد وابي اسحق الشيرازي الشافعي وهو المختار وعليه الفقهاء للسنة وقال انه منصوص باستعمال الكلام فيه عرفا او لغة وعند ابي عبد الله البصري المعتزلي يجب التعدية في النهي فقط لا غير والجمهور من اهل المذاهب لنا اولا ان ذكر العلة مع الحكم يفيد تعميمه في محال وجودها لانه المتبادر الى الفهم من هذا النحو من القرآن كقول الطبيب لا تاكله لبرودته يفهم منه كل احد نهيا عن البارد مطلقا من غير نظر وفكر ولا يحتاج في الفهم الى المعرفة بشرع القياس ولنا ثانيا لو لم يعم الحكم بل يخص في المنصوص لزم التحكم لان الظاهر من التعليل استقلالها فتخلف الحكم مع وجود العلة المستقلة في بعض المحال دون بعض تحكم صريح وانت لا يذهب عليك ان غاية ما لزم من هذا البيان ثبوت الحكم في موارد العلة لا ثبوته مع قطع النظر عن بناء القياس فانه اذا تم لزم عمومه في المنصوصة والمستنبطة جميعا فافهم ولنا انه لما حرمت الخمر لانها مسكرة في معنى علة الحرمة حقيقة الاسكار عرفا فاذا فهم المناط عرفا فالزم تعميم الحكم ايضا عرفا واما القول بان حرمة الخمر معلل بالاسكار المنسوب اليه لا بالاسكار مطلقا ففي غاية

لان الكلام في العلة المتعدية بعينها ان الكلام فيما لا يدل القرينة على الاختصاص بل يكون الظاهر فيه التعدية
كقول الطبيب فاذا فرق الاختصاص خرج عن محل النزاع المنكرون قالوا اولا لو ثبت ايجاب التعدية فمن دليل ولا دليل على الوجوب وهو الامر والاخبار
ولم يوجد شيئا منهما قلنا لا نسلم انه لا دليل بل ثبوت الحكم من الشارع من الدليل وههنا قد ثبت بالتعليل ولا نسلم ان الدليل منحصر في صيغة الامر
او الاخبار به وقالوا ثانيا لو صح وجوب التعدية من دون توقف على شرع القياس لزم عتق كل اسود عند قوله اعتقت غانما لسواده لعموم العلة
قلنا لا يلزم من حجية ايجاب الشارع على غيره من العبيد حجية ايجاب احد على نفسه يعني سلمنا ان نفاذه عتق كل اسود لكن لا يلزم لزومه بخلاف
حكم الله تعالى فانه والي جبار على الاطلاق اللهم الا ان يكون العموم بالصيغة بان يكون الصيغة دالة عليه حقيقة او مجازا فان الشارع انما اعطاه
ولاية الاعتاق وجميع التصرفات الانشائية بتلفظ الصيغة الدالة عليه وهو ممنوع فلا يلزم العتق في غير غانم من السودان لعدم موجبه وهو
اللفظ الدال عليه مطابقة حقيقة او مجازا على ان للنظام ان يفرق بالمنطوق والمحذوف فيقول الموجب للعتق المنطوق دون المحذوف
وههنا اللفظ دال ان عم جميع السودان لكنه محذوف وفيه تامل قال البصري العلة في التحريم يدل على ان الضرر منها فانما وجدت
وجد الضرر ودفع كل ضرر واجب فيعم التحريم جميع محالها بخلاف فعل كل خير فانه ليس واجبا والعلة للفعل المقارنة للامر انما يوجب الحرمة
فيكون كل محالها خيرا ولا يلزم الوجوب منه قلنا ايجاب كل شيء حرمة ضده اي موجبه فتركه اي ترك الواجب كالنهي يكون مشتملا على
ضرر يجب دفعه فوجب العموم تدبر فانه دقيق الا ان يفرق بما بالذات وما بالعرض فالاولى ان يقرر منعا وبان لا نسلم ان كل فعل
خير ليس بواجب بل الامر كالنهي في دفع الضرر وجلب الخير فافهم مسئلة الحنفية قالوا لا يجري القياس في الحدود خلافا لمن
عداهم لاشتماله اي الحد على تقديرات لا تعقل بالرأي كالمائة والثمانين هذا دعوى من غير دليل والخصم لا يتنبه عليه بل يقول عدم معقولية
التقادير ابتداء مسلم ولا يضر واما اذا [illegible] عرف علته فمعقولية التقادير ايضا بالتعدية ليست ممتنعة بل واقعة ثم اشار الى دليل
آخر لهم بقوله ولوجود [illegible] الشبهة الثابتة في القياس [illegible] فلا يثبت لقوله صلى الله عليه وآله وصحبه
وسلم ادرؤا الحدود بالشبهات رواه [illegible] هذا ايضا غير واف فان [illegible] الدارئة هي الشبهة في تحقق السبب والحديث
محمول عليه [illegible] الحد كما لا يثبت باستقصاء السؤال عن الشهود وعدم طلب الشهود [illegible] ونحو ذلك
لا [illegible] بغير [illegible] عن وجوب العمل كيف ولو كان مطلق الشبهة [illegible] لما وجب الحد
[illegible] اخبار الآحاد وقال المصنف ان اخبار الآحاد مثل القياس في عدم الاثبات فلا ينتقض بها
[illegible] الرواية [illegible] الحد [illegible] الجواب بان خبر الواحد ليس في دلالته واثباته
ضعف وانما الضعف [illegible] القياس فان الضعف في اصل دلالته لانه لا يعم جميع صور النقض ولان الفرق بين الضعفين
تحكم فان كليهما [illegible] الشبهة [illegible] المثبتون قالوا اولا الادلة الحجية اي حجية القياس عامة لجميع الاقيسة في حد وكان او
غيره [illegible] لا نسلم انها عامة بل مخصصة بعدم المانع فانه تخصيص عقلي كيف وقد مر الشبهة وهي مانع
فالقياس الغير المشتمل [illegible] والقياس في الحدود من هذا القبيل لان التقدير مانع وقالوا ثانيا حد في الخمر من
الصحابة رضوان الله تعالى عليهم بقياس امير المؤمنين علي كرم الله وجهه ووجوه آله الكرام كما مر قلنا لم يحد في الخمر بالقياس
بل بالاجماع المزيل لشبهة القياس ولا يلزم منه اي من الجواز بالقياس المزال شبهته الجواز بالقياس مطلقا ولا يذهب عليك

مافيه اولا ان هذا الكلام ان اورد نقضا على الدليل الاول لا يتوجه هذا الجواب فانه قد عمل بالرأي التقدير وثانيا ان الاجماع انما ينعقد بالاستدلال بالقياس واذ قد استدل اهل الاجماع به لم يكن مزال الشبهة اصلا وانما زالت شبهة بعد تقرر الاجماع فعلم بعمل الاجماع ان الشبهة الراسخة في القياس غير مانعة عن العمل به في الحدود على انه كان الحد عليه باجتماع ادلة سمعية عليه هذا ولم يكن بالقياس وفيه ان استدلال امير المؤمنين علي بحضرت امير المؤمنين عمر وشهد من الصحابة مع عدم انكارهم عليه يفيد ان التعبد به في الحدود كان جائزا عندهم وهذا لا ينافي اجتماع ادلة سمعية عليه ايضا فافهم ثم اورد عليه ايضا ان الادلة السمعية ما دلت على ان حد الشرب ثمانون وهذا انما يثبت بالقياس لا غير ويؤيده ما روى الحاكم عن ابن عباس ان اهل الشرب كانوا يضربون على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وازواجه وذريته وسلم بالايدي والنعال والعصي حتى توفي فكان ابو بكر يجلد اربعين حتى توفي الى ان قال فقال عمر ماذا ترون فقال علي رضي الله عنه اذا شرب سكر واذا اسكر هذى واذا هذى افترى وعلى المفتري ثمانون فاذن لم ان تحديد ثمانين بالقياس لا غير واجيب ان المقصود ان حده كان اخذا باشارات رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان امره في الزيادة والنقصان موقوفا على فساد الزمان وصلاحه ولذا زاد واتم اجمعوا على ثمانين منعا للزيادة عليه عند ظهور فساد شديد فمراتب الحدود كانت ماخوذة من صاحب الشرع والرأي لتعيين محل عدد بحسب الزمان ويؤيده ما روى البخاري عن السائب بن يزيد قال كنا نؤتى بالشارب على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وابي بكر وصدر من خلافة عمر فنقوم عليه بايدينا ونعالنا وارديتنا حتى كان آخر امرة عمر فجلد اربعين حتى عتوا وفسقوا جلد ثمانين كذا قالوا ثم الكفارات كالحدود في الخلاف المذكور فالحنفية قالوا لا يجري القياس فيها لان الكفارة ساترة للذنوب ولا يهتدي اليه العقل لانها مندرئة بالشبهات في القياس شبهة وغيرهم قالوا نعم يجري فيها لعموم ادلة مسئلة لا يجري القياس في العلل والشروط الا خلافا فانه لا يثبت السببية للسبب ارجماها العلية الجنسية في ربوا النساء وصفة السوم في نصاب الزكوة ولا الشروط واوصافها كاشتراط الشهود في النكاح وذكورتها مثلا ولا الاحكام واوصافها كجواز التيمم ووجوب الوتر ابتداء من غير نص مقيس عليه فان هذا نصب الشرع بالرأي من غير حجة شرعية بل اثبات القياس تعدية حكم اصل الى مسكوت بجامع ثم اختلفوا هل يصح هذه التعدية في العلل والشروط والاسباب بان توجد علة وسبب لحكم وشرط لحكم عليتها لحكم لاجل مناط فيقاس ما يوجد فيه المناط عليها ويحكم بعليتها وسببيتها وشرطيتها فكثير من الحنفية ومنهم الامام فخر الاسلام والشافعية لم يجوزوا وكثير قالوا لا يجوز واختاره ابن الحاجب المالكي قال في الكشف وعليه عامة اصحابنا فيما اظن والذي يدل على ان هذا الحبر الهمام اعني فخر الاسلام على الجواز قوله بعد انا نتكلم ان هذه الامور لا يثبت بالقياس وانما انكرنا هذه الجملة اذا لم يوجد له في الشريعة اصل يصح تعليله فاما اذا وجد فلا باس به المنكرون قالوا ان استقل الجامع فهو العلة لكونه مضبوطا والا فمظنته وكل من الاصل والفرع من افراده وكذا الحال في الشرط وانت لا يذهب عليك انه يجوز ان لا يكون المناط علة لاصل الحكم لكونه مضبوطا بل انما هو مناط لعلية العلة وشرطية الشرط فلا يلزم من وجوده في الفرع الا كونه علة او شرطا لا ان يكون من افراد العلة فافهم ودليل المجوزين ان العلية والسببية والشرطية احكام من الله تعالى كالوجوب والندب وغير ذلك فتخصيص القياس ببعض الاحكام دون بعض تحكم كيف والا لبطل الاعتبار وكذا عمل الصحابة به من غير تفرقة بصورة دون صورة الا ترى الى قول امير المؤمنين عمر كيف قاس سببية الشرب على سببية القذف وكيف قالوا انه حرام

على انت طالق بائن ثم لو تدبرت الفقه علمت ان مشائخنا لا يبالون بالقياس في الاسباب والشروط فافهم ثم بعضهم جعلوا
الخلاف لفظيا بان المجوز انما يجوز اثبات سببية شيء لحكم بالقياس على ما هو سبب لذلك الحكم والمانع انما يمنع قياس سببية شيء لحكم
على سببية آخر لحكم ولم يوجد بهذا التحمل اثر في كلماتهم وبعضهم قالوا الخلاف انما هو في المستنبطة دون المنصوصة قال المصنف الحق
انه اي هذا المختلف فيه كالمتفق عليه في اشتراط التاثير او كفاية المناسبة او تجويز الارسال فمن شرط التاثير في التعليل للاحكام
شرط ههنا ايضا ومن اكتفى بما عداه فيها اكتفى ههنا ايضا لان الفرق بينهما تحكم فان المسالك مسالك على كل تقدير الا انه لا الحاق على
الآخرين لاستقلال المسلك فانه لا بد في المقيس من مناسبة يكون بها علة من غير حاجة الى امر آخر كالتاثير وغيره فلا يحتاج الى اصل
يلحق به فافهم ومثال ذلك اي القياس في الاسباب ونحوها قياس امير المؤمنين على السكر على القذف بجامع الافتراء وقياس الردة
على السرقة الكبرى للحكمة الضرورية فالاول فيه هتك الدين والثاني فيه هتك المال والى كل منهما حاجة ضرورية واما المثقل اي قياسه
على المحدد للقصاص بجامع القتل العمد العدوان والاكل اي قياسه على الوقاع للكفارة لكونه جناية على صوم الشهر المبارك فمثله فليس منه
لان القياس على السبب عبارة عن ان يثبت علية علة قياسا على علية اخرى لذلك الحكم او لغيره فلا بد ههنا من وصفين احدهما
اصل والآخر فرع وههنا العلة امر واحد وهو القتل العمد العدوان والجناية الكاملة على الصوم لكن الخلاف انما كان في تحققها في القتل
بالمثقل والاكل عند امام الائمة هذا الحكيم لما ورد به النص بتحقيق المناط فتامل تقسيمات للقياس اما عند الشافعية فباعتبار القوة بتقسيم الى قياس
جلي وهو ما علم فيه الغاء الفارق كالامة على العبد في حق التقويم على معتق البعض قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من اعتق شركا
له في عبد وكان له مال يبلغ به ثمن العبد قوم العبد عليه قيمة عدل فاعطى شركاءه حصصهم وعتق عليه العبد والا فقد عتق ما عتق رواه
البخاري وظاهر ان خصوصية الذكورة ملغاة وانما التقويم للتنقيص بملكه وخروج العبد من ان يتصرف فيه سيد بعضه ان يبيع والامة فيه
مساوية للعبد فيعدى الحكم ونفي الفارق والحق ان هذا دلالة نص فمن عدها من القياس يكون هذا قياسا والا والى قياس
خفي بخلافه اي ما لم يعلم فيه الغاء الفارق وانما قصاراه الامر الظن ولذا اختلف فيه فنفي التعبد به واما الجلي فهو متفق عليه بين
الانام وقيل القياس الجلي قياس الاولى بالحكم على غيره كالضرب على التأفيف في التحريم فان الاول اولى بالحرمة من الثاني
وقياس الواضح المساوي بحيث لا ينبغي ان يشك فيه كاحراق مال اليتيم على اكله فان كليهما متساويان في التلف المحرم والخفي
الادنى اي قياس الادنى على الاعلى كالتفاح اي قياسه على البر في حرمة الربوا وينقسم باعتبار العلة الى قياس علة ما صرح فيه بها
كقولهم التفاح مطعوم فيجري فيه الربوا كالبر والى قياس دلالة ما لم يذكر فيه العلة صريحا ودل عليها بلازمها كقطع الجماعة بالواحد كقياسه
على قتلهم به اي بالواحد الثابت باجماع الصحابة بجامع وجوب الدية فان الدية واجبة فيهما اذا كانا خطأين وهو دليل القصاص
فعلم من وجوب الدية وجوب القصاص لانهما اي وجوب الدية ووجوب القصاص موجبان متلازمان فيما بينهما للجناية العلة
لهما فاذا علم وجوب الدية فيهما علم وجود الجناية لانها العلة وحدها ووجودها وجب القصاص فالمذكور لازم للعلة لا العلة نفسها والى
قياس في معنى الاصل وهو ما لا يجمع بين الاصل والفرع الا بنفي الفارق ولو كان خفيا ولا يحتاج الى امر آخر كالغاء كون
المفطر مجامعا في ايجاب الكفارة فانها يستدعي الجناية والذنب لانها كاسمها ستارة وخصوص الجماع لا دخل له في الجناية
والذنب وانما هي افطار الصوم عمدا فيجب الكفارة بعد الاكل ايضا واما الحنفية فباعتبار القوة وانقسموا الى قياس جلي هو ما يتبادر

البه الذهن في اول الامر والى قياس خفي سنه وهو ما لا يتبادر اليه الذهن الا بعد التامل والثاني الاستحسان بالمعنى الاخص وكثيرا
ما يراد به في الفقه هذا المعنى وقد يقال لكل دليل في مقابلة القياس الظاهر نص كتاب او سنة كالسلم اي كنصه وهو الآية والحديث
اللذان تقدما ولهذا قال الامام انا اثبتنا الرجم بالاستحسان على خلاف القياس والمراد به نص الرجم فاندفع ايراد الرازي الشافعي
ان هذا الاستحسان ان كان قياسا فقد اثبتم الحد به والا فلا يكون حجة اصلا او اجماع كالاستصناع صورته ان يقول للخراز اخرز لي
خفا بقيمة كذا من جلد كذا وقدر كذا وهذا ينعقد عندنا بيعا لا عدة مع ان القياس يابى عنه لعدم المبيع الا انه انعقد الاجماع على
جوازه في الصدر الاول لانهم كانوا يتعاملون به من غير نكير او ضرورة كطهارة الحياض والآبار بعد تنجسهما والقياس يقتضي ان
لا يطهر ابدا لبقاء الماء النجس ولو قليلا وكذا ارضه تنجس لم يستعمل فيه المطهر الا انه حكم بالطهارة للضرورة والوقوع في الحرج العظيم
ثم هذه الضرورة راجعة الى الاجماع والضرورة مستنده او الى القياس الخفي فافهم فمن انكر الاستحسان وهو الامام الشافعي
حيث قال من استحسن فقد شرع لم يدر المراد به رضي الله عنه وليس هذا الا كما يقول الشافعي عند تعارض الاقيسة هذا استحسنه
والحق انه لا يتحقق استحسان مختلف فيه فانه ان اريد بهما ما يعده العقل حسنا فلم يقل بثبوته احد وان اريد ما رونا نحن فهو حجة عند الكل
فليس هو امرا يصلح النزاع وبالجملة ليس الاستحسان عندنا الا دليلا معارضا بالقياس وهو معارضه وهو اي الاستحسان ان كان
قياسا تعدى حكمه الى ما وراءه لوجود علة متعدية خالية عن الموانع والا يكن قياسا بل نصا او اجماعا لا يتعدى الحكم منه الى المسكوت
لان النص او الاجماع ح على خلاف القياس فلا يجوز القياس عليه وذلك كايجاب يمين البائع عند اختلافهما في الثمن قبل
قبض المبيع في ضمن التحالف استحسان قياسي لانكاره وجوب التسليم الذي هو دعوى المشتري كما ان المشتري ينكر زيادة الثمن
المدعاة من البائع فكل مدعى عليه الآخر مجبور على الخصومة والجواب لعدم ... واليمين عليه من قضية القياس فتعدى الى الاجارة
اختلفا قبل استيفاء المستاجر المنافع فانه يدعي التسليم بما نقد من الاجرة وينكره المواجر وهو يدعي زيادة الاجرة وينكره مستاجر
فوجب التحالف والوارثين للبائع والمشتري لكون كل منهما مدعيا للآخر قبل القبض فيتحالفان ... وايجاب يمين البائع في ضمن
ايجاب التحالف بعد القبض بالنص وهو حديث التحالف الذي مر فهو ... لان المشتري لا ... ادعاه والتحالف ... فليس في
صورة الاثبات لانه ممن يجبر على الخصومة واذا ترك لا يترك فلم يبق الا ... فالقياس ان لا ... التحالف ...
اليهما اي الى الاجارة بعد استيفاء المعقود عليه والى الوارثين ... من المشتري ... الدعوى ...
المشتري ايضا مدعيا فتامل وجوابه ان ... المدعى عليه ايضا فقد تقبل ... [illegible]
مقدمة على بينة المدعى هذا نهاية الكلام في هذا المقام ولهذا العبد ههنا كلام ... زيادة الثمن ومدعى عليه
من جهة المشتري المدعى التسليم ولذا المشتري فيجب عليهما ... [illegible]
واصحابه الصلوة والسلام ... على المدعى واليمين على من انكر لا بالقياس ... [illegible]
وانما يلغى بحديث التحالف لو كان في قوة هذا حتى يصلح معارضا مخصصا ... خبر واحد ...
صحته ايضا فينبغي ان لا يجب التحالف بل يمين المشتري ... فليس ... الاستحسان الى ...
لكن لم يكن فيه قياسا خفيا والى ما ظهر صحته في بادي الراي والاشكال ... [illegible]

وقسموا القياس الى ما ضعف اثره بان يعرف بالتامل فساده والى ما ظهر فساده في بادي الرأي وخفي صحته وذلك بان ينضم اليه معنى
يفيده قوة فاول الاول وهو الاستحسان الذي قوي اثره مقدم على اول الثاني وهو القياس الضعيف الاثر وثاني الثاني وهو القياس الخفي
الصحة مقدم على ثاني الاول وهو الاستحسان الخفي الفساد وهذا ظاهر فالاول كسور سباع الطير فانه نجس قياسا على سور سباع البهائم
لان السور معتبر باللحم ولحمها حرام نجس وطاهر استحسانا كسور الآدمي فالقياس عليه جيد من القياس الاول وان كان هو اظهر وذلك
لضعف علة القياس وهو اي علة القياس في التذكير باعتبار تاويلها بالوصف الجامع مخالطة الرطوبة النجسة في السور ولا يوجد
هذه العلة في سباع الطيور اذ يشرب بمنقارها فيخالط في الماء دون اللعاب وهو عظم طاهر فما لاقى الا الطاهر وملاقات الطاهر لا يوجب
النجاسة فكان كسور الادمي وهذا اقوى لان تاثير ملاقات الطاهر في ابقائه طاهرا اشد واقوى قيل ما يقع منها اي من سباع الطيور
على الجيف سوره نجس لان منقاره لا يخلوا عن نجاسة عادة لاكله الجيف فيصير نجسا لمخالطة هذه النجاسة واجيب بان عادتها
ذلك [illegible] بالارض بعد الاكل منه فيطهر المنقار نعم فيه شبهة بقاء اثر النجاسة فلهذا اي شبهة وقوع اثر اللعاب فيه ايضا حكم بكراهته
عنده [illegible] الثاني وهو ما فيه القياس خفي الصحة دون الاستحسان كسجدة التلاوة والقياس ان يودي بالركوع في
الصلوة [illegible] ان المقصود من ايجاب هذه السجود التعظيم لله تعالى مخالفة للمتكبرين من المشركين ولذا صح التداخل فيها اذا
قرأت آية [illegible] مرارا في مجلس واحد وهذا القياس فاسد ظاهر اللزوم تادي المامور به بغيره فان الركوع ليس مامورا والاستحسان
ان لا يجوز [illegible] الائمة الثلثة قياسا على سجود الصلوة لا ينوب ركوعها عنه فكذا [illegible] الجامع كونه غير المامور به وهذا الاستحسان
فاسد باطنا لان كلا من الركوع والسجود مطلوب في الصلوة اطلب بخصوصه فيكون كل مطلوبا بالذات قال الله تعالى واركعوا
واسجدوا [illegible] فامتنع تادي احدهما في ضمن الآخر والآفات مقصود الامر بخلاف سجدة التلاوة فانه غير مقصود بالذات انما المقصود
عند قرأة [illegible] آيات وهو كما يحصل بالسجود يحصل بالركوع ولذا عبر في بعض آيات السجدة بالركوع وانما لم يتاد بالركوع خارج
الصلوة [illegible] خارجها لم يعرف قربة والتعظيم انما يكون بما هو قربة عند الله تعالى وانما لم يتاد بالركوع من ركعة بسجدة آية قرأت
في الاولى [illegible] في محلها صار دينا في الذمة لازم القضاء في هذه الصلوة فصار مقصودا بالذات فصارت كالصلوتية
[illegible] عنها كذا قالوا وفي الحاشية نقلا عن التقرير عن ابن عمر انه كان اذا قرأ النجم واقرا باسم ربك في صلوة وبلغ
آخر السورة [illegible] ان قرأها في غير صلوة سجد وعن ابن مسعود انه سئل عن سجدة يكون في آخر السورة ايسجد بها ام يركع قال ان شئت
فاركع [illegible] فاسجد ثم اقرأ بعدها سورة وان استدل بهذه الآثار فحسن ثم الحق عدم اختصاص القوة وفساد الباطن فقط
بالاستحسان [illegible] اي قوة الباطن والضعف بالقياس وقول الامام فخر الاسلام سمينا ما ضعف اثره قياسا وما قوي اثره استحسانا
[illegible] ليس المقصود التسمية باعتبار القوة والضعف بل باعتبار الظهور والخفاء ليسهل ما قدمه وانما ذكر نوعا منهما وانما ذكرها
اشارة الى [illegible] كلام الامام محمد حيث قال في مواضع انا ناخذ بالاستحسان وتركنا القياس ان المراد بالاستحسان القياس الخفي
[illegible] القياس الجلي الضعيف الاثر والى رفع ما يورد عليه ان القياس قويا [illegible] للعدول عنه للاستحسان الذي ليس بحجة
[illegible] المشتركة للاستحسان بل هو واجب الترك [illegible] فقط لا يشارك فيه غيره ولا مشاحة فيه
[illegible] باعتبار القوة القياس والاستحسان [illegible] والقياس قوي والاستحسان ضعيف او بالعكس اي

الاستحسان قوي والقياس ضعيف ولا ريب في رجحان القوي على الضعيف لان من قضية العقل والاجماع تقديم الراجح على المرجوح وأما ترجيح القياس في الاولين اي اذا كان قويين او ضعيفين بالتبادر فيكون القياس ارجح ففيه نظر اذ لا دخل للتبادر في الرجحان اصلا بل ربما يكون غير المتبادر راجحا لما ينضم اليه بالتقوية بل الترجيح انما يكون في المرجحات الآتية ان امكن وبالاعتبار الآخر غير القوة والضعف كل منهما صحيح الظاهر والباطن او فاسدهما او فاسد الظاهر صحيح الباطن وبالعكس صحيح الظاهر فاسد الباطن فتصور التعارض ستة عشر حاصلة من ضرب اربعة من القياس في اربعة من الاستحسان لكن الاليق اسقاط فاسد الظاهر والباطن اذ لا شائبة للحجية فيه وقيل القائل صدر الشريعة الظاهر امتناع التعارض في الصحيحين باطنا من القياس والاستحسان سواء كانا صحيحين ظاهرا ايضا او لم يكن والقويين منهما ايضا للزوم التناقض في الشرع بتحققهما وهو محال نعم يقع التعارض للجهل واذا فرضا صحيحين باطنا او قويين باطنا فلا دخل فيه لجهلنا وعلمنا فافهم

الترجيحات القياسية

لما ذكر معارضة القياس والاستحسان وفهم منه امكان المعارضة بين قياسين عقب البحث بحث الترجيح يقدم القياس قطعي العلة على مظنون العلة الظنية اجماعا ويقدم منصوصها من القياس صريحا على ما ثبت فيه العلة بايماء لان الصريح اقوى دلالة من الايماء وغيرها اي في المنصوص مراتب كما يثبت بظاهر النص او بنصه او بخفيه فيقدم الغالب على المغلوب ويقدم ما ثبت عليته بالاجماع على ما ثبت بالمناسبة واذا اتفقا فيهما اي في المناسبة فالعين في العين اولى من الجنس في العين اي في العلة التي لعينها تأثير في عين الحكم اولى من القياس الذي فيه العلة التي لجنسها تأثير في عين الحكم وهذا اولى من عكسه او فيها العينه تأثير في جنس الحكم لان الظن الحاصل بسبب التأثير في العين اقوى من الحاصل بسبب التأثير في الجنس وقيل بالعكس نظرا الى الوصف وكل منهما اي كما لعينه في الجنس ولجنسه في العين تأثير اولى من الجنس في الجنس اي مما لجنسه تأثير في جنس الحكم والقريب من البعيد اي لما لجنسه القريب تأثير اولوية مما للبعيد تأثير والمركب من بسيط اي ما فيه تأثير مركب من هذه الاربعة مقدم على ما في فيه تأثير واحد بسيطا والاكثر تركيبا تأثيره من الاقل تأثيره تركيبا وفي المساواة اي فيما تركب التأثيرات متساوية الاعتبار لرجحان الجزء فما كان فيه تأثير العين في العين جزءا اولى مما ليس فيه هذا التأثير جزءا او قد تقدم ثم المظنة مقدم على الحكمة لان الاحكام في الاكثر ينطبط بالمظنات دون الحكم والظن تتبع الاغلب وقيل بالعكس اي الحكمة متقدمة على المظنة اذ لا تأثير الا منها والمظنة باطها وجه فهي الاولى بالاعتبار والوجودي مقدم على العدمي لان الاكثر ثبوتي اختلف في العدمي هل يصلح علة ام لا والحكم الشرعي مقدم على غيره ولتوافق الوصول لكونه حكما شرعيا والوصف البسيط كالطعم مثلا على الوصف المركب كالقدر والجنس الا عند الحنفية رحمهم الله تعالى واكثرهم فانهم يقولون هما متساويان وهو الاظهر اذ المعتبر التأثير والاعتبار والبسيط والمركب فيه سواء والشافعية رجحوا الاخالة على الدوران ورجحوا السبر عليهما بما فيه من التعرض لنفي المعارض فيهما الا يتأتى من الحنفية لانكارهم الثلاثة الا ما رجع الى النص وقيل بل الدوران يتقدم عليهما لزيادة الانعكاس فيه وليس فيهما والحق انه ليس بشرط في العلية فلا دخل له في القوة فيما فيه لانه وان لم يكن شرطا لاحتمال التعليل بعلل شتى لكن الاصل في العلة التوحد فالاصل الانعكاس فيصلح مرجحا وما في التحرير من ثبوت الانعكاس في السبر ايضا للحصر وابطال ما وراء الباقي بل الجزئية فقط كما مر ثم في المصالح الضرورية متقدمة على الحاجية والحاجية متقدمة على التحسينية ومكمل كل مثل المكمل فمكمل الضرورية مقدم على مكمل الحاجية وهكذا وفي الضرورية يقدم حفظ الدين حفظ النفس

ثم حفظ النسب ثم حفظ العقل ثم حفظ المال وهو ظاهر لاهمية الدين ثم النفس ثم العقل ثم المال قيل يتقدم هذه الاربعة على الدين لانها اي هذه الاربعة حق الآدمي والدين حق الله تعالى وحق الآدمي مقدم ولذلك قدم القصاص على قتل الردة اذا قتل شخص ثم ارتد العياذ بالله فيسلم الى الولي ليقتله قصاصا لا الى الامام لقتل الردة مع ان الاول حق الله تعالى دون الثاني ويترك الجمعة والجماعة لحفظ المال لخوف السرقة ونحوها فترك حق الله تعالى لحق العبد ورد بان القصاص فيه حق الله تعالى ايضا فان القاتل هدم بنيان الرب واتى مانهى الله تعالى لكن الغالب حق العبد لما جعل الله تعالى لوليه سلطانا مبينا فالتسليم الى الولي جمع بين الحقين فالدفع لهذا لا لان الابقاء حق العبد مقدم والترك الى خلف كما في الجمعة والجماعة ليس من التقديم المتنازع عنه فان فيه ترك الآخر بالكلية واما ترجيح احدهما اي احد القياسين المتعارضين بترجيح حكمه على الآخر فله اي فلذلك الترجيح للقياس بالعرض وللنص بالذات وقد تقدم وجوهه في السنة وفيما ذكرنا كفاية للمستبصر وحاصل الباب اي الاصل في باب الترجيح غلبة الظن فما افاد الظن الغالب مقدم على ما افاد المغلوب ثم الحنفية رحمهم الله تعالى انما ذكروا في هذا الباب ثمانية تراجيح اربعة صحيحة واربعة فاسدة اما الاربعة الصحيحة فمنها قوة الاثر وبها يتقوى القياس وتفيد الظن الغالب كنكاح الامة مع طول الحرة يجوز للحر قياسا على العبد فانه يجوز له بالاتفاق وقال الشافعي لا يجوز هذا النكاح قياسا على من تحته حرة بجامع ارقاق الماء مع غنية عنه وقياسنا اقوى لان اثر الحرة في اتساع الحل الذي هو من النعم اقوى من الرق في اثر الحل تشريفا له على العبد ومن ثمه اي من اجل ان الحرية موثرة في اتساع الحل يباح للحر اربع من النساء وللعبد ثنتان فالتضييق في ذلك اي الحر والتوسيع في هذا اي العبد قلب المشروع وعكس المعقول وما قيل في التلويح ان هذا التضييق من باب الكرامة فلا باس به كيف وانما كان اتساع الحل للكرامة فلا يثبت بوجه نقيضه حيث منع من الشريف من تزوج الجنس كما جاز نكاح المجوسية للكافر دون المسلم وفي المسند شيء فان جوازه ليس من باب التوسيع فمدفوع بان الاخسية كالكفر وقد جاز نكاح المسلم مع طول المسلمة بالكتابية اتفاقا فلو كان الاخسية مانعة لكونها تحت الاشرف لما جاز الكتابية الاخسية واما الارقاق الذي جعل الشافعية علة للحرمة فمنقوض بالعبد المقيس عليه فان ماءه حر اذ الرق من جهة الام لا الاب واذ قد جاز له النكاح مع الامة مع طول الحرة لزم ارقاق مائه على العزل ونكاح الصغيرة والعجوز والعقيم جائز اتفاقا مع انه اتلاف له حقيقة فالارقاق الذي هو اتلاف حكمي اولى ان يجوز فتدبر واعلم ان جواز نكاح الحر مع الامة والنكاح عند الطول ثابت بالعمومات وهذا القياس معدله والذي جوزه الامام الشافعي قوله باشتراطهم كما مر ومنها اي مما فيه قوة الاثر قياس مسح الراس كالخف في كونهما مسحين فلا تثليث اقوى من قياسه اي الشافعي مسح الراس ركن للوضوء فيثليث كالمغسول من الاعضاء وانما كان قياسنا اقوى لانه لا اثر لتاثير الركنية في التثليث لكن على هذا لا يسند القياس والكلام كان في الترجيح ولذا لم يذكره وقال ولو سلم تاثير الركنية في التثليث فتشريع المسح سيما مع عدم الاستيعاب ليس الا للتخفيف فللمسح تاثير في التخفيف فلا يثلث واما الركنية فانما تاثيره في التكميل وقد حسن بالاستيعاب ومنها اي من الترجيحات الصحيحة الثبات على الحكم اي كثرة اعتبار الشارع للوصف فيه اي في الحكم فله قوة يفيد غلبة الظن كالمسح انه موثر في التخفيف في كل تطهير غير معقول كالتيمم ومسح الجبيرة والجورب والخف فلم يشرع فيها التكرر فله كثرة اعتبار في التخفيف

بخلاف الاستنجاء من الحجر وقد شرع فيه التكرار فانه تطهير معقول قد قصد فيه ازالة الخبث والتكرار في التنقية موثر واما الركنية فاثرت في الاكمال فان اركان الصلوة من اكمالها وكذا اركان الحج وكذا اركان الغسل لكن الاكمال مختلف ففي الغسل بالتكرار ولكن ههنا اي مسح الراس بالاستيعاب ومنها اي من الترجيح الصحيحة كثرة الاصول على القول المختار فانه ايضا يفيد قوة في القياس ولا يلزم كثرة العلل اي الدلائل حتى يمنع الترجيح به على مذهبنا لاتحاد الوصف المعلل وما دام هو واحد فالقياس واحد فلا تعدد للدلائل فافهم قيل القائل الامام فخر الاسلام وصدر الشريعة رحمهما الله تعالى الترجيح الثالث قريب من الترجيح الثاني لان كثرة اعتبار الشارع يوجب كثرة الاصول وقال في التلويح والتحرير ان التفرقة بين الثلثة بالاعتبار فالاول اي قوة الاثر بالنظر الى الوصف والثاني اي كثرة اعتبار الشارع بالنظر الى الحكم والثالث بالنظر الى الاصل لكن الكل يرجع الى قوة الاثر لا غير وعليه الامام شمس الائمة رحمه الله تعالى اقول الحق ان الثالث اعم من الثاني فان الثبات على الحكم بعينه انما هو اذا كان التاثير لجنس الوصف او نوعه في نوع الحكم فان الثبات انما هو كثير لا التاثير اما اذا كان التاثير في جنسه فقط فذلك كثرة الوصول فقط ولا يصدق فيه كثرة الاعتبار واما عدم تخلف كثرة الاعتبار عن كثرة الاصول فظاهر هذا انما يتم لو كان المراد بكثرة الاعتبار كثرة تاثيره في عين الحكم ولو كان اعم منه ومن كثرة تاثيره في جنسه لم يتم مع ان اتباع فخر الاسلام وشمس الائمة يدعون انتفاء تاثير في الجنس بسيطا واما التفرقة بالاعتبار ههنا فغلط الا ترى المسح اقوى في التخفيف ولو عدم النظائر بل القوة عبارة عن شدة المناسبة بين الوصف والحكم بحيث يكاد يحكم بعلية العقل ولولا الشرع كما قيل في الاسكار للحرمة فح يتحقق قوة الاثر وان لم يكن كثرة الاعتبار وكثرة الاصول فلا تغفل ومنها اي من الترجيح الصحيحة العكس كمسح اي كالقياس بان مسح الرأس مسح لا يعقل فلا يسن تكراره بخلاف القياس بانه ركن فيسن تكراره لانه منقوض بالمضمضة انها تكررت وليست ركنا وهذا اي العكس اضعف الوجوه للترجيح لان الحكم يثبت بعلل شتى فلا يستلزم عدم العلة عدم الحكم لكن مع ذلك مرجح لما بينا ان الاصل في العلة الاتحاد فالاكثر فيها العكس فتذكر فرع على ما سلف في الاصل الثاني في بحث المعارضة من عدم الترجيح بكثرة الادلة ان لا يرجح قياس بقياس آخر موافق له في الحكم مخالف له في العلة على قياس آخر معارض اياه وكذا كلما يصلح علة استقلالا لا يصلح مرجحا والا لزم الترجيح بكثرة الادلة فلم تتفاوت تفاوة الملك للشفيعين بان يكون ملك احدهما ثلث الدار المشفوعة بها وللآخر الثلثان ما يستفعان فيه حتى يكون اثلاثا بل يستحقان على المناصفة خلافا للشافعي الامام له ان الشفعة من مرافق الحكم والولد والثمرة من مرافقه فيقسم بقدر الملك فيختلفان في الاستحقاق واجيب بان ذلك الانقسام في العلل المادية فقط بل المرافق في العرف انما يقال ما تولد منه ولذا قال في الهداية ان تملك ملك الغير لا يجعل ثمرة من ثمرات ملكه وهذه كالعلة الفاعلية فلا ينقسم بانقسامها وقد جعل الشارع الملك مطلقا علة للشفعة دفعا للضرر جوار السوء فجعل كل جزء من العلة علة لجزء المعلول نصب الشرع بالراي فهو باطل بل اي قدر من الجواز فرض علة مستقلة لاستحقاق كل المشفوعة اقول فيه ما فيه لانه ليس مبنى كلام الشافعي على ان الترجيح بكثرة العلل ولا جوابنا متوقف عليه بل مبنى النزاع ان كل جزء من المشفوع بها علة جزء من الشفعة ام لا فتامل واما الترجيح الفاسد فمنها كثرة العلل وقد عرفت ومنها الترجيح بغلبة الاشباه واذا كان فاسدا فلا يقدم ذو شبهين على شبه واحد خلافا للشافعي فانه يقبل هذا الترجيح ويقدم ذا شبهين وانما قلنا بفساده لان كل شبه علة ولا ترجيح

بكثرة العلل كما لو قتل الاخ كالابوين في المحرمية فله بهما شبه واحد ومثل ابن العم في حل الحليلة اي حليلة له وحل اخذ الزكوة منه وشبهها له والقصاص او اقتل احد الاخوين الآخر فله مع ابن العم اشباه فيلحق به فلا يعتق بالملك كابن العم وهذا فاسد فان هذه الاشباه علل هذا الحكم فلا ترجيح لها والا فلا دخل لها في الحكم بل الموجب عندنا القرابة المحرمة المقتضية للصلة ومنها الترجيح بزيادة التعدية كالطعم في باب الربو ايعم القليل في التفاح دون الكيل ولا اثر له اي لهذا في الترجيح بل انما الترجيح للقوة في التاثير وبزيادة التعدية لا يثبت القوة ومنها البساطة اي بساطة العلة وعدم تركبها من اجزاء كالطعم اي كترجيحه على الكيل والجنس في باب الربوا مع ان المختصر والمطول سواء في البيان والعبرة للمعاني التي بها التاثير فلا ترجيح بها اصلا كذا في البديع

فصل في آداب المناظرة

وهي المخاصمة لاظهار الصواب احترز به عن المجادلة التي المقصود منها الزام الخصم والمكابرة التي بها العجز عن اظهار الصواب اعلم ان المستدل اذا ابين دعواه بدليل فان جهي الى الخصم مفهوم كلامه لاجمال او غرابة فيما استحق الاستفسر وعلى المستدل بيان مراده عند الاستفسار والا بقي مجهولا فلا يكون المناظرة ووقتا بيانا النقل من لغة او اهل عرف او بلا ذكر قرينة وبعضهم شرطوا استعمال اللفظ على ما ذكر الاستعمال حقيقة كان او مجازا والحق ما قال المصنف ان الفهم بعد البيان غير متوقف عليه وكفى للمقصود فاذا اتضح مراده فاما جميع مقدماته مسلما ولا خلل فيها بوجه من الوجوه والا لما الزم ان يطيع للبحث او ظهر الصواب الا يكن جميع مقدماته صحيحة مسلمة بل بعضها ممنوعة فالجان الخلل في المقدمة معينة بل منعها يكفي فمتى منع المانع منه ويطالب بالدليل عليه فيجاب باثبات المقدمة الممنوعة او كان الخلل فيما اجمال من غير تعيين مقدمة وقال الخلل انما يتخلف الحكم عنه في صورة فيكون الدليل ح اعم من المدعى او لزوم محال آخر فينقض وهو يدعي فساد الدليل فلا بد من اقامة دليل اما الوجود ودليل مقابل الدليل المستدل حاكم بمنافي ما حكم هو به فيعارض وفي هذه اي النقض والمعارضة غصب لمنصب المعترض نعم للمستدل ان يعترض او على مقدمة من الدليل استدل بها فالكلام فيه كالكلام في حصل الدليل اما تحت بحث المانع او النقض او المعارضة الا كان انه ينحصر في الطرفين واما التوجيه النقض بحيث الى المنع مع السند فلا يكفي هذه الاسولة الواردة على القياس وهي خمسة النوع الاول ما يمنع التمسك بالقياس لعدم كون القياس صالحا له وتسمى فساد الاعتبار وهو مخالفة القياس للنص او الاجماع الذين يمنعان على التعاليل وادرجه في التنقيح في اقسام المعارضة وجعله بعضهم ككتب الاصولية في فساد الوضع وجعله احد نوعيه وحاصله مخالفته لما هو مقدم شرعا وجوابه الطعن في السند للنص او بمين بالآحاد ومنع دلالته على المنافي لحكم القياس او بانه مؤول او مخصص بدليل او ترجيح لسبيله اي بسبيل الترجيح بحيث يتقدم على الخبر او بالمعارضة فيسقط المعارضة تساقطا ويبقى القياس معمولا ولا يجب بيان المساواة الواقعية في ابداء المعارض لانه متعسر ايجادا او جد فسدا باب المعارضة الا ان للمعترض ان يرجح غيره فيفوت المعارضة نعم يجب ان لا يكون هذا الخبر مرجوحا اتفاقا كالآحاد مع المشهور فان مراعاة هذا التيسير ولا علم ان الصحابة كانوا يستعملون عند تعارض النصوص مطلقا الى القياس ولو كان في جانب واحد وفي آخر اكثر فعلم ان لا ترجيح بالكثرة الادلة فلو عارض المعترض بنص آخر لم يسمع فان الواحد يعارض الاثنين من غير ترجيح وعلم ايضا ان لا معارضة بين النص والقياس الا كان الاخذ بالقياس حكما فلو قال المستدل بمعارضته نصك قياسي لم يجز والسر فيه ان الضعيف كالقياس لا يحمل في مقابلة القوي لكن بما يرجح المساوي عند التعارض كالعدالة مع الاسلام فانه مرجح وهذا الظاهر على ان الدليل بالذات هو النص والقياس مرجح اياه وهذا ناظر الى ما ذهب اليه البعض ان الدليل الضعيف

مرجح القوي وهذا غير سديد فان كل دليل يدل بنفسه حجة لا يترك بغيره بل الحق ان الدليل اذا ثبت القياس والخبران المتعارضان تساقطا
وقد مر ما يكفي للمسترشد وعلم ايضا ان المعتبر في فساد الاعتبار مخالفته لنص سالم عن المعارض كيف وبالمعارض يسقط هذا وهو فلم يبق
مخالف حتى يفسد اعتباره تدبر مثاله ما يورد من قبل الشافعي الامام على حجة متروك التسمية عامدا او الذابح مسلم ذبح التارك للتسمية
وقع من اهله وهو من له ملة في محله وهو المذبوح الحلال فيحل به المذبوح كالناسي في تركها يحل ذبيحته فيقال هذا القياس فاسد الاعتبار
لقوله تعالى لا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه الآية فيجاب من قبلهم بانه مأول بذبح الوثني بقرينة قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم المؤمن يذبح
على اسم الله سمى او لم يسم قال العيني في شرح الهداية المحفوظ سمى او لم يسم ما لم يكن متعمدا وعلى هذا لا يصلح حجة على ما يزعمون فلو عن المعترض معارضة
خبر الواحد لعام الكتاب فلا يصلح هذا الخبر معارضا اياه فعلى المستدل اثباته حتى يتم دليله وانه معارض فيجاب بان قياسي ارجح من نصك
لانه قياس على الناسي المخصص للنص بالاجماع للعلة المذكورة الموجودة في الفرع قطعا والقياس على المخصص مقدم على العام المخصص اياه قطعا
ثم ان تقول خطاب للناسي لان الفهم شرط فلا مخصص فالقياس انما هو على ما لم يتناوله عموم غير مخصص للعام بل العام قطعي كما كان ثم
… الاعتبار قالوا فان ابدى المعترض الفرق بين العامد والناسي بان العامد … ترك المأمور به مع العلم بخلاف الناسي فانه …
فلا يصح القياس ليس له ذلك لانه انتقال من بحث الى آخر ومباحثة في السند مع انها لا تسمع اقول يجوز ان يكون الفرق سند المنع
الارجحية لانها موقوفة على الاجماع على العلة المذكورة مطلقا وهو ممنوع بل العلة هي مع عدم التقصير فاذا لم يكن القياس … او المساواة
ان … بتقريره … تقرير كلي وتفصيل ثم انه انتقال ممنوع لانه … اعتراض على المقصود وهو ارجحية القياس فان الفارق …
… فالمنع في الارجحية فتأمل النوع الثاني في ان اعتراض ما يرد على حكم الاصل … على خلافه لانه غصب لمنصب المستدل
… لم يجوزوه ولم يظهر الى الآن وجه امتناعه كيف وليس هذا الا المنع عن اظهار الصواب فانه لا شك ان تمام الدليل يتوقف على
… فاذا ابطل المعترض باثبات ما ينافيه فقد بطل الدليل قطعا ثم هذا اولى من منعه فان المنع لا يبطل المقدمة بل يبقى
في … وبهذا النحو من الابطال يظهر كذبه بحيث لا يرجى الاتمام بوجه … فهو الاحرى … بل منع حكم الاصل ان
قبل المنع وقول ابي اسحق الشيرازي لا يسمع المنع على حكم الاصل لانه حكم شرعي كالمدعى … البحث … كيف على هذا
… يتم الدليل … في مقدمة … يلزمه الزام تسليم ما هو كاذب عنده … الصدق … ان مدعى المستدل
… حكم الفرع … حكم الاصل فلا يضره منع حكم الاصل لنقض المصر بالعلة فان مثله يجري فيها ايضا فلا يصلح منع العلة ايضا والحل ان
هذا مكابرة فانه من البين ان المقصود اثبات حكم الفرع في الواقع ولو ظنا لتحصيل حكم شرعي هو سبب للعمل فافهم الا ان شرطا اجماعهما
فيه ولا يجوز القياس … المنع قصدا لكن هذا الشرط تحكم محض ومنع عن بعض انواع الاستدلالات مثاله
قول الشافعي مسح الرأس ركن فيسن تكريره كالغسل فيمنع الحنفي سنية تكرار الغسل بل انما السنة اكماله اي الغسل في محله الا
ان … اكماله انما يكون بتكريره فالتكرار انما سنة لانه نوع من الاكمال في الاعضاء المغسولة
لا لانه تكرير بخلاف المسح فانه لا يستوعب الرأس … كما ان تحصيل القراءة باتمام …
لا بتكرار الآية ولا … المستدل … فيه من البحث للاستدلال … اثبات الحكم … المذهب …
… الدليل … المدعى …

اتفاقا ولو اصطلحوا على الانقطاع اي على هذا الانقطاع للبحث كان هذا الاصطلاح باطلا لانه منع عن اظهار الحق المتوقف على اثبات الاصل
وقول الامام حجة الاسلام الغزالي ذلك امر وضعي لا مدخل للعقل فيه فمن شاء فليصطلح كما شاء ممنوع بل قوانين المناظرة عقلية كيف فان هذه
القوانين انما وضعت ليتمكن من اظهار الصواب واعلانه للمسترشد فلا بد من وضعها بحيث يوصل الى المقصد فافهم ولا ينقطع
المعترض عن الاعتراض على المختار وان ظن شرذمة قليلة خلاف ذلك بمجرد اقامة الدليل على حكم الاصل لانه لا بد من صحته فله الاعتراض
على الدليل بالمنع القاطعون قالوا فيه بعد عن المقصود بالاشتغال بغيره فلا يجوز قلنا لا نم البعد بحيث لا يقع في غيره مقصود
بل لما يحصل المقصود الا به كان مقصودا بالضرورة فلا بد من الاشتغال به واعلم هذه القضية انما يكون الجواب ايضا بالنقل عن ناظر المناظر بموافقة
للمستدل في حكم الاصل وتصحيحه فلا يتمكن من المنع لكن هذا انما يصح اذا كان المستدل حافظا للوضع متصدوا بسنة الالزام واما اذا كان المقصود اثبات
الحكم الواقعي فلا يتم الا اذا اثبت الاصل بالدليل فافهم ثم قد تمنع بعد ترديد ويسمى تقسيما فيمنع احدهما اي احد الشقين الحاصلين بالترديد والحال
انه هو المراد ويسلم الآخر الغير النافع او كلاهما وذلك اي منع الشقين اذا كان لكل من المعنيين جهة مختلفة واما اذا كان جهتا المنع متحدة فلا فا
بالتطويل بالتشقيق مثاله في تصحيح الفاقد للماء وجد سبب التيمم هو الفقدان فيجوز التيمم له كالمسافر الفاقد جاز له فيقال المعترض السبب الفقد مطلقا
في الحضر كان او في السفر او الفقد مع عدم الاقامة ما اذا ادعيتم والاول ممنوع والثاني لا ينفعكم اقول حاصله اي حاصل الاعتراض منع مع ابداء السند
فلا بد للمستدل من اثبات المقدمة الممنوعة فاندفع ما قيل ان حاصله ادعاء المعترض مانعا موجودا في الفرع وانما بيانه عليه لان الدعوى
بلا بينة لا تسمع ويكفي للمستدل ان الاصل عدمه وجه الدفع ظاهر فانه ليس ادعاء المانع بل منع العلية ثم نقي في التمثيل شيء فان الكلام
كان في منع حكم الاصل والاعتراض ههنا يرجع الى علة الاصل مثال آخر قول الشافعية صوم شهر رمضان صوم فرض فيجب تعيينه عند النية كالقضاء
يجب تعيينه فيقال من قبل الحنفي ان كان المراد وجوب التعيين الوجوب بعد تعيين الشرع فمنتف في الاصل فان القضاء ليس متعينا من
قبل الشرع وان كان الوجوب قبله اي قبل تعيين الشرع فمنتف في الفرع ولا يمكن اثباته فيه فيفوت شرط القياس وقد يمنع الاصل كالعلة
والفرع اي كما ان العلة يمنع والفرع يمنع بانتفاء شرط مجمع عليه او مختلف فيه الا الالزام اي في مجلسه الالزام فان المعتبر ههنا تسليم المناظر
دون الصحة الواقعية هذا عند القاضي الامام ابي زيد وشمس الائمة وقال الامام فخر الاسلام لا يجوز منع الشرط المختلف فيه وصحح صاحب الكشف
الاول كما هو الظاهر ثم الالزام انما يتحقق اذا كان المستدل لا الى الشرط دون الخصم واما في العكس فيجوز منع الشرط ولو كان المستدل
في مجلس الالزام كما اذا قال الحنفي مثاله قول الشافعية الوضوء عبادة فيجب النية فيه كالتيمم يجب فيه النية فيقال الاصل فيه معدول عن القياس
فان التراب ملوث فلا يصلح مطهرا الا ان الشارع جعله مطهرا فلا يقاس عليه النوع الثالث من انواع الاعتراض ما يرد على علة الاصل وذلك
وجوه اولها منع وجودها في الاصل مثاله قول الشافعي مسح الرأس مسح فيسن تثليثه كالاستنجاء فيمنع كون الاستنجاء مسحا بل الاستنجاء
ازالة النجاسة ولذا لا يشترط عندنا عدد بل المعتبر فيه التنقية على اكمل الوجوه بلا عدد محصل وجوابه اي جواب هذا المنع باثبات وجودها
فيه بحس ان كان من الحسيات او عقل ان كان من العقليات او شرع ان كان من الشرعيات ثانيها اي ثاني وجوه اعتراضات
علة الاصل منع العلية للوصف المذكور وان وجد في الاصل مثاله ان يقال في القياس المتقدم لا نسلم ان تثليث الاستنجاء
معلل بانه مسح كيف ولا مناسبة بينه وبين التكرار بل معلل بكونه ازالة للخبث وهو يناسب التكرار واختلف في هذا الاعتراض فقيل
لا يقبل والمختار قبوله والا اي ان لم يقبل بل يكتفي بوجودها مع حكم الاصل يصح التعليل بكل طرد وهو اي الطرد لا يفيد الظن ظن العلية فالتالي

باطل المنكرون للقبول قالوا الاقتصار اي اقتصار المعترض على المنع دليل عجزه عن الابطال وهو اي العجز دليل صحته اي الدليل واذا صح
فلا يسمع الاعتراض عليه بل لا يقبل قلنا كون العجز دليل الصحة ممنوع فان رب دليل يكون باطلا ولا يقدر على ابطاله ولو تم هذا الكلام لزم
صحة دليل النقيضين كالحدوث للعالم والقدم له اذا تعارضا وعجز كل من المستدلين عن الابطال الدليل الآخر قيل في تقوية قول القائل ليس
ههنا دليل ظاهر على العلية للمناظرة المناظر فيدفع به منعه فلا بد ان يعدل بعد هذا الى الابطال فليفعل ابتداء قصرا للمسافة بخلاف
سائر الادلة اذ ليس فيها دليل ظاهر لاثبات المقدمة اقول فيه غصب للمنصب من غير ضرورة وقد منعتم من قبل فلا يقدر على الابطال
اذ لا دليل ههنا على العلية حتى ينقض او يعارض فلا بد ان يمنع حتى ياتي بمسلك فيفعل به من وجوه الاعتراض على ان السبر قد لا يسلمه
احدهما كالحنفية اي كما اذا كان احد القسمين حنفيا فلا يتمكن من الاستدلال له به ولا عليه به ولك ان تقول وايضا لا يجب على المناظر
تعيين الطريق فله ان يسلك اي طريق شاء قصيرا كان او طويلا فافهم وجوابه اي جواب هذا النحو من الاعتراض باثباتها اي باثبات
العلية بمسلك من مسالكها التي مرت فيرد عليه ما يليق به فعلى النص يرد اذا استدل به الاجمال اي انه مجمل لا يصلح حجة من دون
بيان والتاويل اي انه مأول ليس على ظاهره فلا يثبت مدعاكم والمعارضة بنص آخر الى غير ذلك مما يرد على الاستدلال بالنصوص
وعلى الاجماع اذا استدل به يرد منع وجوده وامكان احاديا وعليه اثباته بالسند وانه سكوتي فلا يكون حجة هذا من قبل من لا يرى
حجية هذا النحو من الاجماع ونحو ذلك مما يستنبط من شرائط الحجية وعلى الدوران اذا استدل به ونحوه اي نحو الدوران من الاخالة والسبر مما اختلف
فيه يرد عليه منع صحته وللمستدل اثباتها ان امكن فان لم يتيسر انتقل الى مسلك متفق عليه كما في محاجة الخليل صلوات الله عليه وعلى نبينا وآله
واصحابه وسلم حين قال للنمرود ربي الذي يحيي ويميت قال انا احيي واميت الى انه تعالى يقدر على ان ياتي بالشمس من المشرق …
وفي كونه من الباب نظر فان المقصود من قوله ربي الذي يحيي ويميت اثبات الدعوى ان من هو قادر على الاحياء والاماتة رب … بعض
نمرود ادعى اتصافه بصفات الربوبية فيه فاستدل ان يكون قدرة الرب عامة وانت لا يقدر على اتيان الشمس من المغرب الى المشرق واما
بمراحل عن صفات الربوبية فليس هنا استدلال ثم انتقال منه على دليل آخر وذلك اي جواز الانتقال لان العمدة في المناظرة معرفة المقصود
بالذات وههنا المقصود اثبات الحكم بالعلة المدعاة فما دام في سعي العلة ليس خارجا عن المقصود فلا باس به وفيه وضوحه ان ههنا
مناظرتين احديهما اصل المناظرة لاثبات الحكم بالعلة وثانيهما لاثبات العلة وان كان هذا بدليل فبالانتقال كالانتقال … الى حجة
اخرى لاثبات عين المقصود فافهم ثم للانتقال صور اربع الاول الانتقال من علة الى علة اخرى لاثبات العلة الاولى قال في الكشف
هذا الانتقال انما يكون في الممانعة فان الخصم اذا منع علته وضعف المجيب لم يجد بدا من اثباته بدليل آخر الثاني الانتقال من العلة الاولى
الى علة اخرى لاثبات حكم آخر يحتاج اليه الحكم الاول وهذا ايضا ليس بانتقال مذموم لانه اثبات بما يتوقف عليه فهو بالحقيقة اثبات المقدمة الدليل
مثاله قولنا الكتابة عقد يحتمل الفسخ بالاقالة فلا يمنع التكفير كالبيع بشرط الخيار فاعترض الخصم ان غاية ما لزم عدم مانعية الكتابة وانا اقول
بل المانع النقصان في الرق فنقول الرق لم ينتقص به لان الكتابة عقد معاوضة فلا يوجب نقصانا كالبيع فههنا وان انتقل
الى اثبات عدم النقصان بعلة اخرى لكن لكونه مقدمة من اصل الدليل الاول هذا الكتابة عقد لا يوجب نقصانا في الرق …
الفسخ فلم يتحقق المنع فيجزي الثالث الانتقال الى حكم آخر يحتاج اليه الاول بالعلة الاولى وهذا ايضا ليس انتقالا مذموما لانه
اثبات بمقدمة الدليل قيل هذا انما يكون اذا اعترض الخصم بالقول بالموجب فليس للخصم بد من اثبات المدعى الذي هو غير الحكم

المستفاد فتأمل ومثاله ما تقدم فنقول في جواب المعترض انها لما قبلت الفسخ لم يوجب نقصانا في الرق كما لا يوجب البيع بشرط الخيار
نقصانا في الملك فهذه الاقسام كلها يرجع الى الانتقال الى مناظرة اخرى لاثبات مقدمة من مقدمات المناظرة الاولى واتمام
دليل واحد منها كما زعم المصنف الانتقال من دليل على اثبات العلة الى آخر عند عدم تمامية الاولى وما استدل به عليه من انه
وفى بما التزم من اثبات الحكم بالعلة المدعاة فقد عرفت ما فيه الرابع الانتقال من علة الى علة اخرى لاثبات [illegible] المدعى ومنه
ما ذكر المصنف من الانتقال من مسلك الى آخر فانه علة لاثبات المقصود من المناظرة الثانية فالانتقال من [illegible] الى آخر انتقال
من علة الى علة اخرى فذهب الجمهور الى عدم جوازه ومنهم الامام فخر الاسلام قدس سره وخالف شرذمة قليلة وذهبوا الى الجواز
لنا انه عجز من الوفاء بما التزم في المناظرة من اثبات المقصد بالعلة المدعاة فلحق الدبرة وتمت المناظرة ولو تم لانتقل اليه
صار مناظرة اخرى كيف ولو جوز هذا لم يتم مناظرة ابدا الابد واستدلوا بقصة الخليل اللتي هي شاهد وجوه من الاجوبة الاول
ما مر وهو جواب تام الثاني ان الممنوع من الانتقال ما كان عند عدم ظهور تمامية الاولى الى آخر لذلك المطلوب بعينه ليس كذلك
فان الاستدلال بالاحياء والاماتة كانت تامة في الواقع وعنده ما ذكر نمرود اللعين من احياء نفسه واماتته فانما اراد بالاحياء
الاطلاق من السجن وعدم القتل وبالاماتة القتل وهذا لم يكن مما اراد الخليل وكان له ان يقول اردت بالاحياء الاحياء
الحقيقي والموت الاماتة الحقيقية وان قدرت فاحي هذا المقتول وامت هذا المطلق من غير مباشرة سبب كما يفعل [illegible]
تم الكلام لكنه لم يجب عما قال استخفافا للكلام وتنبيها على سخافته ثم اقام حجة اخرى فبهت هذا لا يخلو عن نوع تحكم بل الاولى ان
يقال ان مقصود الخليل من الاستدلال بالاحياء والاماتة الاستدلال بالقدرة الكاملة العامة لكن ادعائها في مثال الاحياء
والاماتة فلما كابر قرر ذلك الدليل في مثال آخر فليس فيه انتقال اصلا فافهم الثالث ان الخليل لم يكن التزم الا اثبات ربوبية
الله تعالى بدليل ما اي كان وقد وفى والممنوع من الانتقال عما التزم اثباته به وفيه نوع من الخفاء لان ابقاء المناظرة
[illegible] التزام باتمام اثبات ما ادعى بما استدل فالانتقال منه انتقال عما التزم الرابع انه من معرفات ربوبية الله تعالى لا [illegible]
[illegible] فيه وانما الكلام في العلة الباعثة وهذا ليس بشئ فان الخروج عما ناظر قبيح على كل حال ثم ههنا انتقالات اخر
كالانتقال من علة الى اخرى لاثبات حكم آخر غير محتاج اليه او من ذلك حكما آخر كذلك اليه ولعل هذا الانتقال ان كان بعد ظهور
فساد الدليل الاصل فقد لحقته الدبرة في اصل المناظرة لمطلوب آخر وان كان بعد اتمام اصل الدليل فقد لحق الدبرة المعترض وهذا
شروع في مناظرة اخرى فليس هذه الاقسام مما نحن فيه وان عد هذا الكلام من تتمة المناظرة الاولى فهو حشو فهكذا ينبغي ان يفهم المقام
[illegible] ثالث وجوه الاعتراض على علية الاصل ولم يذكرها الحنفية لعدم استقلاله لرجوعه الى المنع او المعارضة عدم التاثير الا [illegible]
[illegible] فيه وقسم الجدليون الى اربعة مراتب الاول ان يظهر عدم تاثيره في الحكم مطلقا ثم الثانية عدم التاثير في ذلك الاصل خاصة
[illegible] عدم تاثير المقيد والغاء قيد منه وادعاء علية المطلق مطلقا ثم الرابعة عدم تاثير هذا المقيد في المتنازع فيه والغاء [illegible]
[illegible] على الفرع مثال الاول وهو عدم التاثير مطلقا ويسمى عدم التاثير في الوصف كما لو قيل الحنفية لا يقصر الفجر [illegible]
[illegible] كالمغرب فيه وعدم القصر طردي اذ لا مناسبة له بتقديم الاذان فلا يعتبر اصلا اتفاقا والثاني [illegible] ظهور التاثير في
ذلك الاصل ويسمى عدم التاثير في الاصل كما لو قيل للشافعية في بيع الغائب غير مرئي فلا يصح [illegible]

فيرد ان العجز عن التسليم مستقل بالتاثير في الاصل وهو الطير في الهواء فلا دخل لكونه غير مرئي ومثال الثالث وهو عدم تاثير التقييد
ويسمى عدم التاثير في الحكم ايضا لو قال الحنفية في المرتدين مشركون اتلفوا مالا في دار الحرب فلا يضمنون اذا اسلموا كسائر المشركين لا يضمنون
ما اتلفوا ابعد الاسلام فيرد لا تاثير لدار الحرب في انتفاء الضمان عندكم معشر الحنفية مطلقا عن المرتدين الذين اتلفوا ثم اسلموا ومثال
الرابع وهو عدم الاحتراز بالغاء القيد في محل النزاع ويسمى عدم التاثير في الفرع كما لو قيل للشافعية زوجت نفسها من غير كفو فيرد نكاحها
كتزويج الولي الصغيرة من غير كفو فانه لا ينعقد فيرد ان لا اثر لغير كفو عندكم ايها الشافعية لان النزاع بيننا وبينكم مطلق في انعقاد النكاح بعبارات
النساء من كفو كان او غيره فعندكم لا ينعقد وعندنا ينعقد قالوا الاول وهو عدم التاثير في الوصف والثالث وهو عدم التاثير
في الحكم راجعان الى منع العلية اذ ادعى المستدل علية فانه ادعى علية هذا المقيد وقد منع علية اما منع العلية مطلقا او المقيد بالغاء القيد
والثاني وهو عدم التاثير في الاصل والرابع وهو عدم التاثير في الفرع راجعان الى المعارضة في الاصل فان فيهما ابداء علة اخرى وهو المطلق
وفي المختصر ... الرجوع اي رجوع الثالث الى ... ظاهر فانه اذا الغي القيد فقد منع علية المقيد كما منع في الثالث ولكنه يحتمل كون معارضة فانه
اذا الغي في ... المطلق علية فيفيد ابداء علة اخرى ايضا لكنه ليس مطمح نظر المعترض فان الظاهر ان مقصوده الاعتراض
على علة الخصم لا اثبات علة اخرى ولذا قال المصنف وهو الاشبه واورد على ما قالوا فرق بين منع العلية لدليل عليها وبين
اقامة الدليل على عدمها وهذا دعوى عدم التاثير فيكون ابطالا لها لا منعا وكذا فرق بين ابداء ما يحتمل علة وبين ابداء ما هو العلة
قطعا والمعارضة في المسئلة هو الاول وفي الثاني يلزم ابطال العلة قطعا اقول لعل الارجاع المذكور لئلا يلزم الغصب
المنصب ... صورة المناظرة والا يكن هذا السبب فكل مقدمة تقبل المنع ولو مجازا ايكن الدلالة على بطلانها
... ونحن الا منعه لانا نرفع عذرا عن لزوم الغصب فافهم وانت قد عرفت ان امتناع غصب المنصب
لا يجدي في ... الدليل تحكم بل منع له عن نوع من انواع اظهار الصواب بل هذا النوع اولى من المنع فان من المنع يبقى
له ... كلامه باثبات المقدمة الممنوعة وبعد قيام الدليل على بطلانها انقطع طمعه من الاصل ثم اختلف في
القيد الطردي المختار ان القيد الطردي مردود وان اعترف المستدل بطرديته فلا يليق ايراده في الاستدلال لانه كاذب صرح في
جملة ... العلة بافراده بالطردية وقيل لا يرد لان الغرض من العلة استلزام الحكم والجزء اذا استلزم الحكم وهو المطلق عن القيد
فالكل وهو المقيد بالقيد الطردي مستلزم قطعا فلا يضر بالمقصود اقول قد يكون الجزء مخصصا بتخصيص فيحتمل التقييد بالاستلزام بظاهر الجواز
ان يكون المقيد بهذا القيد مما خص منه فيؤدي بالآخرة الى زيادة بيان ايضاح فتامل فيه والا اي وان لم يعترف بطرديته فغير مردود
ويجوز التقييد به لجواز ان يكون لغرض صحيح وهو دفع النقض عن العلة الى النقض المكسور فانه صعب على المعترض من الاول فربما لا يتوجه ذهنه
اقول في كونه غرضا صحيحا في المناظرة نظر لانه تلبيس مناف لاظهار الصواب ... رابعها اي رابع وجوه الاعتراضات على علة الاصل الشافعية
ما يختص بالمناسبة كما قيل في شرح المختصر لا يظهر وجه اختصاصها بالشافعية فان مناسبة العلة شرط عند الكل غاية ما في الباب ان الشافعية
يثبتونها بها وحدها ومشايخنا انما يشترطون مع ذلك التاثير ايضا فينبغي ان يكون هذه الايرادات مقبولة عند الكل الا ان الحنفية لم يذكروا المناسبة كما ذكر
المصنف وهو اربعة القدح في المناسبة بابداء مصلحة او مفسدة ... بناء على انخرام المناسبة فلا يرد ... العاقل بالانخرام وجوابه ترجيح المصلحة على
المفسدة اجمالا لانها لو لا رجحانها لزم التعبد بالباطل الذي هو حكم الاصل وتفصيلا بان يكون حكم الاصل مجمعا عليه وليعد الاستدلال

واقامة الحجة على الخصم فلا بد من كونه مشتملا على مصلحة البتة لكن لا يلزم منه رجحان مصلحة المستدل اذ يجوز ان يكون تلك المصلحة غيرها فلا يكفي بيان الاجمالي بهذا ولا بد من رجحان مصلحة المستدل على مفسدة المعترض بخصوصها كذا في الحاشية وجوابه ايضا ترجيح المصلحة على المفسدة تفصيلا بما في الخصوصيات من المرجحات مثل قول الشافعية لاثبات خيار المجلس وجد سبب الفسخ في المجلس وهو دفع الضرر عن البائع فيثبت الفسخ اي حقه فتعارض لمفسدة مساوية وهو تضرر الآخر والمشتري بزوال ما ملكه من المبيع من ملكه فيجاب بان هذا اي المشتري يجلب له ما تملك المبيع وذلك اي البائع يدفع ضررا في خروج ما كان ملكه عن ملكه بثمن غير مرضي ومصلحة دفع الضرر وهو اهم من جلب النفع وانت لا يذهب عليك ان المبيع قد دخل في ملك المشتري بنفس العقد فضرر المشتري في خروج ما ثبت فيه ملكه عن ملكه من غير رضاه وهذا اشد ضررا والبائع انما يريد العود في الملك بعد الزوال فهو يريد جلب النفع باضرار الآخر فافهم ومثل التخلي للعبادة النافلة افضل من التزوج عند الشافعي وغيره وروي عن الامام ابي حنيفة التزوج افضل من التخلي في النوافل لما فيه من تزكية النفس فيعارض لقوة مصلحة راجحة ثابتة في التزوج لما فيه من اتخاذ الولد وكسر الشهوة وغيرهما من المصالح فيرجح حفظ الدين ارجح من حفظ النسل فان الكلام فيما لم يبلغ حد التوقان والشبق وفي النكاح مصلحة اخرى مذكورة في فصوص الحكم في الفص المحمدي وهي ارجح على الكل ثابت الاعتبار ولا يليق ذكره بهذا الكتاب ولعل مطمح نظر الامام الهمام تلك والله اعلم بحال عباده

الثاني من قدوح المناسبة القدح في الافضاء الى المصلحة في شرع الحكم الذي لا بد للمناسبة كتحريم المصاهرة للحاجة الى رفع الحجاب فانه اي التحريم يفضي الى رفع الفجور المتوهم لانه يرفع الطمع عن نكاحها فيمنع افضاءه اليه بل النفس الحريصة على ما منعت فيفضي كثيرا الى الفجور فيدفع ببيان الافضاء بان تابيد التحريم يمنع الطمع عادة واحتمال حرص النفس بعيدة غير واقعة في العادة او نصير هذا المنع كالطبيعي فلا يبقى مشتهى اصلا كالامهات الثالث من القدوح الواردة على المناسبة كون الوصف خفيا لا يدرك فلا يصلح للعلية كالرضى في العقود فانه امر مبطن لا يعرف اصلا وجوابه بالضبط بامر ظاهر يكون مظنة له كالصيغ الدالة عليه والافعال الدالة عليه كالتعاطي في البيع واشارات الاخرس في العقود وكلها الرابع من الاسولة الواردة على المناسبة كونه وصفا غير منضبط مثل الحرج والزجر ونحوهما فانها مشككات لا يعتبر كل قدر منه والجواب ان الوصف المناسب اما منضبط بنفسه بان يعتبر مطلقه كالايمان لو قيل بتشكيك اليقين فالمعتبر مطلق اليقين في اي فرد تحقق من افراد المختلفة او منضبط في العرف كالمشقة والمضرة فانهما وصفان منضبطان عرفا ومنضبطة في الشرع بالمظنة كالسفر وبه تبعين مرتبة الحرج وهو حرج السفر والحد وبه تحدد حد الزجر اعلم انه لم يذكره الحنفية مع انه لازم العلة الباعثة مطلقا فقيل عندهم لانهم ادرجوه فيما ذكروا من منع الصلاحية للوصف ومنع التسرودها او خامسها اي خامس وجوه الاعتراض على علة الاصل النقض ويسمونه الحنفية مناقضة وتاتي المناقضة في المشهور في الاصطلاح من عداهم المنع وذهب الامام فخر الاسلام الى ان النقض مختص بالعلل الطردية ولا يجري في [illegible] العلة [illegible] الشرعية لان النقض [illegible] ان كل وصف جعله الشارع علة [illegible] الى في الموثرة [illegible] المصنف وقال لا يختص النقض بالطردية من العلل كما توهم الامام فخر الاسلام والامام شمس الائمة [illegible] الا ان [illegible] عليهم [illegible] النسفي لانه اي النقض انما يرد على ظن المناظر بالعلية ولا يرد باعتبار نفس الامر اي ما يكون علة في نفس الامر فينقض فيه [illegible] فلا يلزم التناقض في الشرع فاذا اورد نقض على الموثرة احد الظنين خطا فلا يلزم التناقض في الشرعيات كما في [illegible]

الذي سيجيء ان شاء الله تعالى فانه يجري في المؤثرة مع انه ينقلب العلة معلولا فيلزم التناقض في الشرعيات قال في الكشف لعل
مراد الشيخ ان النقض لا يرد على المؤثرة لاتفاق الخصمين على التاثير فاما قبله فيرد انتهى وهذا ظاهر من تعليله رحمة الله عليه ولا يرد انه
ينبغي ح ان لا يرد على الطردية ايضا فانه بعد اتفاق الخصم على انه وصف طردي لا يمكن النقض لانه لا يمكن اتفاق الخصم بالحكم
بالطرد والتلازم فانهما متنازعان في الفرع واذا لم يكن متفقا في جميع الصور امكن النقض ببعض المواد لكون الطرد
بالاستقراء الناقص ثم انه لو عمم الطرد الاحالة والسبر ايضا فاتفاق الخصمين لا يمنع ورود النقض فان المناسب ربما يتخلف عنه
الحكم بان يكون ملغى الاعتبار ونحوه لكن يرد على هذا انه لا تخصيص للنقض بل كل الاعتراضات بهذه المثابة فانه بعد تسليم
اعتبار الشارع لا يمكن منعه ولا المعارضة فافهم وقيل لا يمكن دفعه عن العلل الطردية بعد الورود اذ الاطراد لا يبقى بعده اي بعد
النقض الموجب للتخلف بل يجيء هذا النقض المعلل الى التاثير ولهذا وجه ايضا كلام الامام فخر الاسلام وهذا بناء على قصرها
على ما ثبت بالدوران فان النقض انما يمنع اللزوم لا المناسبة ولا وجه له اي لقصرها عليه بل بل هي اي الطردية غير المؤثرة
مطلقا فيعم ما ثبت بالاحالة عاما مر من الشيخ ابن الهمام فيمكن الفرق ح في مادة النقض وغيره بدون التاثير ثم يرد عليه ورود
آخر لانك عرفت ان النقض انما يرد على ظن الناظر والمناظر فيحتمل كون ظن الناقض خطأ فلا يبطل الاطراد فافهم واعلم انهم ردوه
الى منع مع السند صرح به الشيخ ابن الهمام وقال في الكشف هي ممانعة في التحقيق هربا عن لزوم الغصب لمنصب المعلل
وقد عرفت سابقا انه لا خلف في الغصب اصلا كيف وهو نوع من اظهار الصواب اقول على هذا الاتجه جوابه بالمنع فان
المنع على المنع خارج عن قانون العقل والاوجه انه لما كان يرد تفصيلا على مقدمة معينة واجمالا بان احد مقدمات الدليل
فاسد ويرد قبل الدلالة على العلية بمسلك من مسالكها وبعدها باي مسلك كان اعتبر فيه جهة الاستدلال والابطال من حيث
الاجمال وليس فيه غصب المنصب بالذات فان المقصود كان هو المنع لكن لوروده نحو اجمالي ايضا ورد بهذا الوجه ولا ضير فيه
والجواب عن النقض اولا بمنع وجودها في محل النقض فللمعترض الاستدلال عليه ان امكن لان له ان نفي ما قصده ولو منع عن هذا
منع عن اظهار الصواب قيل لا يقبل الاستدلال ان كان حكما شرعيا لانه ح يصير مثل المستدل وقيل لا يقبل ان كان له قادح اقوى
والحق ان الكل محكمات فتامل ولو كان المستدل استدل عليها من قبل بدليل موجود في محل النقض فنقضها المعترض ثم منع اصل
وجودها فقال المعترض يلزم اما انتقاض العلة او انتقاض دليلها قيل هذا النحو من الاعتراض اتفاقا ولو نقض دليلها اي دليل العلة
عينا فالمحققون المتيبون قالوا لا يسمع لان نقضه ليس نقضها اي نقض الدليل ليس نقضها ونظر بانه قدح فيها اي في ذي العلة قدح فيها فلم يخرج عما كان بصدده
اقول ان اراد الناظر من القدح فيها ابطالها فلا نسلم لان بطلان الدليل لا يستلزم بطلان المدعى وان اراد طلب الدليل عليها ثانيا
ثم لانه ارتفع الدليل الاول بالنقض فلا بد لاثباته من دليل آخر ثم ان هذا انتقال ام لا فقد حققنا من قبل والجواب ثانيا بمنع انتفاء
الحكم مع ثبوت العلة فللمعترض اقامة الدليل عليه ان تيسر له ايضا لما التزم والا يليق الدربة على المختار ولا اعتداد بمنع لا يقبل لانه منع
له عن اظهار المطلوب بالاخذ بدليل لم يظهر صحته ثم المختار عدم وجوب الاحتراز عن النقض بذكر قيد لا يوجد في مادة النقض في ابتداء
الاستدلال وقيل يجب الاحتراز واختاره السبكي من الشافعية وقيل يجب الا في المستثنيات وهي ايراد نقضا على كل علة كالعرايا
عند الشافعية وهو بيع الرطب على النخيل بمثله مما على الارض خرصا فيما دون خمسة اوسق قال الشافعي هذا البيع جائز وانه

مستثنى عن نص الربوا وان وجد فيه الطعم لما روى النبي صلى الله عليه وسلم رخص في العرايا واما عندنا فهذا البيع فاسد لشبهة الربوا واما العرايا المرخص
فيها فهي ما على النخيل قدرا ثم اعطاء ومثل ذلك لما على الارض خرصا وهذا ليس بيعا حقيقة فانما على النخيل لم يدخل في ملكه حتى يباع به
ما على الارض بل هو مبتدأ ولهذا اتفقوا على ان المستثنى لا يقاس عليه لخروجه عن قاعدة عامة فان الحكم فيهما سواء اقول لا استثناء
لا يكون الا لمانع موجود فيه عن حكم المستثنى منه او مقتض للمخالف من الحكم اقوى موجود فيه دفعا للتحكم فالاستثناء نقوض البتة
فلا معنى لعدم الاحتراز عنه تأمل فانه غير واف لان المقصود ان المستثنيات قد بلغ امرها في الشهرة فلا حاجة الى الاحتراز عنه
فافهم لنا انه اي ما يستدل عنه من دليل العلة ينفي ما المتنازع فيه والنقض معارضه وفي المجانس ليس عنه اي دليل العلة ويستدل انه
لا يحصل الاحتراز الا بزيادة قيد والقيد لا يفيد في دفع النقض لانه طرد اتفاقا بين المعلل والمجيب اقول المقصود دفع النقض الضرورة يجعل ذلك
بالقيد لجواز ان يكون به ارتفاع المانع او وجود الشرط تدبير الجواب عن النقض تارة بابداء المانع المقتضي عدم الحكم واما تحصيل المصلحة فلا يقدح في علية العلة
كالعرايا الواردة نقضا على الربويات دفعه لعموم الحاجة فالمصلحة في ترخيصه وكالدية الواجبة على العاقلة فقط دون القاتل في قتل الخطاء
عند الشافعية الواردة نقضا على تشريعها للزجر على القاتل في العمد يعني ان الشافعية اوجبوا الدية على القاتل في العمد معللا بان
ايجاب الدية للزجر والقتل العمد اليق بالزجر فيجب فيه فورد النقض بان الخطاء لا يجب فيه الدية عنده الا على العاقلة ومحل
الزجر انما هو القاتل كذا قالوا والاظهر لهذا القياس وجه فان الاصل المقيس عليه هو الخطاء وحكمه لم يتعد بعينه الى الفرع
بل قد تغير فافهم ودفع هذا النقض بابداء المانع لان الغرم بالغنم فانه لو كان هو المقتول لاغتنموا الدية واذا كان هو القاتل
غرموا فلهذه المصلحة تخلف الحكم هذا كله عندهم واما عندنا فالقاتل شريك في دية الخطاء دون العمد لا دية بل يجب القصاص حتما
او دفع مفسدة على قوله تحصيل المصلحة كحل الميتة للمضطر المتخلف عنه حكم الحرمة لمانع دفع مفسدة فان هلاك النفس اعظم
مفسدة من اكل الميتة ولو كانت العلة منصوصة يكفي تقدير المانع لدفع النقض كما مر واما مانعو تخصيص العلة فلا يقولون
بوجودها مع المانع لان عدمه شرطها اي شرط عليتها العلة فانتفت بانتفائه لا شرط الحكم عندهم حتى ينتفي الحكم لاجله مع بقاء العلة
وقد تقدم ما فيه وقد تقدم منا ايضا ان هذا البحث قبيل الجدوي ويرجع الى اللفظ ومرجع هذا اي مرجع علم عدم جواز تخصيص العلة
مشايخنا المانعون تخصيص العلة انما هو اي النقض بهذه الاربع فقط ابابا عدم الوصف كنجس اي كقياسنا ما خرج من
غير السبيلين من خارج نجس من البدن فينتقض الوضوء كما في السبيلين ينتقض الخارج فيهما فنقض بما لم يسل من الجرح فانه غير ناقض
فيدفع بعدم الخروج فانه غير خارج بل باد من تحت الجلد [illegible] فلم يوجد الوضوء وبعضهم منعوا كونه نجسا ومنع معطوف على قوله بابداء
وجود المعنى الذي به العلة علة وان وجد الوصف صورة ودخل فيه الجواب بعدم المانع اذ بانتفائه ينتفي المعنى الموجب
لكونه مؤثرا في الحال مثل قياسنا مسح الرأس مسح فلا تثليث كالخف اي مسحه فينتقض بالاستنجاء بالحجر فانه مسح مع انه يتكرر
فمنع فيه المعنى الذي شرع له المسح وهو التطهير الحكمي كالتيمم فانه تطهير حكمي والتقييد لا يؤكد بالتقل لكونه غير معقول المعنى فعليه المسح
لعدم التكرار من جهة كونه تعبديا واما هو اي الاستنجاء فتطهير معقول وتأكيده بالتكرار مقبول لكونه مبالغة في تحصيل الغرض
المطلوب من شرعيته ومنع التخلف هذا معطوف على قوله منع اي منع تخلف الحكم في محل النقض [illegible] اذ النقض القياس
الاول وهو قياس الخارج من غير السبيلين بالجرح السائل لانه ليس [illegible] بل انتقاض الطهارة تحقق [illegible] الوقت اذ الخروج

عن الصلوة فيمنع عدم الحكم بل هو حدث لكن تاخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت عندنا او الفراغ من المكتوبة عند الشافعي للضرورة يعني ان الشخص متصف بالحدث ومحدث حقيقة لكن لم يؤمر من الشرع بالتوضي قبل خروج الوقت كشهر رمضان في حق المسافر وليس فيه تخصيص كما قال في الكشف فافهم وتامل فيه وبالغرض عطف على قوله ويمنع التخلف اي ويدفع النقض ببيان الغرض من القياس ولا يرد عليه النقض فيقول في دفع السائل عن نقض القطرات للسائل غرضي من القياس التسوية بين الخارجين الخارج من احد السبيلين والخارج من غيرهما في كونهما حدثا واذا استمر صار عفوا وهذا الحكم غير متخلف ولا يخفى ان الثاني راجع الى الاول لان منع المعنى الذي به العلية منع علية الوصف كالرابع اي كما ان الرابع يرجع الى الثالث فان المقصود من بيان الغرض عدم تخلف الحكم في مادة النقض تدبر فقد انحصر وجه الدفع عندهم في الوجهين المذكورين اولا وسادسها اي سادس الاعتراضات الواردة على العلة فساد الوضع وهو ثبوت اعتبار الوصف الجامع في نقيض الحكم اي منافيه بنص او اجماع وهو اخص من فساد الاعتبار من وجه فانه قد يوجد فساد الاعتبار من غير ثبوت اعتبار الوصف في المنافي وان وجد ثبوت الاعتبار في النقيض من غير رجوع نص او اجماع على ثبوت خلاف الحكم يوجد فيه فساد الوضع ولا يوجد فساد الاعتبار وان وجدا معا فهما يجتمعان هذا وقد نقل صاحب الكشف عن بعض كتب الاصول ان فساد الوضع عبارة عن فساد وضع الاعتبار بان كان هناك نص او اجماع خالف حكم القياس او اعتبر الوصف في نقيض الحكم فح فساد الاعتبار نوع منه فافهم مثاله قياس الشافعية مسح الرأس مسح فيثلث كالاستنجاء فيورد انه اي المسح معتبر في كراهة التكرار كالخف فان تكرار مسحه غير مشروع مثال آخر للحنفية اضافة الامام الشافعي الفرقة الى اسلام الزوج فيما اذا كان الزوجان كافرين ثم اسلم الزوج فتقع الفرقة فهذا التعليل فاسد الوضع فانه اعتبر عاصما للحقوق لا مزيلا لها فالوجه الصواب اضافتها الى اِبائها عن الاسلام بعد العرض وهو وصف صالح للتاثير في ازالة الحقوق واعلم ان ثبوت النقيض للحكم مع الوصف نقض فان زيد ثبوته اي ثبوت النقيض بالوصف ففساد الوضع فهو نقض مع قيد زائد وان ازيد كونه باصل المستدل فقلب فهو اي النقض وفساد الوضع مع زيادة والنقض بدون ثبوته اي نقيض الحكم معه اي للوصف وبيان المناسبة للنقض معه قدح في العلية قريب من فساد الوضع اذ كانت المناسبة من جهة واحدة هي جهة المناسبة باصل الحكم واما اذا كانت من جهتين فلا يضر العلية لانه يكون ناشئا منها مصلحة ومفسدة فبوجه صار مناسبا للحكم ومن وجه لنقيضه اقول وافقنا ههنا ابن الحاجب مع انه يقول بالانخرام والقول به يقتضي ان لا يكون له مناسبة بنقيضين فافهم والجواب عن فساد الوضع اجوبة النقض مع زائد لا يخفى وهو لاجل الزيادة فيه وهي اما منع سند النص الموجب تاثير الوصف في نقيض الحكم او تاويله او غير ذلك مما وسابعها اي سابع اعتراضات علة الاصل المعارضة في الاصل معناه ابداء وصف آخر صالح للعلية مستقل بالتاثير او لا يكون مستقلا بل جزء لكن يكون بحيث لا يوجد في الفرع المتنازع فيه والحنفية يسمونه مفارقة ويندرج فيه سوال اختلاف جنس المصلحة في الاصل والفرع كقول الشافعي اللواطة ايلاج فرج في فرج ايلاجا محرما قطعا فيحد اللائط كالزاني فيجد لكونه مرتكبا للايلاج المحرم فيعترض بان المصلحة في الاصل في شرع الحد منع اختلاط النسب فانه يحتمل ان يكون الولد من الزنا وفي الفرع هو اللواطة دفع رذيلة اخرى الا انه لا احتمال للاختلاط فقد اختلف جنس المصلحة فلا يلزم تعدية الحكم ثم استدل عنه ... ولما اي ...

فالشافعية قالوا انه يقبل والحنفية قالوا لا يقبل لنا المفروض ثبوت وصف المستدل بمسلك صحيح عند الفارق والاكان هو الاعتراض لا هذا فلو لم يستقل وصفه بعلية لزم نقضه لان جزء العلة ليس بعلة فيكون الاعتراض هذا لا الفرق بل يجعل ممانعة يصف المستدل ان صحة الممانعة وامكنت فبعد تسليم العلة لا يبقى في اليد شيء لورود ح لا ينافيه اي وصف المستدل وصف المعترض لانه ان لم يثبته بدليل فظاهر انه لا ينافيه لان غير الثابت لا ينافي الثابت وان اثبت بدليل فاجتماع علتين مستقلتين جائز اتفاقا فكلاهما علتان فلا تنافي فلو قال اعتاق عند الرهن تصرف لا في حق المرتهن فيبطل كبيعه بقوله القول قوله ان العلة في الاصل كونه تحتمل الفسخ وهو اغير موجود في الفرع لم يقبل منه لانه لا تنافي في كون العلة ما ادعاه الخصم وهو موجود فيه فيلزم الحكم فلا يفيد الفرق شيئا بل تقول على سبيل الممانعة ان ادعيت ان حكم الاصل بطلان بمعناه فان بيع الراهن المرهون ليس باطلا بل يتوقف على قضاء الدين او اجازة المرتهن لا حكم الاصل التوقف فغير حكمك في الفرع فانك لا تثبت فيه توقف العتق فقد اختلف حكم الاصل والفرع ففات شرط القياس وهذا النحو من القول يقبل الفارقون قالوا ولا ما احتمل وصف المعلل الاستقلال وعدمه فالاستقلال اي دعواه تحكم فلم يثبت فصح المعارضة بابداء وصف آخر زائد عليه قلنا لما اثبت المعلل استقلالها بمسلك فلا احتمال لعدمه ولو لم يأت بمسلك يفيد الاستقلال فالايراد هذا اي منع العلية الا الفرق وقالوا ثانيا ان مباحث الصحابة رضوان الله تعالى عليهم كانت جمعا لعموم وصف وفرقا لخصوصه ولم ينكر احد منهم الفرق فيكون اجماعا على القبول قلنا ذلك انما كان قبول ظهور الاستقلال بالاستدلال بمسلك من مسالكه واما بعده فممنوع والكلام فيه ثم ان دعوى كون مباحثاتهم فرقا ممنوع بل كانت ممانعة للعلية لكن قد يكون مع ابداء علة آخر سند اللمنع لا انها كانت معارضة والكلام فيها ثم عند القائلين بالفرق المختار انه لا يلزم الفارق بيان الغاية اي وصف المعلل عن الفرع الا اذا ادعاه لان غرضه عدم الاستقلال اي عدم استقلال وصف المعلل وهو لا يتوقف على بيان الغاية في الفرع واما اذا ادعى فلا بد منه وفائدة وقيل يلزمه بيان الالغاء والا فيمكن ان يوجد في الفرع فيثبت الحكم فيه وقيل لا يلزم مطلقا ادعى او لم يدع لان المقصود بيان عدم استقلال وصف المعلل فقط فما ز ويتبرع ولا يلزم الفارق ذكر اصل يعلم تاثيره اي تاثير ما ابدى فيه لانه يجوز لكون ما ابدى علة لا موجب فيكفي وجوده في اصل المستدل فانقلت الفارق معارض فيكون مدعيا فعليه اثبات دعواه قلت معارض لصحة العلة وقابليته له ويكفيها وجوده في الاصل فقط واما وجوده في اصل آخر والتاثير فيه فامر زائد والجواب عن الفرق منع وجوده اي الوصف المبدى في اصل المستدل او ظهوره او انضباطه او مناسبته ولو تشبث المستدل في الاثبات بالسبر لان الصلاح والمناسبة في الواقع شرط في العلة مطلقا وقيل لا يستقيم منع المناسبة عند استدلاله بالسبر لانه لم يدع المناسبة والمنع انما يتوجه على ما ادعى او بانه اي الوصف المبدى عدم معارض وليس وصفا مناسبا وهو طرد فلا يكون علة مثل ان تقيس الشافعية المكره على المختار في وجوب القصاص بجامع القتل المحرم العدوان فيعارض بالطواعية اي العلة في المختار القتل مع الطواعية فيجيب بانها عدم الاكراه المناسب لعدم القتل فيكون عدم معارض فلا دخل له في العلية ولو جعل ممانعة كما هو المختار عندنا لم يتوجه اليه ما اجابوا به عن الفرق او الجواب بانه وصف ملغى في صورة ما بنص او اجماع فلا يصلح للجزئية كلا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء فيستدل بهذا الحديث في جواب معارضة الطعام المدعى علة للربوا بالكيل بان يقول قد وجد الحرمة للربوا في بعض الاطعمة

بهذا النص مع عدم وجود الكيل فهو ملغى وهو اى المستدل من غير متشبث فى اثبات المطلوب بالعموم والا كان اثبات الحكم بالنص
لا بالقياس وقد كان الكلام فيه ولا يلغى لضعف الحكمة التى بها صلح للعلية ان سلم المظنية اى ان سلم انه يصلح مظنة لها كالردة علية
القتل اى كقول الشافعية على علية القتل الردة فتقتل المرتدة كالمرتد فيقال فى الفرق العلية الردة مع الرجولية لانه مظنة الاقدام
على قتالنا فيلغيه المستدل بمقطوع اليدين لانه اضعف من النساء فى المحاربة فلا يكفى الرجولية وذلك اى عدم صحة الالغاء
بهذا النمط لان المعتبر فى العلية المظنة عند عدم انضباط الحكمة ولم يبلغ كما فى الملك المترفه وهو ابدى الفارق خلف عن الوصف
فى محل الالغاء ويسمى تعدد الوضع فسد الالغاء نحو قول الشافعية امان العبد امان من مسلم عاقل فيقبل كالحر اى امانه لانهما اى الامان من العبد
والحر مظنتا الاحتياط للايمان اى جعله آمنا فيتعارض بالحرية اى العلة الاسلام مع الحرية لانها مظنة الفراغة عن التشغل
بخدمة السيد فنظره اكمل فيلغيه المستدل بالماذون فى القتال فيعترض المعترض بان الاذن خلفها فسقط الجواب
ولو صرح بانه كما هو المذهب لم يتوجه الاعتراض بالتخلف اصلا كما لا يخفى فلو الغى المجيب الخلف صح الغاء فلو ابدى المستدل
خلفا آخر فسد هذا الالغاء ويتسلسل البحث الى ان تقف احدهما وعليه الدبرة ثم الصحيح جواز تعدد الاصول بقياس واحد
فقيل للمعارض الاقتصار على دفعها عن اصل واحد فيه قولان احدهما ان له ذلك لان مقصوده الزام الخصم وقد تم والآخر انه
لابد من ذلك لان مقصود المستدل اثبات مدعاه ولا يفوت بالدفع عن بعض الاصول فلا يتم الاعتراض الا بالدفع عن
الكل فالقائل الاول نظر الى انه يكفى الالزام المستدل والثانى نظر الى اصل المقصود فان ابطال واحد من الاصول
لا يضر مدعاه فافهم النوع **الرابع** من الاسولة على القياس ما يرد على ثبوت العلة فى الفرع وذلك سوالان الاول منها
منع وجودها فى الفرع فلا يتعدى اليه الحكم كقولهم اى الشافعية بيع تفاحة بتفاحتين بيع مطعوم بمطعوم مجازفة فلا يصح كصبرة اى كبيعها
بصبرتين لشبهة الربوا فيمنع وجودها اى المجازفة فى الفرع لانها اى المجازفة انما تكون باعتبار الكيل والوزن فان المعتبر فى الاموال
الربوية التساوى فيهما دون الاسواء الآخر وهو اى جنس التفاح عددى عادة فلا يجرى فيه المجازفة والجواب عن هذا المنع بيان
وجودها فى الفرع كما تقدم فى جواب منعها فى الاصل ولو كان بيان الوجود بعد بيان مراده كامان اى كقولهم امان العبد امان من
اهله فيعتبر كالماذون فى القتال بغير امانة فيمنع الاهلية للامان فى العبد فيحقق المستدل بانى اريد كونه مظنة لرعاية مصلحة
الايمان وهو بايمانه بالعاقل كسلما ولا يمكن للسائل من تغيره بان يقول ليس مرادك هذا التبيين على تقدير عدمه على المذهب
الصحيح لانه ليس وظيفته وهو ظاهر لكن يمكن من منع العلية ح بان يقول كنت ظننت معناه كذا فمنعت وجوده فى الفرع
مع تسليم العلة والآن قد ظهر بيانك غيره فامنع العلية وسوال اختلاف الضابط فى الاصل والفرع مندرج فيه كشهود الزور اى
كقياس الشافعية شهود الزور تسببوا للقتل فيقتص منهم كالمكره فيقول المجيب الضابط فى الاصل الاكراه وفى الفرع الشهادة فلا
مساوات والجواب عن هذا السوال ببيان القدر المشترك من الضابط كما فى المثال المذكور الضابطة التسبب للقتل الحرام تعمدا
وهو قدر منضبط مشترك ولا يضر الاختلاف بوجه آخر اصلا والعرض المثال والا قلنا منع علية التسبب بل القصاص جزاء المباشرة
المكره مباشرة معنى لكون المكره آلة له تقدم الاشارة فى الاحكام **والثانى** من سوال الفرع المعارضة فى الفرع بما يقتضى نقيض الحكم فلا بد من
اصل ليقاس عليه الفرع المذكور فهى معارضة قياسين فصار المعترض مستدلا والمستدل معترضا وقيل لا يقبل لان هذا خروج عن وظيفته

المعترض والمختار قبولها لان المعارض مانع عن قبول الحكم بهذه المعارضة فلا فائدة للمناظر باستدلاله الا بدفعه ولا يلزم غصب المنصب فانه بعد تمام استدلال المستدل والممنوع الغصب قبل ذلك والجواب عن المعارضة بجميع ما صح من قبل المعترض اقول الا المعارضة لان الدليل المعارض الذي اقامه المجيب معارض لكل دليل يقام على المطلوب فلا يندفع المعارضة الا عند من يرجح بكثرة الادلة والجواب عنها ايضا بالترجيح على المختار لان الرجحان رفع المساواة المانعة عن العمل فاذا وجد فات المنع وتم غرض المستدل من ثبوت العمل بمقتضي وقيل لا يقبل الجواب بالترجيح لتعذر العلم بتساوي الظنين فلا يشترط في المعارضة والترجيح فرعه بل لا يقع به اندفاع المعارضة فيصح قلنا لو تم هذا لبطل الترجيح في الادلة مطلقا وهو باطل اجماعا والحل ان المعارضة بحسب ظن المعترض فيما رض بما يظنه مساويا بالترجيح يدفع ثم اختلف في انه هل يجب الاشارة في الاستدلال الى الترجيح وعلى المختار من اذهب في قبول الترجيح فالمختار انه لا يجب الاشارة اليه في متن الدليل لانه ليس شرطا في الدليل مطلقا بل بعد المعارضة ولا معارضة حين اقامة الدليل فلا وجه للاشارة اليها وقيل يجب قطعا لطمع المعترض في المعارضة ثم المعارضة عند الحنفية نوعان احدهما معارضة فيها مناقضة للدليل وهي القلب فمنه اي بعض ما يسمى قلبا والا فهو لفظ مشترك جعل المعلول اي الذي جعله المستدل معلولا علة في عبارة قلبا اي جعل علة المستدل معلولا وبه انتقض الدليل وبطل وانما يكون هذا في التعليل بحكم شرعي ليتمكن من قلب العلة معلولا مثل قول الشافعي الكفار يجلد بكرهم فيرجم ثيبهم كالمسلمين فيقول الحنفي في الجواب انما جلد بكر المسلمين لانه رجم ثيبهم فالرجم في المسلمين علة للجلد لا كما زعمت والاعتراض عنه بجعله ملازمة والاستدلال بثبوت الملزوم على ثبوت اللازم انما يمكن كما في التوضيح بين الحرية والرقبة والنسب فاذا ثبت هذه الاشياء في احدها ثبت في الآخر من غير حاجة الى العلية فيقال في المثال المذكور ان جلد بكر الكفار فيرجم ثيبهم والملزوم حق فاللازم كذلك لكن على هذا يتوجه المنع على الملازمة فيجب اثباتها واعلم ان هذا القلب يدفع باثبات التاثير فان بعد ظهوره لا يتمكن من قلب العلة معلولا كقولنا المدبر تعلق به حق الحرية المهارة فلا تباع كام الولد الذي لا تباع اجماعا لذلك ولا يمكن المعترض من القول بانه انما تعلق حق الحرية بعدم البيع وصفه شاهد لك في اثبات نقيض الحكم وقد كان شاهدا عليك باثبات الحكم نفسه ولو بزيادة تغيير بل بتغيير قياس الشافعي صوم رمضان صوم فرض فلا يتأتى بلا تعيين في النية فيقول صوم فرض معين من الشارع فلا يحتاج اليه بعد التعين كالقضاء بعد الشروع فيه اي كما لا يحتاج الى التعيين في القضاء بعد التعين الحاصل بالشروع بالنية الا ان التعين في الصوم الشهر المبارك من قبل الشارع ابتداء وههنا من قبله بعد التعيين فقد زيد فيه قيد التعين واعلم انه قال الامام فخر الاسلام رحمه الله القلب بالمضمن وجعل كلا منهما من اقسام المعارضة الواردة على العلل مطلقا طردا او مؤثرة فورد عليه ان هذا النوع من المعارضة مشتملة على النقض فينبغي ان لا يرد على المؤثرة واجيب عنه بان المناقضة فيها تبع ومضمن في المعارضة وكم من شيء لا يثبت قصدا ويثبت تبعا ولا استحالة فيه واما المناقضة نفسها فهي ليست تبعا وهذا الجواب ليس بشيء فان التوجه في عدم جريان المناقضة في المؤثرة عنده كان عدم وجود التناقض في الشرعيات وهذا عام فيما اذا كان تبعا لشيء آخر ولا لان التناقض في الشرعيات محال قطعا وان بني كلامه على ظن المعارضة والمستدل فيجوز المناقضة فان مناقضة مظنونها غير مستحيل فافهم والشافعية قسموا هذا القسم من مسمى القلب الى قلب لتصحيح مذهبه بان يكون النتيجة نفس مذهب المعترض كلبث اي كـ

لو قال الحنفي الاعتكاف اللبث في مكان فمجرده لا يكون قربة كالوقوف بعرفة ليس مجرده قربة بل بعد ضم الاحرام فيجب في الاعتكاف ضم الصوم فيقول خصمه اذا كان لبثا فلا يشترط الصوم فيه كالوقوف بعرفة والى قلب يكون لابطال مذهب الخصم صريحا بان يكون نتيجة القلب منافي مدعى المستدل كما لو قيل من قبل الحنفية لمنع كفاية شعرة او شعرات في مسح الراس من اعضاء الوضوء فلا يكفي اقله كبقية الاعضاء وهي المغسولات فيقول فلا يقدر بالربع كبقيتها وبه يبطل مذهب المستدل ولا يثبت مذهب الخصم من كفاية الاقل لجواز ان يكون الكل مفروضا اقول ما في التحرير ان وروده مبني على ان الثابت احدهما من قول المستدل والمعترض حتى ينتهض المعترض لابطال قوله محل نظر لان الناظر بما لم يتعين مذهبه بل يقول يجوز ان نتيج من القلب مبطل قول المستدل وانه لم يكن موافقا لمذهبه لان غرضه دفع الدليل لا لاثبات شيء فافهم او الى قلب لابطال مذهبه التزاما بان نتيجة القلب ما لا ينافي مذهب الخصم الا ان لها لازما منافيا في مذهبه وذلك اما بنفي اللازم بمطلوب الخصم مع اعترافه الملازمة فالنتيجة هذا النفي وهو لازم نفي المدعى كبيع الغائب اي كما لو قيل من قبل الحنفية بيع الغائب عقد معاوضة فيصح كالنكاح الغائبة فيقول الشافعي اذا كان كالنكاح فلا يثبت خيار الروية كما لا يثبت فيه وهو لازم الانعقاد والصحة عند الخصم فلا يصح البيع لانتفاء اللازم واما باثبات الملازمة بالقلب مع قبوله انتفاء اللازم فيلزم انتفاء الملزوم الذي هو منافي مطلوب المستدل وقد لزم الملازمة ويسمى قلب المساوات كالمكره كما لو قيل من قبل الحنفية المكره مالك للطلاق مكلف فيقع طلاقه كالمختار في التطليق فيقول الشافعي فيصح الاقرار والايقاع كلاهما كالاصل وهو المختار يصحان منه مع ان الاقرار منه غير معتبر اتفاقا وقد اثبت القالب الملازمة بينهما واعلم انه قال صاحب الكشف هذه الامثلة اوردها الشافعية فرضا لتقبيل الاقسام لا انها واقعية صدرت من الحنفية لاثبات المذهب كيف لا والاوصاف المذكورة فيها طردية غير مقبولة عندهم لقولهم بالتاثير فافهم واعلم انه قد يقلب العلة من وجه آخر هو ان يثبت بنقيض وصف الاصل نقيض حكمه كصوم النفل اي كقول الشافعية صوم النفل عبادة لا يجب المضي في فساده احترازا عن الحج فانه يجب المضي في فساده ويجب الاتمام والقضاء بالافساد فلا يلزم بالشروع كالوضوء فيقول فيستوي النذر والشروع فيها كالوضوء فيلزم بالشروع لانها يلزم بالنذر اجماعا وقد ثبت المساواة بينهما ويسمى هذا باعتبار المعارضة عكسا لان حاصله عكس حكم الاصل في الفرع فان الحكم في الوضوء كان عدم الوجوب بالشروع وفي الصوم الوجوب وهو في نفسه قياس العكس لان حاصله انها يلزم بالنذر فيلزم بالشروع كالوضوء لما لم يلزم بالشروع قال الامام فخر الاسلام روح الله روحه العكس نوعان نوع يصلح للترجيح صحيح في نفسه ومثل بهذا القياس وحاصله يرجع الى ترجيح الوصف بتاثير نقيضه في نقيض الحكم في الاصل كالوضوء مثلا ونوع آخر حكمه بفساده ومثله بالمثال الاول وحاصله الى اثبات مطلق المساوات بين الشيئين بالقياس ثم الاستدلال الحكم احدهما على الآخر ثم اختلف في قبوله فالاكثر ومنهم القاضي ابو اسحق الشيرازي الشافعي وفخر الدين الامام الرازي الشافعي قالوا انه يقبل وهو المختار عند المص وقيل لا يقبل وعليه القاضي من الشافعية والامام فخر الاسلام منا واختاره الشيخ ابن الهمام لنا جعل المعترض وصفه اي المستدل لما يستلزم نقيض مطلوبه وهو الاستواء وهذا متوجه وقد قال الاستواء ليس نقيضا لمطلوبه الا ببعض الوجوه الخاصة ولم يثبت بهذا النحو من القلب بل لا بد لاثباته من امر آخر وليس الاستواء مقصودا بالذات حتى يعدى والذي هو مقصود غير معدى والسر فيه ان المستدل انما ادعى وصفه علة للحكم في محل ولم يدع انه علة للمساوات في محل آخر حتى يلزم من التعليل بل ان لزم فلا يلزم الا المساوات في بعض

الوجوه وهي المساوات في الحكم الذي عللته بالوصف وليس هذا منافيا لمطلوب المستدل اصلا فقائل فيه فعليك بالتامل الصادق
المنكرون قالوا اولا كون الوصف يوجب شبها لا يستلزم عموم الشبه ليلزم الاستواء مطلقا حتى في نقيض الحكم والمقصود هذا النحو من الاستواء
اقول انما يوجب هذا نظرية اللزوم وبيان اللزوم على المدعي الذي هو المعارض ولا يلزم من نظريته عدم القبول كالقلب المقبول
ربما يكون مقدماته نظرية تدبير وجوابه ان الاستواء امر عام ويكون في امور مختلفة لا يصح وصف واحد يوجب ذلك في جميع الوجوه
فلا يفي هذا القياس والعلة ان اوجب فلا يوجب الا الشبهة ببعض الوجوه ولو اثبت في الوجوه فبدليل آخر فلم يكن هذا القياس
موجبا للمنافي مذهب المستدل فلا يقبل فافهم وقالوا ثانيا ليس الحكم المستدل عليه ولا بد في القلب من ذلك قال في الكشف
القائلون بالصحة يقولون ليس المنافاة ان يكون ذاتية وههنا منافات بالعرض فان الاستواء ان لا يختلف في الحكم وحكم احدهما
مخالف لما ادعى المستدل لحكم الآخر كذلك ولا يبعد ان يقال ان العلة لا يوجب المساواة كيف كانت بل لو اوجب فانما يوجب
في بعض الاحكام فلا يستنبط منه الحكم المنافي الا بدليل آخر فهو مستقل والعكس يصير فضلا فافهم وقالوا ثالثا اتى بحكم مجمل لا يعلم الا بعد
الاستفسار فيكون مستفسرا فيلزم قلب المناصب فقائل وتذكر ما سلف منافي غصب المنصب و الثاني المعارضة الخالصة عن المناقضة
ولا بد فيها من اصل آخر وعلة اخرى وان كان الاصل والعلة واحدا كان فيه المناقضة وهي اي العلة اما يوجب النقيض اي المنافي
للحكم كالمسح اي بقول الشافعية مسح الراس ركن فيثلث كالغسل فيقول مسح الراس مسح فلا تثليث كالتيمم فهذا يفيد ان المسح لا يثلث
نقيض الحكم واما يوجب اخص منه اي النقيض كنفي صغيرة اي كالقياس في صغيرة بلا اب وجد صغيرة فيولى عليها في الانكاح كذات
الاب يولى عليها فيقول الخصم الاخ قاصر الشفقة فلا يولى عليها في النكاح كالمال ان لا يولى عليها فيه فنتيجة هذا القياس عدم صحة
تولية الاخ عليها وهي اخص من نقيض الحكم الاول وهو لزوم التولية مطلقا او يوجب ما يستلزمه اي النقيض كقول الامام ابي حنيفة
في المنفي اي من نفي خبر موته الى زوجته بولدها المنفي صاحب فراش صحيح فهو احق من الفراش الفاسد فيقول الخصم هو
اي تابع الصاحبين والائمة الثلثة الثاني صاحب فراش فاسد فلحقه الولد كالمتزوج بلا شهود يلحق ولده به فالحكم اللازم منه
نسبة الولد الى الثاني وهذا ليس نقيضا لثبوت النسب من الاول لكنه يستلزمه وذلك الاجماع على ان النسب ليس منهما
بل من احدهما فاذا ثبت من احدهما انتفى من الآخر ثم اعلم ان مبنى قول الامام على عموم نص الولد للفراش فافهم النوع
الخامس من اسولة القياس ما يرد على المقصود من الحكم وهو القول بالموجب وهو تسليم الدليل مع بقاء النزاع في الحكم
لما كان مقصوده منع الاستلزام اي استلزام الدليل ويعبر عنه في غير هذا الفن بعدم تمامية التقريب فلا يختص هذا النحو من الاعتراض
بالقياس ولا بالطردية من العلل كما عليه بعض الحنفية بل محققهم والكلام فيه يعرف بمقايسته امر في النقض وهو اقسام ثلثة
القسم الاول منه ما يكون لاشتباه الحكم على المستدل كقوله القائس الناصر لقول الصاحبين في المثقل القتل بقتل بما يقتل به
غالبا فلا ينافي القصاص كالمحرق لا ينافيه فيسلم المعترض عدم منافاته والنزاع انما هو في ايجابه وهو باق كما كان ومنه ركن
اي كقول الشافعية مسح الرأس ركن فيثلث فنقول تثليثا بالاستيعاب سلمنا حكم قياسك لكن النزاع باق القسم الثاني
من القول بالموجب ما يكون باشتباه المأخذ للحكم كقوله اي القائس المتبع لهما التفاوت في الوسيلة لا يمنع القصاص كالمتوسل
اليه فان التفاوت فيه نقصت الجراحات وكثرتها لا يمنع القصاص فالقتل بالمثقل لا يمنع القصاص فنقول سلمنا ان التفاوت

في الوسيلة غير مانع عن القصاص بل المانع في المثقل غيره ولم يلزم بطلانه من دليلك ويصدق المعترض في ذلك اي في بيان
المأخذ وان بين اجمالا على المذهب الصحيح ولا يعتد بخلاف من خالف لانه اعرف بمذهبه فيقبل قوله اقول على ان البيان على
من ادعى ويكفي المنع فانك قد عرفت ان حاصل القول بالموجب يرجع الى منع الاستلزام فافهم والثالث من وجوه القول بالموجب
ان يسكت عن مقدمة المستدل لظن العلم بها اي بسبب ظنه علم المخاطب بها فيسلم المقدمة المذكورة والحال انه هي بدون المطوية
لا يستلزم النتيجة فيبقى النزاع كما كان كما يقول القائس ما هو قربة شرطه النية فيقول الخصم ما ذكرت مسلم لكن من اين يلزم ان الوضوء
شرطه النية والنزاع انما وقع فيها اقول ههنا نظر وهو ان القول بالموجب فرع الموجبية اي فرع كون الدليل موجبا والكبرى وحدها
ليس بدليل ولا موجب لها معنى يسلم فلا بد من ضم الصغرى ومع لا يستقيم تسليمها تدبر ثم الجدليون متفقون على انه لا بد فيه من انقطاع
احدهما اي المستدل او السائل اذ لو بين المستدل انه محل النزاع او انه ماخذه بالمثقل مثلا او ان المحذوفة ما هي وهي معلومة
وبنتيجة انقطع المعترض لانه لا يمكنه ح ان يسلم الموجب وينافيه في المدعى والا يكن كذلك فالمستدل منقطع واستبعد ابن الحاجب
في الاخير لان المقدمة المطوية اذا ذكرت كان له المنع ولعل مرادهم انه ينقطع المعترض عن النحو الذي اعترض من القول بالموجب والا
فكيف يدعي عاقل انه ينقطع عن الاعتراض مطلقا وفي التحرير وكذا الثاني مستبعد ايضا فللمعترض ان يقول ماخذي غير ما ذكرت فانه
يمكن خفاؤه على المستدل الا ان يقال مع القطع المستدل لظهور ان ما زعمه ماخذا غيره والا استطاع ان يقول ماخذي
غيره والقطع المعترض لانه لم يبق في يده شيء يعترض به ومن ههنا اي مما ذكرنا من بيان المستدل ما ينقطع به المعترض يتبين
انه لا يلجئ اهل الطرد الى القول بالتاثير كما زعم بعض الحنفية زاعمين انه لما بقي النزاع مع تسليم المقدمات لم ينفع الطرد شيئا
فلا بد من القول بالتاثير فان الاجوبة المذكورة غنية عن ثبوت التاثير فلا الجاء اليه فافهم ثم الاعتراضات اما من جنس او نوع واحد
بان يكون كل منعا او معارضة او نقضا فيجوز تعدده اتفاقا بين النظار او من اجناس مختلفة كمنع ونقض ومعارضة فمنع تعدده
اهل سمرقند للترتيب لئلا يلزم الخبط في المباحثة والغصب للمنصب فان المانع بالنقض او المعارضة يكون مستدلا والمختار جوازه لان كل واحد
من الايرادات مع قطع النظر عن الآخر كدليل بعد دليل وهو تعدد الدلائل جائز فكذا تعدد الابحاث ولا يلزم غصب المنصب بحث
واحد بل انما يلزم تعدد المباحث في ابحاث ولا ضير فيه فانه بمنزلة سخين باحثين واذا جاز التعدد ومنع اكثر النظار التعدد والانظار المترتبة طبعا
بان يكون بحث في مقدمة والآخر في اخرى كمنع حكم الاصل ونقض العلية لان الجزء الثاني من الدليل انما يكون بعد تسليم الاول فهو اسقط
الثاني متعين للاعتراض والمختار جوازه لان التسليم فرضي لا اعتقادي حتى لا يقدر على الايراد عليه يتقدم ما يتعلق بالاصل فيمنع اصله
ثم يؤتى ما يتعلق بالعلية فيقال لا نسلم الاصل فالعلية منقوضة ثم ما هو متعلق بالفرع فيقال لا نسلم العلة فيمنع وجودها في الفرع مثلا وانما
يترتب بهذا لئلا يلزم منع بعد تسليم ضمنا فانه يتكلم على الفرع والا فقد سلم ضمن الاصل والعلة فلا يحسن المنع بعده ومع ذلك لو فعل جاز لان
التسليم فرضي فافهم **تكملة للاربعة** الائمة الباذلين جهدهم لاقامة مباني الدين واساس الشريعة ابي حنيفة نعمان بن ثابت الكوفي ومالك
ابن انس المدني ومحمد بن ادريس الشافعي واحمد بن محمد بن حنبل رضوان الله تعالى عليهم وعلى من تبعهم باحسان على الاصول الاربعة
الكتاب والسنة والاجماع والقياس اتفاق واختلف في امور وحجيتها وتقدم منها شرع من قبلنا ... اتباع هؤلاء
الائمة والاستحسان وقد تقدم انه ليس حجة خلافية والمصالح المرسلة نسب صحتها الى الامام مالك وقول الصحابي ... في الحجية بعض شيء

وتقدمت مع ما له وعليه ومنها عدم الدليل عند الفحص فيدل على العدم واختاره بعض اصحاب الشافعي والحق عند الجمهور انه ليس بدليل فان انتفاء الدليل لا يستلزم انتفاء المدلول الا بالشرع فانه دلت القواعد الشرعية على ان ما لم يقع فيه دليل بخصوصه فهو على الاباحة كما مر الاشارة اليه ومنها الاخذ باقل ما قيل كدية اليهودي قيل الثلث وقيل النصف وقيل الكل فاخذ بالثلث وهذا فاسد فانه من اين نفي الزيادة وبعضهم ادعوا انه اجماع وقد تقدم والحق انه يصح للعمل لكون الاقل متيقنا لانه استدلال كالاخذ بالاصل في تعارض الاشباه فانه يعمل بما وافق الاصل فهو صحيح كما قلنا في سور الحمار ومنها الاستقراء واختاره البيضاوي من الشافعية والحق انه لا يدل على حكم شرعي لعدم ورود الشرع بكل حكم كل جزء جزء تفصيلا حتى يستدل بالجزئيات على حكم الكلي والقيل بوروده بالعموم فلم يبق استقراء بل العموم هو الدليل الا اذا دل على وصف جامع للجزئيات في الحكم بهذا الوصف والاستقراء انما هو تحققه في الجزئيات فآل الى القياس ومنها الاستصحاب وهو استدلال بالتحقق في الماضي على الوقوع في الحال وهو حجة عند الشافعية وطائفة من الحنفية منهم الامام علم الهدى الشيخ ابو منصور الماتريدي قدس سره مطلقا للاثبات وللدفع وعند القاضي الامام ابي زيد والامام شمس الائمة والامام فخر الاسلام رحمهم الله تعالى حجة للدفع فقط لا للالزام ونفاه كثير ومنهم المتكلمون مطلقا في الاثبات والدفع وعليه الشيخ ابن الهمام وهو المختار ومن ثمرات الخلاف المفقود فعند الشافعي رحمه الله تعالى يرث من الذي مات بعد فقده لانه كان حيا فهو الآن حي ايضا باستصحاب الحال وعندنا لا يرث لان حيوته الآن غير معلوم والاستصحاب ليس حجة ولا يورث ماله ايضا عندنا ممن قال بكونه حجة دافعة قال الاستصحاب دافع لتوجه حق الغير بماله ومن لا يقول يقول لان الموت لم يعلم فلم يوجد شرط كونه موروثا فافهم لنا ان الوجود بل علمه لا يوجب البقاء بل وان كان العلة الموجدة والمبقية واحدة وليس وجود العلة التامة للمعلول موجبا لاستقلالها لبقائها نفسها فلا يوجب بقاء المعلول ولا يستلزمه ويجوز ان ينتفي المعلول بعد تحققه بانتفاء العلة التامة بعد تحققها لا يلزم من الوجود البقاء فالحكم ببقائه بلا دليل اذ غير الاستصحاب مفروض الانتفاء والوجود السابق لا يوجب البقاء والحكم بلا دليل باطل فالاستصحاب ليس بشيء واورد بان المدعى ان سبق الوجود مع عدم ظن المنافي يوجب ظن البقاء قوله لا يوجب الوجود لا يوجب البقاء ممنوع مطلقا بل عند عدم ظن المنافي يوجب ظنا اقول كلتا المقدمتين اي كان موجودا ولم يظن انتفاءه صحيحتان مع الشك في الوجود وان كان هذا مكابرة صريحة فالحكم بالوجود تحكم لكونه مع الشك فلا يفيد الظن اصلا نعم قد يرجح الدفع على الاثبات في ثبوته بالاستصحاب لان عدم الطارئ اصل فلا يتغير حكمه الى ان يظهر طريان الطارئ تدبر قائلوا الحجية قالوا اولا بان افادة الظن ضروري هذا هو الذي ادعاه صاحب التلويح بعينه وعليه مدار تصرفات العقلاء من ارسال الرسل والهدايا فانه لو لم يكن الوجود دليلا على البقاء لجاز موت المرسل اليه فلا يهدي ولا يرسل واستبعد هذا الدليل بانه دعوى الضرورة في محل النزاع فلا يسمع واما ظن بقاء الحيوة وعدم طريان الموت فلان الموت فجأة خلاف العادة ولو ذهب زمان كثير يشك في الحيوة البتة اقول على انه لو سلم الظن لا يلزم منه الحجة الشرعية والكلام فيها اذ لم يلزم منه النصب من الشارع وهو شرط كونه حجة شرعية ولا اجماع على اتباع الظن انما هو فيه اي في الظن الذي حدث بنصب الشارع مع انه يجوز ان يرد الظن الذي حدث فيما حدث الى ما يثبت به الاصل كالاحكام الشرعية الثابتة بالانشاء فان الاصل فيها الشك في البقاء والبقاء والانشاء ما لم يظهر سببه مزيل وهذا الاصل ينافي ما ادعينا ان موجب الوجود لا يوجب البقاء لانه كان سلبيا كليا وانما كان التصرفات اي تصرفات العقلاء مبنية على الشك والوهم دون الظن فلا يلزم من بناء تصرفاتهم عليه كونه مفيدا

للظن كالاحتياط اي كما ان مبنى الاحتياط الشك او الوهم كذا هذا وقالوا ثانيا لو لم يكن الاستصحاب حجة لم يجزم ببقاء الشرائع لاحتمال طريان الناسخ والموجب للوجود لا يوجب البقاء فلا يصح العمل بحكم علم نزوله قطعا والجواب منع الملازمة لجواز التواتر للشرائع وايجاب العمل اي لجواز ايجاب الشارع العمل الى ظهور الناسخ فهذا الايجاب دليل موجب لبقاء الشرائع ولا احتياج الى الاستصحاب اصلا اقول على ان القطع به اي بالشرائع لم يقل به احد بل القطع فيما قام على بقائه دليل قطعي كالشريعة المطهرة لسيدنا صلوات الله وسلامه عليه وآله واصحابه وسلم لدلالة الحجج القاطعة على بقائه الى يوم القيمة وبعض احكام الشرائع السابقة انها باقية بالدلائل القاطعة وقالوا ثالثا الاجماع على بقاء الوضوء والزوجية والملكية وكثير كطهارة الماء ونحوه مع طريان الشك في البقاء فلو لم يكن الاستصحاب حجة لما صح الحكم بالبقاء قلنا الانشاءات توجب احكاما باقية الى ظهور الناقض فتلك الانشاءات موجبة للبقاء فليس هناك البقاء بالاستصحاب اقول على ان اللازم مما ذكرتم بقاء الحكم الفروع لا الظن بحكمه بالبقاء والاستصحاب هو هذا لا ذاك كيف يحكم بظن البقاء والشك ينافيه وقد فرضت ايها المستدل الشك في البقاء فمن اين الظن ولك ان تقرر الاستدلال بانه لو لم يكن الاستصحاب حجة لما حكم ببقاء الحكم من الاحكام كالزوجية الثابتة بالنكاح والملك وغير ذلك بما ذكرتم من عدم لزوم كون موجب الوجود والبقاء واحدا والثاني باطل بالاجماع وح لا يرد هذه العلاوة فافهم ومنها اي من الامور الزائدة على الاصول الاربعة التلازم بين الحكمين بلا تعيين العلة والا اي وان تعيين العلة فقياس هو لا امر آخر وهو من الاستدلال عند الشافعية حيث عرفوه بما ليس من الادلة الاربعة فالاستصحاب والتلازم واختلاف فيه وهو اما بين ثبوتين من الطرفين بان يكون هذا لازما له وهو لهذا كما في المساوات بينهما او من طرف فقط ويجوز الانفكاك من الطرف الاخر كما في العموم مطلقا كمن صح ظهاره صح طلاقه وبينهما تساو عند الشافعية وعموم مطلقا عندنا لان الطلاق الذمي صحيح عندنا دون الظهار او بين نفي وثبوت بان يكون النفي يلزم الثبوت وبالعكس كما في المنفصلة الحقيقية ان صدق الطرفين ممتنع وكذا كذبهما فيكون رفع كل ملزوما لثبوت الاخر ولا يلزم ارتفاعهما وثبوت رفع الآخر ولا يلزم الاجتماع نحو الخنثى اما رجل او امرأة حكما فانه لا يخلو عن احدهما ولا يجتمعان فيها واكثر احكامها احكام النساء عندنا اذا كان مشكلا او بين نفي وثبوت ما يكون نفي ملزوما لثبوت كما في مانعة الخلو فان طرفيه لا يكذبان وقد يصدقان فنفي كل ملزوم لثبوت الاخر دون العكس نحو ما لا يكون جائزا فمنهي عنه اراد به ما يعم المكروه او بالجائز ما يعمها او بالعكس اي الملزوم بين ثبوت ونفي بان يكون الثبوت ملزوما للنفي كما في مانعة الجمع نحو ما يكون مباحا فليس بحرام والحق انه اي الاستدلال بالتلازم كيفية للاستدلال باحد الاصول الاربعة ويشكل هذا كيفية ... ما دل عليه وكلما ... الامر فهو واجب فهذا واجب فحق ان هذا النحو من الاستدلال كيفية الاستدلال باحدها كالاستدلال بالتلازم الاتفاقي ... على هيئة الاقتراني والاستدلال بالتلازم على هيئة القياس الاستثنائي كيف لا يكون كيفية الاستدلال باحد الاصول ... التلازم بينهما اي الحكمين ليس بعقلي اذ لا مجال للعقل في درك الاحكام الشرعية بل شرعي فلا يثبت الا بالشرع وهو الاصول تدبر فانه حقيق بالقبول والله اعلم بحقيقة الحال

خاتمة الاجتهاد بذل الطاقة من الفقيه في تحصيل حكم شرعي ظني اقول المراد من الفقيه هو ... مبادئه اي مبادئ الفقه بحيث يقدر على استخراجه من القوة القريبة الى الفعل لا المجتهد بالفعل العالم بالمسائل كما هو ظاهر المختصر حيث قال والفقيه ما تقدم ومثله في شرح البديع ايضا والا اي ان لم يكن كذلك بل يكون المراد المجتهد العالم بالفعل لزم التسلسل في الاجتهاد لتوقفه على اجتهاد سابق وهو متوقف على اجتهاد آخر وهلم جرا وليس المراد من الفقيه حافظ الفروع الفقهية فقط على ما شاع الان لان لب

سمي ليس بفقيه اصطلاحا واذا عرفت هذا فقد انكشف حقيقة ما قال اي قيد الفقيه احتراز عن بذل الطاقة من غير الفقيه وسقط ما قال
شارح الشرح انه لا وجه له فانه لا يكون فقيها الا بعد الاجتهاد فبينهما تلازم مع انه يرد عليه ايضا ما في التحرير ان التلازم بين الفقيه والمجتهد لا يضر
فان المذكور في التعريف بذل الطاقة وهو اعم من الاجتهاد وهذا تنزل اي انما قيد الحكم بالشرعي لانه المقصود ههنا وبذل الطاقة للعمليات
خارج عن الاجتهاد على هذا او لا التقييد بالظني احتراز عن نحو الاركان الاربعة وحرمة الزنا والشرب والغصب من الضروريات الدينية
فيبتني على ان النظرية تستلزم الظنية وقيل النظرية تستلزم الظنية وقيد النظرية لا بد منه فقيد بلزومه والاستلزام انما هو في الشرعيات فلا يرد
النقض بالهندسيات لان منشأ النظرية اما الضعف في دلالة المتن او السند فان الامر الثابت من رسول الله صلى الله عليه وآله و
اصحابه وسلم بالتواتر مع قوة الدلالة والاحكام فيه فقيد القطع ضرورة وفيه ما فيه لان مبنى النظرية على الخفاء والخفي ربما يكون قطعيا
فتأمل فيه ثم حكمه اي الاجتهاد والى اجتهاد وجب عينا وفرض على المسئول عن حكم عند خوف فوت الحادثة بحيث لا يستطيع السائل
السؤال من غيره وقيل وجب عينا في حق نفسه بحيث احتاج هو للعمل وواجب كفاية عند عدم الخوف فوت الحادثة وثم مجتهد غيره
يتمكن السائل من السؤال عنه فيأثمون بتركه ويسقط عن ذمة الكل بفتوى احدهم لحصول المقصود ولو ظن المجتهد الآخر كونها اي
الفتوى خطأ الا ان ظنه هذا لا يكون حجة على المفتي ويحتمل الخطأ منه فلا يمنع العمل فلا يجب عليه التنبيه والى اجتهاد مندوب
كالاجتهاد قبل الوقوع الحادثة الغير المعلومة الحكم والى اجتهاد حرام في مقابلة قاطع هذا وهذا ليس اجتهادا حقيقة ولا يصدق الحد عليه
ايضا واستعمله اما لانه اريد مطلق بذل الطاقة في استخراج حكم او هو كتقسيم الفرس الى الفرس المركوب والى شبه المرسوم على الجدار
ثم المجتهد على قسمين مجتهد مطلق اي من له قدرة الاجتهاد في كل حادثة اتفقت ومجتهد في البعض وسيجيء حاله وشرطها اي شرط المجتهد
حال كونه مطلقا بعد صحة ايمانه فانه شرط في كل عبادة والاجتهاد استخراج الحكم فلا بد من معرفة الحاكم ومن به وسيلة في تبليغ
الاحكام وسائر صفاته من القدرة والعلم والارادة والكلام والحكمة ونحوها ولو بالادلة الاجمالية لا يعني معرفة الادلة التفصيلية
المذكورة في الكلام بحيث يقدر على دفع شبه المكابرين المجادلين ليس شرطا ومعرفة الكتاب متنا ومعنى وحكما لانه اساس
الاحكام ثم معرفة الكتاب كله ليس شرطا بل القدر الذي له تعلق بالاحكام والى تقديره اشار بقوله وقيل بقدر خمسمائة آية
وبعد معرفة السنة متنا فيعلم معناه وطرق تأويله ثم ليس معرفة جميع السنن شرطا بل القدر الذي يدور عليه اكثر الاحكام
قيل التي يدور عليه العلم الف ومائتان ومعرفة السنة سندا بان العلم تواتره او شهرته او سندها الذي رويت به احادا مع
العلم بحال الرواة والا لم يميز عنده الصحيح عن السقيم فلا نظر اخذ الحكم ولو بالنقل عن ائمة الشأن لا يشترط معرفته بنفسه بملازمته
اياهم وبعد معرفة مواقع الاجماع لئلا يجتهد بخلافه مع كونه قطعيا ان يكون خبرا يقبله وشرطه اي شرط بعد هذه الشرائط ان
يكون ذا حظ وافر من العلم بما قصد له هذا العلم علم الاصول فان تدوينه وان كان حادثا لكن ما دون بصيغة المفعول سابق
ان طرق استخراج الاحكام انما يتبين منه ثم لا بد له من معرفة الصرف والنحو واللغة لكن بقدر ما يتمكن به من معرفة معاني
الكتاب والسنة لا كونه مثل الاصمعي والخليل وسيبويه واما العدالة فشرط قبول الفتوى فان الفاسق واجب التوقف في
اخباره بالنص وليس شرطا في نفس تحقق الاجتهاد كما لا يخفى مسئلة اختلف في تجزي الاجتهاد بان يكون مجتهدا في بعض المسائل
دون بعض ويتفرع عليه اجتهاد الفرضي اي من معرفته في نصوص فرائض السهام والآثار الواردة في الفرائض مجتهد دون غيرها

من الاحكام فالاكثر قالوا انعم تجزي الاجتهاد ومنهم الامام حجة الاسلام الغزالي قدس سره من الشافعية والمحقق ابن الهمام رحمه الله
منا ويصح وصاحب البديع به ايضا وهو الاشبه بالصواب وقيل لا يتجزي وتوقف ابن الحاجب لنا كما اقول تحرير المسئلة
الى اصل عن دليل الى تقليد وهو ليس بعلم حقيقة خلاف المعقول فلا يلتفت اليه كيف وفيه اي في التقليد ريب عند المقلد انه
مطابق ام لا وما عن الدليل خال عن هذا الريب وقد قال رسول الله صلى الله عليه وآله وعلى اصحابه وسلم دع ما يريبك الى
ما لا يريبك ولنا ثانيا قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم استفت نفسك وان افتاك المفتون ففيه ترجيح اجتهاده على اجتهاد
غيره حيث امر بالاستفتاء عن نفسه ولنا ثالثا ان المجتهد في البعض يعرف حكمه عن دليل منصوب من قبل الشارع فيحصل له معرفة حكم الله
تعالى فيجب اتباعه ولا يسوغ تركه بقول احد فانا انما امرنا بالاتباع لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم والاتباع عند ظن انه
هناك واذا علم حكم من قوله فقد ظن انما وراءه مخالف لحكمه فيحرم اتباعه ومن له حسن ادب باحكام الله تعالى لا يتعدى عن هذا
الاصل فافهم واستدل على المختار اولا لو لم يتجز الاجتهاد وانحصر في اجتهاد المجتهد في الكل لعلم اي لزم للمجتهد بعلم جميع المآخذ للاحكام
كلها فعلم جميع الاحكام وهو باطل قطعا فالاجتهاد متجزء اجيب بمنع الملازمة الثانية لجواز التوقف اي لجواز توقف معرفة بعض
الاحكام على الاجتهاد في المآخذ ولا يكفي العلم بالمآخذ فقط وعدم المانع من التعارض وغيره اقول ولك ان تمنع الملازمة الاولى
وهي لزوم معرفة جميع المآخذ لعدم التجزي لان امير المؤمنين عمر رضي الله عنه وغيره من الصحابة رضي الله تعالى عنهم اجتهدوا
في مسائل كثيرة لم يستحضروا فيها النصوص الواردة حتى رويت تلك النصوص لهم فرجعوا اليها وهذا غير واف فانه ان جهل ماخذ
بعض الاحكام فلم يتمكن من استخراجه منها فلم يكن مجتهدا في الكل ومعرفة المآخذ عبارة عن معرفة امور يتمكن بها استخراج حكم
واقعة وامير المؤمنين وان كان لم يستحضر بعض الاحاديث لكنه كان يعلم امورا يتمكن منه استخراج حكم ما ورد الخبر ولو بالقياس
نعم بعض الصحابة افتوا ببعض المسائل وفي بعضها احتاجوا الى الغير فاما للتعارض ونحوه من الموانع او لقصور منهم ولا يحل تجزي الاجتهاد
كما حكى صاحب الكشف عن الامام حجة الاسلام فافهم واستدل على المختار ثانيا اذا حصل ما يتعلق بمسئلة مما يتوقف عليه
تحصيلها لاحد فهو وغيره ممن حصل له ما يتعلق به بالمسائل كلها فيها اي في تلك المسئلة سواء كما انه يتمكن من استخراجها كذلك يتمكن ذلك فيقبل قول ذلك
ويحرم التقليد كما يقبل قول هذا ويحرم التقليد والمزية في غيرها لهذا لا دخل له فيها في تلك المسئلة واجيب بمنع الاستواء بينهما
في استخراج تلك المسئلة كيف قد يكون ما لم يعلمه متعلقا بها فلا يتمكن من استخراجها فانقلبت فالمجتهد المطلق ايضا غير عالم بالجميع بالضرورة
فيجوز ان يكون بما لا يعلمه تعلق بجميع المسائل فلا يصح اجتهاده وقال وهذا اي التعلق بما لا يعلمه بها غير ظاهر في المجتهد المطلق بل
الظاهر عدم التعلق والحق ان ابداء هذا الاحتمال في المجتهد في البعض ايضا بعيد لا يلتفت اليه المنكرون قالوا اولا لتقدر الجهل به
للمجتهد في البعض يجوز تعلقه بالحكم فلا يتمكن من استخراجه الحكم فلا يصح الاجتهاد فيه قلنا المفروض فيه حصول جميع ما يتعلق به
ولو كان هذا الجميع بتقرير الائمة والاحتمال البعيد الذي ذكرتم لا يقدح في الظن وعليه المدار فان قلت قد سلم المصنف في الجواب
استدلالهم الثاني احتمال التعليق وههنا منع قلت هناك كان في جواب الاستدلال ويكفي للمنع الاحتمال وههنا الاحتياج
هذه المقدمة لا تمام الدليل ولا يكفيه الاحتمال والحق غير خاف عليك ثم اقول ايضا لو تم هذا الدليل لكان كل مجتهد مساويا للكل في كل باب
من العلم والا لكان البعض مجهولا للبعض فيجوز ان يكون له دخل في المسائل فلا يصح واللازم باطل كيف ويلزم ان يكون ابن سريج وابي ثور

مساويا للائمة الاربعة بل للخلفاء الراشدين والجبا ذلك ودائ خلف اشئ من هذا **مسئلة هل كان يجوز له** عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام الاجتهاد في الاحكام وهي في حق القياس فقط لا معرفة المنصوصات لان المرادات من النصوص واضحة عنده عليه وعلى آله واصحابه وسلم فليس اجتهاده في معرفة المراد من المشترك ونحوه ولا تعارض عنده فليس الاجتهاد لدفعه وانما الاجتهاد بالحاق مسكوت بمنطوق وهو القياس فمنعه الاشاعرة اتباعون للشيخ ابي الحسن الاشعري واكثر المعتزلة شرعا او عقلا الظاهر انه لف ونشر غير مرتب وجوزه الاكثر واذا اجازه فهل كان متعبدا به فالاكثر قالوا انهم كان متعبدا الكن عند الحنفية كان متعبدا بعد انتظار الوحي الى خوف فوت الحادثة لان اليقين لا يترك عند امكانه فيذهب الى المظنون وهذا امر معقول ضروري وانكاره مكابرة

فان اقر عليه بعد اجتهاده صار اجتهاده كالنص قطعيا في الافادة لانه لا يقر على الخطاء لنا علل الاحكام واضحة عنده فيكون منصوصة في حقه وفي منصوص العلة التعبد لازم كما تقدم فلزم التعبد في الاحكام فان قلت فاذا كانت العلل واضحة فينبغي ان لا يقع الخطاء وقد جوزتم قلت الخطاء لعدم الخطاء في تحقق العلل في الفرع لا الخطاء في تعليل الاصول فان العلة كانت معلومة عنده من حين النزول ولا تقرر على الخطاء واستدل على المختار اولا بقوله تعالى ما كان للنبي والذين آمنوا ان يكون لهم اسرى حتى يثخن في الارض تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة والله عزيز حكيم لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم يعني لولا سبق الكتابة في اللوح المحفوظ انه لا يعذب من اجتهد بخالص النية مجتنبا عن شائبة الهوى واخطاء من غير تقصير في بذل الجهد لمسكم العذاب وقيل معناه لولا كتاب سبق انه لا يعذب ما دمت فيهم والاول اوفق بالسياق فافهم روى مسلم حديثا طويلا مشتملا على قصة بدر وفيه قال ابن عباس فلما اسروا الاسارى قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لابي بكر وعمر ما ترون في هؤلاء الاسارى قال ابو بكر يا رسول الله هم بنو العم والعشيرة ارى ان تاخذ منهم فدية يكون لنا قوة على الكفار فعسى الله ان يهديهم الى الاسلام فقال يا رسول الله صلى الله عليه وسلم ما ترى يا ابن الخطاب قلت لا والله يا رسول الله ما ارى الذي راى ابو بكر ولكن ارى ان تمكنا فنضرب اعناقهم فتمكن عليا من عقيل فيضرب عنقه وتمكنني من فلان نسيبا لعمر قال فاضرب عنقه فان هؤلاء ائمة الكفر وصناديده فهوي رسول الله صلى الله عليه وسلم ما قال ابو بكر ولم يهو ما قلت فلما كان من الغد جئت فاذا رسول الله صلى الله عليه وسلم وابو بكر قاعدان يبكيان فقلت يا رسول الله اخبرني من اي شئ تبكي انت وصاحبك فان وجدت بكاء بكيت وان لم اجد تباكيت لبكائكما فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ابكي للذي عرض على اصحابك من اخذهم الفداء لقد عرض علي عذابهم ادنى من هذه الشجرة لشجرة قريبة من نبي الله صلى الله عليه وسلم وانزل الله عز وجل ما كان للنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض الى قوله فكلوا مما غنمتم حلالا طيبا فاحل الله الغنيمة لهم وفي كتب التواريخ من ازيد هذا وفيها قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لابي بكر مثلك يا ابا بكر مثل ابراهيم قال فمن تبعني فانه مني ومن عصاني فانك غفور رحيم ومثل ابي بكر مثل عيسى قال ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم ومثلك يا عمر مثل نوح قال رب لا تذر على الارض من الكافرين ديارا ومثلك مثل موسى قال ربنا اطمس على اموالهم واشدد على قلوبهم وفي رواية الواقدي في كتاب المغازي قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لو نزل من السماء عذاب ما نجى منه الا عمر فقد بان لك ان هذا الحكم كان عن راى والا لما وقع العتاب فقد بقا هذا لا يدل على كون اخذ الفداء او بالراى فانه يجوز ان يكون مخيرا بين الفداء والقتل ويكون القتل اولى والعتاب لترك الاولى ولا يخفى ان هذا ابعد فان مثل هذا الوعيد الشديد لا يكون على خلاف الاولى فافهم واستدل على المختار ثانيا بقوله صلى الله عليه وسلم

في حجة الوداع لو استقبلت من امري ما استدبرت لما سقت الهدي فعلم ان سوق الهدي كان بالراي والا لما قال ما قال قيل معناه
لو علمت سابقا ما علمت الآن من الحرج الذي وجد في السوق لما سقت ثم هذا القول حجة فان هذا الحديث وقع في حجة الوداع حين
امر القوم بالتحلل عن احرام الحج بالعمرة ولم يتحلل هو بنفسه صلى الله عليه وسلم لما ساق الهدي فتحرجوا عن التحلل وارادوا ان يقتدوا بهدي
رسول الله صلى الله عليه وسلم عما منهم لما في ما فعل من الآخر فقال ان سوق الهدي منع اي من التحلل قبل ان يبلغ محله ولو علمت
بانكم لا تطيبون انفسكم الا بالاتباع في فعلي لما سقت الهدي تحللت وهذا لا يدل على ان السوق كان عن راي ظهر الآن خلافه بل كان
حكمه معلوما من الندب وكان اختاره هو صلى الله عليه وسلم امر امنه وبا ثم قال تطييبا لو علمت كذا لتركت هذا المندوب ولو تدبرت
في قصة حجة الوداع المروية في الصحيحين وغيرهما لما وجدت الحق متجاوزا عما قلنا واستدل ثالثا بقوله تعالى انا انزلنا اليك الكتاب
لتحكم بين الناس بما اراك الله اذ لا يصح فيه الابصار اي لا يصح ان يكون الارادة بمعنى الابصار فان الاحكام امور معقولة لا محسوسة
ولا يصح العلم ايضا اي ولا يجوز ان يكون الرؤية بمعنى العلم لعدم المفعول الثالث فلا بد له منه ومفعوله الثاني ضمير مقدر راجع الى
كلمة ما فهو في معنى المذكور فيلزم الاقتصار على المفعول الثاني وهو غير جائز بل المراد الراي والمعنى لتحكم بما جعل لك الله رأيا
والاستدلال منقول عن الامام ابي يوسف رح فان قلت لما لا يكون ما مصدرية وكلا المفعولين متروكين فلا استحالة والمعنى لتحكم باعلام الله لك قال وجعل
ما مصدرية ضعيف لانه اقل لاحتياجه الى الموصول ... على هذه النسبة فيلزم ترك المحكوم به وهو بعيد فتأمل فان قلت لعل المراد بالراي الالهام كما حمل عليه
الامام فخر الاسلام رحمه الله تعالى قال وحمل فخر الاسلام على الالهام لا تقصير بالحمل لعدده لعمومه لفظا واعتبارا له فالالهام فرد من افراده والانه هو المعنى واجيب عن هذه
الوجوه انها لا تدل على التعبد وجوب العمل وانما يدل على الوقوع والجواز والمطلوب ذلك ... وانت لا يذهب عليك ان هذا الاستدلال بالراي يفيد
التعبد من يجاسر في حقه كما هو في حقنا وحجة الله تعالى واجبة العمل لا سيما عند خوف فوت الحادثة بعد انتظار الحجة القوية قالوا استدل ثانيا بانه اي
الاجتهاد منصب شريف فانه هو الله يعلم ما عندهم واكثر ثوابا من العلم بالنظر لانه اكثر نصبا اي تعبا فلا يختص به غيره والا لزم فضل الغير عليه
وقد يقال قد لا يدرك الافضل رتبة لما ادرك اعلى منها وههنا النبوة اعلى من درجة الاجتهاد فيمنعه عنها واجيب بان منع الاعلى انما يكون اذا
تنافيا وههنا لا تنافي فافهم واجيب بان اختصاصه بدرجة اعلى ... تخصيصه بخصائص من الاحكام فيجب عليه ما لا يجب على غيره
ما لا يباح لغيره كاباحة الزيادة على الاربع في النكاح ... التهجد الى غير ذلك فليجز ان يكون ممنوعا من الاجتهاد ولكم ان تستدلوا
بعمومات دلائل القياس مثل فاعتبروا والتخصيص من غير دليل المنكرون قالوا ولا قال الله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا
وحي والقياس غير وحي فلا ينطق به قلنا ما ينطق مختص بالقرآن بانه رد قولهم افتراه من عند نفسه فان قلت ليس العبرة بعموم اللفظ
قلت نعم الا ان ههنا قرينة التخصيص فانه صلى الله عليه وسلم كثيرا ما يقول بالراي في امور الحرب وامور اخرى فلا بد من التخصيص
فجعل مخصصا بالسبب ولو سلم عمومه فالقياس وحي باطن عند الحنفية وليس نطقا بالهوى فيقبل القياس وان كان وحيا ...
منه في اطلاق الشرع ما كان سواء قلت كذا فان كلما يكون من الله تعالى فهو وحي ... ولو سلم انه ليس وحيا فلعله
متعبد به بالوحي كقوله تعالى فاعتبروا فلم يكن نطقا عن الهوى بل لاتباع الوحي ... في الصلوة فافهم ...
ثانيا لو جاز التعبد بالقياس لجاز مخالفته لانه لازمه والا لزم باطل ...
ممنوع بل اللزوم انما هو اذا لم يقترن به قاطع وههنا ... على انه يجوز المخالفة قبل التقرر

وهو كما ترى فالاولى ان يقال ان اللزوم ممنوع مطلقا بل انما يصح المخالفة لراي من ليس له رتبة الاقتداء في كل قول وفعل الا من
هو نبي فافهم وقالوا ثانيا لو كان صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم متعبدا به لم يؤخر جوابا عما سئل عنه وقد اخر كثيرا كما في الظهار واللعان
وفي التمثيل بهما نظر فانه لم يؤخر الجواب فيهما بل اجاب في اللعان وقال البينة والحد في ظهرك لهلال بن امية كما ورد في الصحيح وقال في الظهار
لاوس بن الصامت ما ارى الا انه قد بان منك ثم نسخ الحكمان بنزول آيتيهما فافهم قلنا لانم الملازمة وجاز ان يكون التاخير لاشتراط
الانتظار كالحنفية اي كما انهم يشترطون او لعدم وجدان الاصل او لاستفراغ وسع في الاجتهاد فلم يجب سريعا وبالجملة التاخير لا ينفع وقالوا
رابعا وهو صلى الله عليه وسلم قادر على اليقين بنزول الوحي والقادر على اليقين يحرم عليه الظن اي اتباعه قلنا الوحي غير مقدور
له بل من مشية الله تعالى فالقدرة فيما نزل فقط ولو سلم القدرة ثم مقتضاه اي مقتضى الدليل ان لا يجتهد ما دام رجاءه وهو قول
الحنفية الا ان القدرة ما دام الرجاء فافهم فائدة الوحي عند الحنفية ظاهر ووحي باطن وهو الاجتهاد المقرر عليه قبل اجتهاده كاجتهاد
غيره يحتمل الخطاء والصواب فتسميته وحيا دون اجتهاد غيره اصطلاح وبالتقرير يعلم انه صواب فالوحي هو التقرير لا الاجتهاد والقياس
لكن ابتناء ان اجتهاده مخالف لاجتهاد الامة فان العلة واضحة له صلى الله عليه وسلم كالشمس على نصف النهار وانما الرأي
في وجوده في الفرع مع عدم المانع وهو يعرف بالحس او العقل فهو في الحقيقة تطبيق ما علم بالوحي على الجزئيات وهذا لا يخرجه عن كونه
وحيا بل يؤيده الا انه قبل التقرير احتمال الخطاء قائم في كون الفرع من جزئيات العلل الموحى بها لا تطبيق الوحي عليه وبعد التقرير يزول
هذا الاحتمال الا ترى ان دلالة النص وحي البتة وليس الا لانه العلة الجامعة غير مدركة بالرأي بل الوحي لغة فافهم ووحي ظاهر وهو
ما سمعه من الملك قرانا كان او غيره او ما يشير اليه الملك كما اشار بقوله الى هذا النحو ان روح القدس نفث في روعي ان نفسا لن تموت
حتى تستوفي رزقها فاتقوا الله واجملوا في الطلب ولا تطلبوه بطريق محرم او ما يلهمه الله تعالى مع خلق علم ضروري انه منه وشمس الائمة
رحمه الله تعالى جعل الالهام من الباطن والجمهور جعلوه وحيا ظاهرا لان المقصود ينال به بلا تأمل بخلاف القياس ومثله الرؤيا
فانه ايضا مفهم للمراد بلا تامل لما قالت عائشة ام المؤمنين اول ما بدا به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوحي الرؤيا فكان لا يرى
الرؤيا الا جاءت مثل فلق الصبح رواه الشيخان ثم ان هذا انما يتم لو لم يحتج رؤياه الى التعبير وما قالت ام المؤمنين لا ينافيه فانه انما قالت
في رؤيا كانت في البدو فالاولى ان يقيد بخلق علم ضروري بتعبيره ثم الهامه صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم حجة قطعية عليه وعلى
غيره يكفر منكر حقيته ويفسق تارك العمل به كالقرآن واما الهام غيره من الاولياء الكرام فقيل حجة في الاحكام وينسب الى قوم من الصوفية
ولا فرق بين الهامهم والهام الانبياء لان الهامهم لا يكون الا موافقا لما اسسه شرع نبيهم المتبوع ومؤيدا به يتأيد منه لا يتلقون العلوم
الا بواسطة روح نبيهم المتبوع وينالون هذا الشرع بالتبعية واما الانبياء فيلهمون موافقا لما شرع سابقا فيقررونه او مخالفا فينسخونه وليس
لهم حاجة الى التائيد بل ياخذون من الله تعالى من غير وساطة فافهم والجعفرية من الروافض بل الروافض كلهم يرون الائمة الاثني عشر
كرم الله وجوههم معصومين من الخطاء مثل الانبياء فان اراد هذا فلا وجه للتخصيص بالجعفرية وان ارادوا نحو الالهام فلا نفهمه وقد ختم الله
على قلوبهم فكيف يكون مذهبهم اتباعه وقيل الالهام حجة عليه اي على الملهم عليه فقط دون غيره وينسب الى عامة العلماء ولعل
وجهه ان الهامهم وان كان حجة قاطعة الا انه لا يجب عليهم دعوة الخلق اليه من حيث انه الهامه ولا على الخلق اعتقادهم في كونهم ملهما عليهم
والحجة فرع التصديق والا فيرد عليهم انه لا حجة يفيد كونه حاكيا بما في الواقع فالكل في التمسك به سواء واما ليس حجة فلا يكون

حجة في حق نفسه ايضاً وقيل ليس حجة اصلاً واختاره الشيخ ابن الهمام وعلل بانعدام ما يوجب نسبته الى الله تعالى اي ليس هناك ما يدل
على انه من عند الله تعالى حتى يكون مطابقاً وحجة وفيه ما فيه فان الالهام لما يكون الا مع خلق علم ضروري انه من عند الله تعالى ومن عند الروح
المحمدي فهو لا يتطرق اليه شبهة الخطاء وهذا النحو من العلم اعلى مما يحصل بالادلة غير القاطعة فالعجب كل العجب من مثل هذا الشيخ قد فضل وعاء
من العلم وعده زعم ان الالهام ما يحدث في القلب من قبيل الخطرات وليس كذا اما سمعت ما كتب الشيخ قطب وقته ابو يزيد البسطامي
قدس سره الشريف لبعض من المحدثين انتم تاخذون عن ميت فتنسبون الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن ناخذ من الحي
الذي لا يموت وان تاملت في مقامات الاولياء ومواجيدهم واذواقهم كمقامات الشيخ محي الدين وقطب الوقت السيد محي الملة والدين السيد الشيخ
عبد القادر الجيلاني الذي قدمه على رقاب كل ولي وحالات الشيخ سهل بن عبد الله التستري والشيخ ابي مدين المغربي والشيخ ابي يزيد البسطامي وسيد الطائفة جنيد البغدادي والشيخ ابي بكر
الشبلي والشيخ عبد الله الانصاري والشيخ احمد النامقي الجامي وغيرهم قدس اسرارهم علمت علم اليقين ان ما يلهمون به لا يتطرق اليه احتمال
شبهة بل هو حق حق مطابق لما في نفس الامر ويكون مع خلق علم ضروري انه من الله تعالى لكن لا ينالون هذا النحو من
العلم الا بالله والمحمدي وتاييده لا بالذات من غيره وسيلة اصلاً وان تاملت في كلام الشيخ الاكبر عليه الرحمة في الارضين خاتم الولاية
الشيخ محي الملة والدين الشيخ محمد ابن العربي قدس سره ونفعنا بعلومه كلماته الشريفة لما بقي لك شائبة وهم وشك في ان ما يلهمون به من الله
تعالى ومما يصح منهم انه علم ضروري من الدين ان اولياء هذه الامة افضل من اولياء الامم السابقين كما ان نبيهم افضل من نبي السابقين
ولا شك ان الاولياء الذين كانوا في بني اسرائيل مثل مريم وام موسى وزوجة فرعون كان يوحى اليهم ولا اقل من ان يكون الهاماً
ولا يكون الا مع خلق علم ضروري انه من الله تعالى فهو حجة قاطعة ولو لم يكن احد من هذه الامة المرحومة الفاضلة منهم في تحصيل
العلم القطعي فيكون مفضولة عنهم غاية المفضولية الا ان التفاضل ليس الا بالعلم والفضل بما عداه غير معتد به فانظر فلا منتفع من هذا اللازم
فافهم **فرع** هل يجوز عليه صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم الخطاء في اجتهاده وكذا في اجتهاد سائر الانبياء عليهم السلام فالاكثرون من اهل
السنة قالوا نعم يجوز وقيل لا يجوز ونقل هذا النفي من الروافض ايضاً لنا مفاداة اسارى بدر كان بالراي وكان خطاء لنزول العتاب
كما مر واما عدم نقضه فلان حكم الاجتهاد لا ينقض وايضاً روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم يخرج عن احد ما فدوا به فلما انزل فكلوا
مما غنمتم حلالاً طيباً اخذ قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله تعالى ان هذا لم يكن خطاء وكيف وقد قرر والخطاء مما لا يقرر عليه
بل كان اخذ الفداء جائزاً الا ان تبليهم كان عزيمة المفاداة رخصة فعوتب باختيار الرخصة وهذا الاشكال دفعه امثال هذا العبد بان
قد ورد التنبيه فاين التقرير والعمل بالرخصة لا يستحق ان ينزل العتاب بحكاية نزول العذاب من الشجرة واما الاخذ بعد ظهور الخطاء فانه ورود التحليل بعد ذلك ابتداء او بعد نسخ ما لا
بعد ظهور الخطاء ولنا ايضاً انه خطاء داود على نبينا وآله واصحابه وعليه الصلوة والسلام في الحكم [illegible] في حرث وفي القضاء [illegible]
اصحاب سليمان وغير ذلك من الوقائع واستدل على المختار ايضاً اولاً لو امتنع الخطاء لكان لمانع والاصل [illegible]
ظاهر فانه لا بد من وجود مقتض وهو ممنوع في محل النزاع واجيب ايضاً بعد تسليم ان الامتناع لمانع بانه اي المانع كمال فهمه وعلو
درجته فانتقلت وقع السهو مع وجود كمال الفهم قال ونحو سهو فسجد ليس مما نحن فيه لاشتراط استفراغ الوسع كما في
الاجتهاد ولا استفراغ ههنا واستدلت ثانياً قال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم انكم تختصمون
الى آخر الحديث وهو ما في الصحيحين انكم تختصمون الي فلعل بعضكم الحسن بحجته من بعض فاقضي له على نحو ما اسمع فمن قضيت

[illegible]

له بشئ من حق اخيه فلا ياخذ منه شيئا فانما اقطع له قطعة من النار اجيب ان الكلام فى استنباط الكليات من الاحكام لا فى تطبيق الجزئيات عليها والحديث يدل على الخطاء فى الثانى لا الاول ولو تشبث بدلالة النص وتنقيح المناط لم يبعد المنكرون قالوا اولا الشك فى الاصابة يخل بمقصود البعثة فان المقصود منه ان يصيد قوافيما بلغ ويعملوا به فلت الاخلال مطلقا ممنوع وانما يكون للاخلال لو كان الشك فى الرسالة وليس كذلك اقول فى السند ثانيا على ان التقرير حاسم للشك فلا اخلال وانما الاخلال لو بقى الشك وقالوا ثانيا لو جاز الخطاء لزم الامر من قبل الشارع باتباع الخطاء لانا مامورون بالاتباع له عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام فى الامور كلها قلنا نحن معشر المجتهدين منه كالعوام من المجتهد بل ليس هذه النسبة فان العامى يجوز له انكار هذا المجتهد واختيار غيره وليس لنا اختيار نبى آخر واذ قد امر العوام باتباع الخطاء من المجتهد لكونه افضل منهم فالامر باتباع الخطاء الصادر من سيد البشر اولى بالتحقق وقالوا ثالثا اجتهاده اولى بالعصمة من الاجماع فانه افضل من اهل الاجماع اقول لو تم هذا لم يكن الاجماع مقدما على النص عند التعارض هذا وليس بشئ فان تقدم الاجماع على النص ليس لانه اولى بالعصمة من النص بل لان الاجماع كاشف عن وجود ناسخ او ضعف فى ثبوت النص او انه ماول والا لزم المعارضة بين القاطعين بل الحق فى الجواب ان الاولوية دعوى من غير برهان وكونه افضل من الاجماع لا يوجب الفضل من كل الوجوه الجزئية فان الفضل الجزئى لا ينافى من الفضل الكلى الم تر انه كيف فضل امير المومنين عمر فى اسارى بدر فافهم وفرع على هذا الفرع واذا جاز صدور الخطاء فى الاجتهاد من الانبياء والعمل بحكم خطاء من سيدهم الذى كان نبيا وآدم بين الماء والطين صلوات الله وسلامه عليه وآله الطاهرين واصحابه المعظمين فاى استبعاد فى وقوع الخطاء لابراهيم عليه السلام فى تعبير رؤياه بل امر فى المنام بذبح الكبش ورآه مذبوحا لكن فى صورة الولد فلم يعبره وزعم انه مامور بذبح الولد والدليل انه راى انه يذبحه كما قال انى ارى فى المنام انى اذبحك فلو لم يكن الرؤيا معبرا لوقع ذبح ابنه او يكون كاذبا وكلاهما باطلان فمن شنع على الشيخ الاكبر صاحب فصوص الحكم فى تجويز هذا النحو من الخطاء فمن قلة تدبره وسوء فهمه وانما شنع على نفسه وصار بحيث يضحك من صنعه هذا الصبيان فافهم وتثبت مسئلة قال طائفة لا يجوز اجتهاد غيره فى عصره عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام ومختار الاكثر الجواز مطلقا غيبة وحضورا وقيل الجواز بشرط غيبة للقضاء لا لغيره لقصة معاذ بن جبل رضى الله عنه وقيل بالاذن يجوز واذا جاز ففى الوقوع مذاهب الاول نعم وقع مطلقا حضرة وغيبة لكن ثانيا قال السبكى لم ينقل احد انه وقع قطعا كذا فى الحاشية واختاره الآمدى وابن الحاجب والثانى لا يقع وعليه الجبائى وابنه من المعتزلة على المشهور والثالث نعم وقع فى الغائب لقصة معاذ بن جبل رحمه الله تعالى وقد مر وانه صلى الله عليه وسلم قال حين توجه الى بنى قريظة لا يصلين العصر الا فى بنى القريظة فادرك بعضهم العصر فى الطريق فقال بعضهم لا يصلى حتى ناتيها وقال بعضهم بل نصلى لم يرد منا ذلك فذكر ذلك للنبى صلى الله عليه وآله واصحابه وازواجه وسلم فلم يعنف واحدا منهم رواه البخارى عن ابن عمر وفى رواية ابن اسحاق فاتى رجال من بعد العشاء الاخيرة ولم يصلوا العصر لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يصلين احد الا فى بنى قريظة فصلوا العصر بها بعد العشاء الآخرة فما عابهم الله بذلك فى كتابه ولا عنفهم به رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم

وقال حدث بهذا الحديث ابو اسحق ابن يسار عن معبد ابن كعب بن مالك الانصاري دون الحاضر الذي يمكن له السوال منه صلى الله عليه وسلم وعليه الاكثر والرابع الوقف مطلقا حضر او غيبة وقيل الوقف الا فيمن غاب وعليه عبد الجبار المعتزلي وكثير الظاهر انه تفصيل للقول بالوقف والحق ان ترك اليقين لما يحتمل الخطاء مختارا اما يا باه العقل فلا يعبر بالقياس والاجتهاد عند امكان السوال ومن ثمه كانوا يرجعون اليه صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم الا لضرورة مانعة عن السوال كالغائب البعيد فانه لا يقدر على السوال قبل فوت الحادثة والاذن من الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم بالحكم فان الرغبة عما اذن به الى غيره حرام ولان الاصابة ح مقطوع عنه لتحكيم سعد بن معاذ رضي الله عنه في بني قريظة حين حاصرهم رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ونزلوا على حكم سعد ابن معاذ فحكم بقتلهم وسبي ذراريهم فقال عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام لقد حكمت بكتاب الله وفي لفظ البخاري قال قضيت بحكم الله واما قول افضل الصديقين بعد الانبياء عليهم السلام ورضي الله عنه ابي بكر ن الصديق حين قتل ابو قتادة الانصاري مشركا وقال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم من قتل قتيلا فله سلبه فقام وقال قتلت قتيلا فقال رجل صدق وسلبه عندي فارضه وسلبه عندي فارضه يا رسول الله لاها الله فتسم اذا لا يعمد الى اسد من اسود الله يقاتل عن الله ورسوله صلى الله عليه وسلم فيعطيك سلبه رواه البخاري في حديث طويل في قصة حنين فاقول في كونه اجتهادا لما زعم البعض ويستدل على وقوع الاجتهاد عند الحضرة نظر لانه قال بعض قوله عليه وآله الصلوة والسلام من قتل قتيلا فله سلبه فقد تعلق حق القاتل بسلب المقتول سواء كان هذا شرعا عاما كما زعم الشافعي او اذنا وعدة لكونه اماما كما هو عندنا وقد كان عالما موقنا بانه عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام لا يضيع الحقوق الا في مواضعها ومن ثمه اكد هو رضي الله عنه بالقسم فلم يكن احتمال الخطاء عنده رضي الله عنه كما في التحرير انه كان يعلم لو كان خطاء رده وما دل هذا على ثبوت الخيرة له بين الرجوع والاجتهاد كما في المختصر فتدبر بل الرجوع هو الصواب المختار عند الامكان قبل فوت الحادثة مسئلة المصيب من المجتهدين اي الباذلين جهدهم في العقليات واحد لا اجتماع النقيضان لكون كل من القدم والحدوث مثلا مطابقا للواقع وخلاف العنبري المعتزلي فيه بظاهره غير معقول بل بتاويل كما سيجي ان شاء الله تعالى والمخطي فيها اي العقليات ان كان نافيا لملة الاسلام فكافر وآثم على اختلاف في شرائطه من بلوغ الدعوة عند الاشعرية ومضي مدة التامل والتميز عند اكثر الماتريدية وان لم يكن نافيا لملة الاسلام كخلق القرآن اي القول به ونفي الرؤية والميزان في امثال ذلك فآثم لا كافر ومن ثمه اي من اجل انه عند مشائخنا غير كافر اولوا ما روي عن الامام الشافعي مثل ما روي عن الامام ابي حنيفة من تكفير قائله في اصول الامام فخر الاسلام قول ابي حنيفة من قال بخلق القرآن فهو كافر بالله بكفران النعمة حيث اتى على المنعم بما ليس له هو اهله والشرعيات القطعية كذلك اي كالعقليات فمنكر الضروريات الدينية كالاركان الاربعة التي بني الاسلام عليها الصلوة والزكوة والصوم والحج وحجية القرآن ونحوها كافر آثم ومنكر النظريات منها كحجية الاجماع وخبر الواحد وعدد منها حجية القياس آثم غير كافر والمراد بالقطع المعنى الاخص وهو ما لا يحتمل النقيض ولو احتمالا بعيدا وهو غير ناش عن الدليل فقال

الجاحظ المعتزلي لا اثم على المجتهد الباذل جهده في طلب الحق اصلا وان جرى عليه في الدنيا حكم الكفر لنفيه ملة الاسلام
بخلاف الكافر المعاند الذي يعلم الحقية ثم ينكر عنادا كاليهود وكفار القريش وكذا من لم يجتهد بمعرفة الحق وقيل
هو مراد العنبري لقوله كل مجتهد ولو في العقليات مصيب قال التفتازاني انه اراد من لا يكون نافيا لملة الاسلام
بل كان من اهل القبلة وكيف يدعي من ينتمي الى الاسلام دخول الكفرة في الجنة ولا تيصوه منه وهذا خلاف لنقل
اكثر الثقات والكلام الاليق هذا لنا اولا اجماع السابقين على هذا الخلاف من الصحابة والتابعين وتبعهم كلهم
على انهم من اهل النار مطلقا سواء اجتهدوا او لا وهذا اولى مما في بعض الكتب انهم اجمعوا على قتلهم من غير
فرق بين ان كفروا اجتهادا ام عنادا فان هذا لا يبطل قولهم لانهم قائلون بجريان احكام الكفرة عليهم في هذه الدار
ولنا ثانيا مثل قوله تعالى فويل للذين كفروا من النار ومن قوله تعالى ولهم عذاب عظيم وقوله تعالى
وفي الآخرة من الخاسرين فان قيل لعل الآيات مخصصات لغير المجتهدين منهم والتخصيص لغير المجتهد بل احتماله
مدفوع بالصيغة كانها قطعية في العموم كما مر كذا في شروح التحرير والحاشية وهذا غير واف لان العام قطعي
بالقطع بالمعنى الاعم وهو القاطع عن احتمال ناش عن الدليل والذي هيهنا هو القطع بالمعنى الاخص القاطع
الاحتمال مطلقا لان هذه المسئلة من هذا القبيل فالاولى ان يقال هذه الآيات وردت بهذه الالفاظ بالفاظ
اخرى يودي معناها قد كثرت غير محصورة وكذا الاحاديث المؤيدة لها ومثل هذا ينقطع عن احتمال غير المعنى
المفهوم في الخطابات كما لا يخفى او مدفوع بالاجماع على التعميم فافهم وتثبت الجاحظ واتباعه قالوا اولا لا تكليف
في امثال قوله آمنوا بالذات الا بالاجتهاد ولا ايمان لا ينقش الايمان لان الاعتقاد وكيف لا يصح التكليف
بكونه غير مقدور للعبد وقد فعل المجتهد ما كلف به قلنا لا نسلم انه مكلف بمطلق الاجتهاد لانه مكلف بالنظر الصحيح في المواد
القطعية المفروضة فاذا لم يود نظره الى المطلوب علم انه مقصر فيه ولم ينظر فيما يجب ان ينظر فيه والسر فيه ان الآيات
الدالة على وجود الصانع المتقن البري عن النقصانات جلية مما لا سبيل الى ان يمتري او يماري وكذا المعجزات
الدالة على النبوة فاذا لم يصل بنظره الى المطلوب علم انه مقصر في النظر وعميه عن الآيات الدالة على الوحدانية
والرسالة بتقصير منه قطعا فثبت وقالوا ثانيا التكليف بنقيض الاجتهاد اي تصديقه تكليف بما لا يطاق لان التصديق
خلاف ما ظن او قطع جهلا مركبا محال وما يودي اليه ضروري مضطر فيه فيمتنع التكليف بتصديق نقيض ما اجتهد
فلا اثم قلت ذلك امتناع بشرط الوصف وصف النظر في مقدمات غير صحيحة واعتقاد نتيجة ولا يلزم منه الامتناع في زمانه
ولو كان عاديا فانه لو عدم هذا النظر وجد بدله نظر في مقدمات صحيحة حصل له العلم القطعي خلاف ما حصل بالاجتهاد الكاسد
حتى يكون غير مقدور فلا يكلف به هذا وقالوا ثالثا ان الله تعالى لم يكلف الا ما هو اليسر الا ترى كيف اعتبر مشقة
اخراج الرجل من الخف فشرع المسح واعتبر خوف المرض فشرع التيمم واعتبر مشقة السفر فشرع الافطار وهكذا وراء
حاجة المقاليس فشرع السلم ومن يكون رحمته بهذه المثابة واعتبر هذه التضررات فمحال ان لا يسمع العذر بعدم اتصال
نظره الى ما هو الواقع وتوقع في العذاب الدائم من لم يوقع في عذاب تبرد الرجل عند اخراج الرجل من الخف قلنا

ايجاب معرفة نفسه ايضا من جملة رحمته حتى لا يبقى الانسان مثل الوحوش ومن جملة رحمته ان جعل آيات وحدانيته ورسالة رسوله واضحة لا يتطرق فيها شبهة من الشبهات فاذا لا يمكن ان ينظر الرجل في الآيات من غير مكابرة وادى سبيل العقل فيه يؤدي النظر الى المطلوب الواقعي وعدم الوصول اليه مقصور منه فلا يسمع العذر في هذا الواضح وكيف يسمع فانه انما نشأ من حماقته وعدم استعمال العقل الموهوب له ومثله لمكابرة العقل على الهوى ولا يسمع عذر الحماقة بحال فافهم واستقم كما امرت فلا عذر لاحد في الجهل بالخالق اصلا واما الظنيات المعلومة ظنا بالمعنى الاعم الذي فيه احتمال الخلاف ولو بعيدا غير ناش عن دليل فلا اثم على المخطئ فيها واذا اجتهد كل المجتهد فادى رايه الى الاحتمال البعيد فاول النص الى ذلك الاحتمال فانقضت بدليل ظني تفسير القاطع الذي فيه احتمال غير ناش عن دليل وخلافه باطل قطعا حتى ينقض القضاء فكيف يصح عدم الاثم قلت هذا القاطع يحتمل الخلاف في كونه قطعا ولما ادى اجتهاده الى الاحتمال البعيد صار قسيما في ظنه فلم يبق قاطعا فلا اثم الا اذا ادعاه الهوى الى ذلك الاحتمال ونحن نقول بالاثم قطعا وانما نقض القضاء لكونه مقطوعا عند قاض ناقض مبتلى به فصار عنده باطلا بيقين فينقض هذا غاية الكلام فافهم ولا يعبأ بتاثيم البشر وابي بكر الاصم المعتزليين وهما غير اثنين لاسيما من الاولياء الكرام البشر الحافي والشيخ ابي بكر الاصم قدس سرهما فانهما قالا لا عن دليل بل زعما منهما ان كل حكم عليه دليل قطعي ان اراد القطعي بالمعنى الاعم فلا نزاع فانه لا يوجب الاثم وان اراد القطعي بالمعنى الاخص فالدعوى خلاف الضرورة مكابرة وقيل عليه الظاهرية والامامية اما عند الامامية فلانه لا يخلو على زعمهم الكاسد كل عصر عن امام معصوم قوله قطعي كقول الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وقد ابطلنا زعمهم في الاجماع فتذكر وانما قلنا بعدم التاثيم لدلالة اجماع الصحابة على نفيه اي نفي التاثيم اذ تواتر اختلافهم بلا تاثيم لاحد من المختلفين وقول ابن عباس الا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل اب الاب ابا غير مستلزم للتاثيم فيها كما في التحرير لجواز ارادة الثابتة بالدلالة او ادعائه المبالغة في التخطئة هذا هو الظاهر هذا كله توضيح هذه العبارات والاجماع على هذا اغنى عن تجشم الابانة وقد بلغ حد التواتر حتى صار من ضروريات الدين واستدل الشيخ عبد الحق في مدارج النبوة بما قرر من حديث صلوة العصر في بني قريظة الا انه خبر واحد لا يفيد في المسائل اليقينية الا ان يدعى الشهرة الموجبة للطمانية **مسئلة كل مجتهد في المسئلة الاجتهادية** اي فيما يسوغ فيه الاجتهاد **مصيب عند القاضي ابي بكر والشيخ الاشعري** كما قال اهل العراق وقال اهل خراسان لم يثبت من الاشعري كذا في الحاشية ونسبا الى الامام حجة الاسلام الغزالي قدس سره والمزني من كبار اصحاب الشافعي وغيرهما ولا يذهب عليك ما في هذا القول من الاشارة الى ضعف هذه النسبة فلا تغفل وهولاء ظنوا ان لا حكم لله تعالى في تلك الواقعات الا انه اذا وصل راي مجتهد الى امر فهو الحكم عند الله تعالى ولا ينافي هذا قدم الكلام كما ظن زعما منه بان قدمه يوجب قدم الحكم كقدم العلم اي كما لا ينافي قدم العلم حدوث المعلوم وذلك لان الكلام وان كان قديما لكن التعلقات تحدث بحدوث الاجتهادات فافهم وبعض منهم قالوا الحكم من الازل هو ما ادى اليه المجتهد وعليه الجبائي من المعتزلة ونسبته الى جميع المعتزلة لم يصح وكيف والحسن والقبح عندهم في مرتبة الذات فما فيه حسن واقعي هو الواجب لا يمكن ان يكون محرما وما فيه القبح الواقعي فهو محرم لا غير ولا ينقلب الحسن والقبح الذاتيان واذا كان كل مجتهد مصيبا فالحق عندهم متعدد فعلى كل من ادى اجتهاده الى حكم فهو الحكم واذا ادى راي آخر الى آخر فهو الحكم عليه فعلى الحنفية الفرض مسح ربع الراس في الواقع وعلى الشافعية ثلث شعرات وعلى المالكية مسح كل الراس ولكن اختلفوا ان لكل الحكم فيما

متساوية كما هو الظاهر على ذلك التقدير او احدهما احق وهو القول بالاشبه المنسوب الى بعضهم والمختار ان لله حكما معينا في افعال العباد واوجب طلبه عليه دليلا لا كما زعم البعض انه لم ينصب عليه دليلا وانما يصل اليه العبد بالاتفاق المحض ثم هذا الدليل ظني عند الاكثر قطعي عند من تقدم فمن اصابه فله اجران اجر الاجتهاد واجر الاصابة ولا وجه لهذا الاجر الا الرحمة الالهية لان اصابته ليس بفعل مقدور انما المقدور له بذل الجهد فان اتفق تادى نظره الى مقدمات مناسبة له اصابه لكن النص دل على ان له اجرين فيجب القبول ومن اخطأ فله اجر واحد لامتثاله امر الاجتهاد وبذل الوسع ولا اجر مقابلة الخطاء فان الخطاء فيهم يكن مواخذا به الا انه لا يجب الاجر عليه وهذا معنى قول الحنفية ان المجتهد المخطي مصيب ابتداء اي ماجور بفعله ومخطى انتهاء وهذا اي كون الحق واحدا هو الصحيح عند الائمة الاربعة وغيرهم عند الامام ابو حنيفة رحمه الله كل مجتهد مصيب والحق عند الله واحد قد يصيبه وقد لا واعلم ان النزاع المذكور انما هو في الفقهيات المتعلقة بالاعمال فلا يتوجه اليه ان قولنا ليس كل مجتهد مصيبا صواب او خطاء وعلى التقديرين لا ايجاب كليا اما على الاول فظاهر واما على الثاني فهذا خطاء فالمجتهد لو وصل نظره اليه على خطاء فثبت المدعي ووجه عدم التوجه ظاهر لنا اولا اطلاق الصحابة كثير الخطاء في الاجتهاد ولم ينكر وتكرر بحيث حدث علم بالتجربة ان الكل كانوا متفقين عليه فخطاؤا ابن عباس في عدم القول بالعول وهو خطاؤهم فقال ان الذي لم يجعل في مال نصفا ونصفا وثلثا هذا التلفظ في كتب الفرائض ورواه سعيد بن منصور عن ابن عباس قال يرون الذي احصى رمل عالج عددا جعل في المال نصفا وثلثا وربعا ان ما هو نصفان وثلثه اثلاث واربعة ارباع وقد عرفت ان الحنفية ينكرونه ويقولون فيه انقطاع باطن ثم ان هذا القول بعيد منه ايضا فان اصحاب القول لا يقولون بهذا بل هم يقولون لم يجعل الله تعالى لهن في الشدة الربع البتة وبين حصص في المال ثم ان هذه حصص كل عند الانفراد وعند الاجتماع ينقص كل على نسبة حصصهم ثم ما روي عنه انه يقدم المقدم ويهدر الباقي فان اريد المقدم في الميراث عند التعارض فهو غير معلوم وليس مراد القائل وان اريد المقدم الزوجان والام والموخر الاخوات والبنات كما ورد في رواية البيهقي والحاكم فهو تحكم محض لان الاستحقاق للكل بالنص على السوية ثم احتجاب الاولاد والاخوات بالازواج مما يمجه العقل والحق ان ابن عباس بريء عن مثل هذه الاقوال ومنه قول افضل الصديقين بعد الانبياء عليهم السلام وعليه ابي بكر الصديق رضي الله عنه في كلالة اقول برايي فان يكن صوابا فمن الله وان يكن خطاء فمن الشيطان لم يعلم اسناده ومنه قول ابن مسعود في المفوضة قد تقدم لكن لفظ الخطاء ليس الا في المروي من كتب الاصول ومنه قول امير المومنين علي لامير المومنين عمر كرم الله وجههما في المجهضة بضم الميم وكسر الهاء وهي الامرأة التي احضرت عند امير المومنين فالقت بطنها فقال لعبد الرحمن بن عوف ما تقول قال انما انت مودب لا عليك قال امير المومنين علي فقال ان اجتهد اخطاء وان لم يجتهد فقد غشك اي خانك ارى عليك غرة عبد وامة والضمير لعبد الرحمن ابن عوف رضي الله تعالى عنه في رواية البيهقي كذا في التقرير وما في شرح المختصر ان اجتهد بصيغة التثنية الضمير لامير المومنين عثمان وعبد الرحمن ابن عوف فلم يثبت ولنا ثانيا المجتهد طالب المطلوب خبري فلا بد منه ويحتمل الصواب والخطاء فانه لو كان مطابقا ووصل المجتهد اليه فقد اصاب والا فقد اخطا كما في العقليات

انما يتعلق بالنسبة الحاكية البتة فلا بد من مطلوب خبري قابل للصدق والكذب فقد وجد الخطاء ممن لم يصل اليه وما في شرح المختصر
ان تلك النسبة ليس التذكير باعتبار الخبر كونه حكم الله تعالى بل كونه اليق بما عهد من الشارع اعتباره وليس هذا امرا فقهيا فاقول
فيه انه يجري الكلام في الاليقية فيجوز الخطاء فيها بل يقع لتخالف المجتهدين فيكون لبعض ما ادى اليه رأي مجتهد ليس اليق
بما عهد من الشارع اعتباره وهو حكم الله عنده وحينئذ فيلزم على رأيهم ان بعض حكم الله تعالى في الواقع مما لا يليق بالاليق
بما عهد من الشارع اعتباره في الواقع وذلك باطل كما ترى فافهم ولهم ان يقولوا في الجواب عن هذا ان المطلوب كونه حكم الله تعالى
في حقي وهو الكائن بالنظر الى المفهوم قابلا للصدق والكذب الا انه يكون صادقا لكون حكم الله تعالى بحسب الظن فتدبر واستدل
على المختار ولا لو كان الحكم الالهي تابعا للظن لاجتمع النقيضان لانه اي المجتهد بظنه يقطع انه حكم الله تعالى والظن باق كما كان
من قبل ضرورة ولذا صح له الرجوع عنه ولو لم يكن الظن باقيا بل صار مقطوعا لما صح الرجوع لان المقطوع غير محل الاجتهاد والرجوع
فيكون عالما به اي بالحكم حين كونه ظانا به فاجتمع الظن والعلم وهو ملزوم اجتماع النقيضين ويرد عليه وجوه اولها كما اقول ان متعلق
الظن ليس حكم الله اي ليس كونه حكم الله بل ما هو اليق بالاصول كما عرفت والقطع يتعلق بكونه حكم الله فاختلف المتعلقان
وفيه انه من المستحيل ان يكون حكم من احكام الله تعالى غير لائق بالاصول فكونه اليق من لوازم كونه حكم الله تعالى فالظن
يستلزم احتمال انتقاله ومع هذا الاحتمال وجد القطع بكونه حكم الله تعالى وهو في قوة اجتماع النقيضين فتدبر وثانيها ان المجتهد
عندهم كنبي ذي شريعة في حق الحكم فكما ان النبي صلى الله عليه وسلم يحكم بحكم يوحيه كذلك يحكم هو بظنه والظن كالوحي موجب للحكم
قطعا ما لم يثبت الرجوع الذي هو كالنسخ فلا بقاء للظن حين وجود القطع بل هناك الباقي القطع فقط والظن كالعلة المعدة وتجويز
الرجوع لا يقدح في القطع كتجويز النسخ فانه لا يقدح فيه ولك ان تقول انه قد وقع الاجماع على ان المقطوع لا يجوز فيه اجتهاد
يوصل الى نقضه فلو حدث ههنا اليقين وقطع لما صح الرجوع وكون الرجوع نسخا انما يكون لو بقي مظنونية الحكم اللهم الا ان يفرق بين القطع
الحاصل بتوسط الظن وبينه حاصلا عن قاطع شرعي موجب للقطع ابتداء ويجوز نقض الاول بالاجتهاد دون الثاني فافهم وبهذا
الجواب يندفع ما قيل لو كان الظن موجبا للعلم لامتنع من نقضه مع تذكره لامتناع ظن نقيض ما علم يقينا مع تذكره موجب العلم
لان العلم لازم لموجبه بخلاف الامارة اذ لا ربط عقليا بين الامارة وبين ما هي امارة له وجه الدفع ان الرجوع من علم الى علم آخر
متعلق بنقيضه كالرجوع من العلم الحاصل بالمنسوخ الى الحاصل بالناسخ والسر فيه ان الحاصل بعد الظن علم لا يحتمل الخلاف من
البدء ولكن يحتمل الارتفاع بالرفع الطاري فبقاؤه مشروط بعدم تبدله بمبدل هو الظن بنقيضه وثالثها انه مشترك الالزام للاجماع
بيننا وبينكم على وجوب اتباع الظن قطعا فاجتمعا ايضا ويدفع بان محل الظن عندنا هو حكمه تعالى ومحل العلم حرمة مخالفة ما ادى
اليه رأيه ما دام على ظنه فاختلف المتعلقان فلا استحالة ان قيل اذا اجبتم بهذا فيمكن الجواب لهم عن دليلكم بان متعلق الظن كون
الدليل دليلا ومتعلق العلم ثبوت مدلوله الذي هو حكم الله تعالى فاختلف المتعلقان ايضا اجيب عنه كما في المختصر بان كونه دليلا
حكم شرعي ايضا والكلام [illegible] فيه فاذا علم [illegible] عليه دليلا [illegible] الواقع [illegible] في الواقع [illegible] غيره في الواقع فلم يتعين
الحكم المدلول متيقنا [illegible] فلو كان الدليل آخر فقد لزم العلم بكون الدليل دليلا وقد فرض [illegible] ظنه [illegible]
بالمدلول انما فرعوا على الظن بانه فقط بان [illegible] من غيره وعاد العلم بدليل كيف ولم يقولوا بحصول العلم بالحكم بالدليل [illegible]

يجب العمل به وجواز التعبد بغيره ما دام مظنونا ممنوع فان التعبد بالمظنون لا غير وانما الجواز بعد الظن لا ظنه ولا استحالة فيه فانه حينئذ بمنزلة نهي الناسخ مع انه كونه اي الدليل دليلا عقلي ليس شرعيا اصلا نعم وجوب العمل بمقتضاه شرعي واعلم ان هذا غير ضار للمختصر فانه ان كان عقليا يجب قطعية ولا يحتمل التعبد بغيره فلا يكون المدلول مقطوعا كما مر تقريره اقول فالاوجه في الجواب ان يقال الظن في الدليل يستلزم الظن في المدلول اذ لا علم به اي المدلول مع الاحتمال فيه اي الدليل لان العلم لا يحصل بالظن فيعود الاجتماع كما كان فتدبر هذا الكلام متين لكن للمجاول ان يجاول ان القطع لم يحصل بالدليل بل انما حصل الظن بالمدلول فقط ثم هو افضى الى القطع بالاعداد ولا استحالة انما الاستحالة في حصول القطع بالمدلول مع ظنية الدليل فافهم واستدل على المختار ثانيا ان التساوي في دليلا هما اي الاجتهادين المتخالفين تساقطا فالحكم بالحقية تحكم والا فالصواب هو الراجح فلا حقية للكل واجيب بان الرجحان عندهم تابع لظن المجتهد فنقول كلاهما راجحان في ظن المجتهدين فمدلولاهما مظنونان لهما فهما حقان عليهما في نفس الامر اقول على ان الخطاء في الرجحان لا يستلزم الخطاء في الحكم فلا نم ان الصواب هو الراجح لان الرجحان ولو بحسب ظنه غير مطابق للواقع يفضي الى الظن وهو الى القطع تدبر واستدل على المختار ثالثا اجمعوا على شرع المناظرة بين المجتهدين وانما فائدتها ظهور الصواب فلو لم يحتمل كل مجتهد الخطاء لما كان لهذا الشرع المجمع عليه فائدة واجيب بمنع الحصر اي حصر الفائدة في ظهور الصواب لجواز تبيين الترجيح اي يجوز ان يكون الفائدة تبيين الترجيح فيرجعان الى دليل واحد وحكم واحد او تبيين التساوي فيطلبان دليلا آخر اقول بعد علمهما بان حكمهما باجتهادهما حق فالاشتغال لذلك الترجيح او التساوي تحصيل للحاصل فانه لا مزيد عليه بعد الرجوع الى الراجح او الى دليل آخر اذ لا فائدة بعد هذا التحصيل لان حكم الله قبله كان كذلك فلا فائدة في شرع المناظرة اصلا واستدل على المختار رابعا يلزم على التصويب الحل للمجتهد وحرمتها على بعلها لو قال بعلها انت بائن ثم قال راجعتك والرجل يرى الحل اي حل الرجعة بعد التطليق بهذا النحو والمرأة الحرمة وكلاهما حق فيكون فعل المرأة هو الوطي حلالا وحراما معا ويلزم عليهم ايضا حلها اي حل المرأة المجتهدة لاثنين لو تزوجها مجتهد بلا ولي وهو يرى انعقاد النكاح من غير ولي ثم مجتهد آخر بولي وهو يرى اشتراط الولي فالنكاح الاول فاسد عند الاول فالثاني باطل وعند الثاني الاول فاسد والثاني صحيح وكلاهما حقان في نفس الامر فيكون امرأة واحدة حلالا لزوجين واجيب بانه مشترك الالزام علينا وعليكم اذ لا خلاف بيننا وبينكم في وجوب اتباع الظن فيكون اتباع الزوجة والزوج ظنهما واجبا وظن احدهما الحرمة والآخر الحل وكذا يجب على المتزوجين اتباع ظنهما وظن كل منهما الحل له وما قيل لا يلزم الا الحل عند مجتهد والحرمة عند آخر ففيه ان الوطي فعل واحد لا يتم الا بهما فيلزم اتصاف فعل واحد بها والحل للدليل ان مثله كتعارض دليلين فلا حكم اي لا يحكم بحكم بل يرفع الى حاكم فما حكم به فهو الحكم وهذا كله غير واف فان هذا الحل يكفي لدفع النقض لا لدفع الدليل لان وجوب العمل بالاجتهاد انما هو اذا لم يمنع مانع وههنا تعارض الاجتهادين مانع فيرفع الى حاكم فيقضا به فيترجح احد الاجتهادين فيعمل واما عندهم فاجتهاد كل مطابق للواقع فيجتمع الحل والحرمة او الحل للاثنين في زمان واحد قطعا بخلاف ما نحن فيه فان احد الاجتهادين خطاء في الواقع وانما كان لنا العمل لكل انفرادا واذا اجتمعا فبترجيح آخر فافهم والجواب بان الحل انما هو بالاضافة الى احدهما والحرمة بالاضافة الى الآخر فلا استحالة فيه كما في شرح الشرح فاقول لا يخفى وهنه لان ذلك اي حل المرأة والحرمة منعكس فعند احدهما الفعل له فيه حلال وللآخر حرام وعند الآخر بالعكس والمفروض ان كليهما صوابان مطابقان للواقع فيجتمع الحل لهما في زمان واحد في الصورة الثانية

تدبر المصوبون قالوا اولا لو كان المصيب واحدا من المجتهدين المختلفين وجب النقيضان على المخطى ان وجب الصواب عليه ايضا كما وجب ما ادى اليه
اجتهاده والا يجب الصواب وجب العمل بالخطاء وحرم بالصواب وهو خلاف المعقول والاظهران يقال ان وجب على المخطى العمل
بالصواب فهو تكليف بالاوسع له فيه وبما لا علم له به والا وجب العمل بالخطاء وحرم بالصواب واجيب باختيار الشق الثاني ومنع
بطلان التالى وهو وجوب العمل بالخطاء كما فيما لو خفى عليه قاطع موجود واجتهد بخلافه وجب العمل به الى ظهوره مع انه خطاء اتفاقا وسره
ان الامر برحمته الازلية سهل ونجى قصر العمل على الظن مطابقا او غير مطابق وبطلع نظره الى الاخلاص والاطاعة ما يقتضيه فافهم وقالوا
ثانيا قال صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اصحابى كالنجوم فبايهم اقتديتم اهتديتم عزى اسناده الى ابن عدى فانه دل على ان الاقتداء
لكل هداية فيكون صوابا لان الاقتداء بالخطاء ضلال واجيب بانه هدى من وجه لايجاب الشارع العمل به فلا نسلم ان الاقتداء
بالخطاء مطلقا ضلال بل بالخطاء الذى لم يوجب الشارع العمل به وهذا الخطاء قد اوجب العمل به فالاقتداء به هداية ثم الحديث قد ضعف
ايضا تتمة من الحنفية الخطاء من الجهل لانه غير مطابق للواقع وهو اى الجهل مطلقا اقسام الاول جهل لا يصلح عذرا بحال لا فى الدنيا
ولا فى العقبى ولا شبهة ايضا كجهل الكافر بالله ورسوله لان الدلائل الدالة على الوحدانية والصفات والرسالة من الحوادث والمعجزات
واضحة بحيث تحققت بالضروريات الواضحة فانكار الضروريات مكابرة لا يلتفت اليه ولا يعذر ولذا لا يجب المناظرة معهم الا لمن
من لم يبلغه الخبر فيدعى اولا بل يجب الدعوة بالسيف لانه جزاء الكفر والمكابرة الا ان يعطى الجزية فيترك وما يدين به لانه ايضا نوع اذلال يصلح جزاء المكابرة
الا بعد المرافعة الينا فانا لا نتركهم عند المرافعة بل نحكم عليهم باحكامنا فيقضى بها الا الربوا والزنا فانا لا نتركهم وهم ياتون بها لحرمتهما فى كل ملة
من الملل وانما تركناهم مع دينهم لا مع اى شئ فعلوا او لا نجد بالخمر اجماعا لاعتبار ديانته الباطلة التى ترك عليها وكجهل المبتدع مثل
التنزيه بنفى الصفات كما عن المعتزلة والتنزيه بنفى الرواية كما عليه المعتزلة والروافض خذلهم الله تعالى او التشبيه بالتجسيم كما عليه بعض
الجسمية ونحو ذلك كانكار الشفاعة لاهل الكبائر وعليه الروافض والمعتزلة وتضليل اكثر اجلة الصحابة وعليه الروافض والخوارج فان
الكتاب والسنة الصحيحة المتواترة المعنى والان دلالة واضحة قاطعة بحيث لا مساغ للامتراء فيه على بطلانها بل بطلان كل عقائد
اهل البدع لا شك فيه لكن لا نكفره لتمسكه اى المبتدع بالقرآن او الحديث او العقل فى الجملة فهم ملتزمون حقية الله ورسوله وما اتى به اجمالا وهو
الايمان وانما وقعوا فيما وقعوا لتبنيهم وتوهمهم الفاسد انه الدين المحمدى واما لزومهم تكذيب ما ثبت قطعا انه دين محمدى فليس كفرا وانما الكفر
التزام ذلك وللنهى عن تكفير اهل القبلة بقوله صلى الله عليه وسلم من صلى صلوتنا واستقبل قبلتنا واكل ذبيحتنا فذلك المسلم الذى له ذمة الله وذمة رسوله
فلا تخفروا الله فى ذمته رواه البخارى ان دخل اى كل الفرق فى النار الا واحدا وهم المتبعون للصحابة بالنص فالروافض والخوارج من هذا
وذلك لان هذا الجهل لما لم يكن عذرا التزم التعذيب للاثم الا ان عاقبتهم الى الجنة بعد المكث الطويل فى النار ان ماتوا على ملة الاسلام
وان كان شامة لبغض اولياء الله من اكابر الصحابة ازالته عن الاعتقاد بالله ورسوله عند الموت وليس ببعيد فهم مخلدون ابدا فى النار وعليه
عدم التكفير جمهور الفقهاء والمتكلمين وهو الحق وفيه لم يوجد الخلاف فى اهل السنة الا عن الامام مالك فى تكفير الروافض وعن متاخرين مشائخنا الا من
انكر ضروريا من الدين وكان بحيث لا مساغ للشبهة فى كون انكاره خروجا عن الدين كالاركان الاربعة وحقية القرآن اعلم انى رايت فى مجمع
البيان تفسير الشيعة انه ذهب بعض اصحابهم الى ان القرآن العياذ بالله كان زائدا على هذا المكتوب قد ذهب بتقصير من الصحابة اجمعين العياذ
بالله ولم يخبر صاحب ذلك التفسير هذا القول فمن قال بهذا القول فهو كافر لانكاره الضرورى فافهم وكجهل الباغى وهو الخارج على الامام الحق بتاويل

فاسد وهذا الجهل ايضا لا يكون عذرا فيعذب في الآخرة ويقتل في الدنيا ولم يكفره واحد من اهل القبلة منهم قال امير المؤمنين علي كرم الله وجهه وجوه آله الكرام منهم اخواننا بغوا علينا قال الله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت احدهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي فسمى الله تعالى البغاة مومنا فينبغي ان يناظر اولا قبل القتال لعله يرجع وقد بعث امير المؤمنين علي ابن عباس رضي الله عنهما لذلك فان رجع فحسن والا وجب القتال في الدر المنثورة روى عبد الرزاق والحاكم وصححه عن ابن عباس قال لما اعتزلت الحرورية وكانوا في دار على حدتهم قلت لعلي يا امير المؤمنين ابرد عن الصلوة لعلي آتي هؤلاء القوم فاكلمهم فاتيتهم ولبست احسن ما يكون من الحلل فقالوا مرحبا بك يا ابن عباس فما هذه الحلة قلت ما تعيبون علي لقد رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم لبس احسن الحلل ونزل قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق قالوا فما جاء بك قلت اخبروني ما تنقمون على ابن عم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وختنه واول من آمن به واصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم معه قالوا ننقم عليه ثلثا قلت ما هن قالوا اولهن انه حكم الرجال في دين الله وقد قال الله تعالى ان الحكم الا لله قلت وماذا قالوا وقاتل ولم يسب ولم يغنم ان كانوا كفارا لقد حلت لهم اموالهم وان كانوا مومنين لقد حرمت عليه دماءهم قلت وماذا قالوا ومحى نفسه من امير المؤمنين فان لم يكن امير المؤمنين فهو امير الكافرين قلت ارايتم ان قرأت عليكم كتاب الله المحكم وحدثتكم من سنة نبيه صلى الله عليه وسلم ما لا تنكرون اترجعون قالوا نعم قلت اما قولكم انه حكم الرجال في دين الله فان الله تعالى يقول يا ايها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وانتم حرم الى قوله يحكم به ذوا عدل منكم وقال في المرأة وزوجها وان خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من اهله وحكما من اهلها انشدكم الله احكم الرجال في حقن دماءهم وانفسهم واصلاح ذات بينهم ام في ارنب ثمنها ربع درهم قالوا في حقن دمائهم واصلاح ذات بينهم قال اخرجت من هذه قالوا اللهم نعم واما قولكم انه قاتل ولم يسب اتسبون امكم عائشة تستحلون منها ما تستحلون من غيرها فقد كفرتم وان زعمتم انها ليست بامكم فقد كفرتم وخرجتم من الاسلام ان الله تعالى يقول النبي اولى بالمؤمنين من انفسهم وازواجه امهاتهم وانتم تترددون بين ضلالتين فاختاروا ايهما شئتم اخرجت من هذه قالوا اللهم نعم واما قولكم محى اسمه من امير المؤمنين فان رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم دعى قريش يوم الحديبية على ان يكتب بينه وبينهم كتابا فقال اكتب هذا ما قاضى عليه محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا والله لو كنا نعلم انك رسول الله ما صددناك عن البيت ولا قاتلناك ولكن اكتب محمد بن عبد الله فقال والله اني لرسول الله وان كذبتموني اكتب يا علي محمد بن عبد الله ورسول الله كان افضل من علي اخرجت من هذه قالوا اللهم نعم فرجع منهم عشرون الفا وبقي اربعة آلاف فقتلوا وما لم يصر لهم منعة يجري عليه الحكم فيقتل بالقتل ويحرم الارث به ويؤاخذ بما اتلف من المال والدم واما مع المنعة لا يجري الحكم في الدنيا الا الاثم في الآخرة فلا تضمين ما اتلف من نفس او مال لاهل العدل اذا اخذوا وتابوا لم يكن بعد الاسلام لا تضمين ما اتلف من مال المسلم وقت الحرابة وعلى هذا انعقد اجماع الصحابة فانهم لم يضمنوا النهروانيين ولا قتلة امير المؤمنين عثمان رضي الله عنه بشيء ويرث العادل مورثه الباغي اذا قتله لاتباع الامام اتفاقا لان هذا القتل عبادة لا يتعلق به الجزاء بالحرمان وكذا العكس اي كذا يرث الباغي اذا قتل مورثه العادل لكن اذا كان مستحلا للدية عند الامام ابي حنيفة والامام محمد رحمهما الله تعالى خلافا للامام ابي يوسف فانه اتى بالقتل المحرم فيجري بالحرمان والبغاوة ما زادوا الاخبثا وجه قولهما انه لما اعتبر تاويلهم الفاسد في عدم قصاص النفس في الدنيا باجماع الصحابة علم انه لم يبق لقتله جزاء الا النار فلا تجري بالحرمان فافهم ولا يملك ماله بالغنيمة لوحدة الدار بالشركة في الاسلام وعلى هذا اتفق امير المؤمنين علي والصحابة كلهم رضي الله عنهم وروى ان امير المؤمنين عليا لما هزم طلحة واصحابه امر مناديه فنادى ان لا يقتل مقبل ولا مدبر ولا يفتح باب ولا يستحل فرج ولا مال وفيه شائبة من الخفاء فان عداوة طلحة قطعية وما وقع فيها

فيه انما كان باجتهاد لا عن تاويل فاسد ولذا اذا ظهر فساده رجع عما كان عليه وجدد البيعة قبل ان يموت كما هو في الاستيعاب وغيره
فيجوز ان يكون النار لاجل انه كان متماديا في الفعل والفصل الاجتهاد لا ينقض عصمة المال فافهم فالاولى ان يستدل بان امير المؤمنين
نهى عن اخذ غنيمة مال النهر وانيين الذين فعلوا ما فعلوا بتاويل باطل وكجهل من عارض مجتهده الكتاب فانه لا يكون عذرا في
احكام الدنيا فلا يقضي به قضي الا انه لا مواخذة به في الآخرة اصلا كحل متروك التسمية عمدا مع قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه فلينفذ
ولو قضى القاضي به فانقلت فما بال الناسي حل مذبوحه متروكا قال في الناسي اقيم الملة مقامه اي مقام الذكر اجماعا دفعا للحرج وفيهم
من الهداية ان متروك التسمية من الناسي كان مختلفا بين الصحابة وبقي الى الآن مختلفا فيه فاين الاجماع ونحو القضاء بشاهد
ويمين للمدعي مع قوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان فانه لو صح القضاء بالشاهد واليمين لم يكن الثاني لازما بعدم وجدان
الاول بل يكفي شاهد ويمين تدبر او عارض مجتهده السنة المشهورة كالقضاء المذكور اي القضاء بشاهد ويمين مع حديث البينة على
المدعي واليمين على من انكر فانه حديث مشهور تلقت الامة بالقبول وعن الزهري قال هي اي القضاء بشاهد ويمين بدعة اول
من قضى بها معاوية فالحديث المروي في القضاء بالشاهد واليمين وان رواه مسلم لكنه ضعيف لا يعمل به لهذا الانقطاع وكونه من
مروياته لا يوجب القطع بالصحة والصدق لان مسلما لم يكن معصوما وخبر الواحد من غير المعصوم لا يفيد القطع فلا يقبل عند المعارضة
بما هو اقوى منه فافهم والتحليل عطف على القضاء اي كتحليل المطلقة ثلثا على الزوج الاول قبل دخول الزوج كابن المسيب اي كما
روي عن سعيد ابن المسيب مع حديث العسيلة وهو حديث مشهور وقد رواه الجماعة عن ام المؤمنين عائشة رضي الله عنها روى الشيخان
وغيرهما عنها انها جاءت امرأة رفاعة القرظي الى رسول الله صلى الله عليه وسلم كنت عند رفاعة القرظي فطلقني فابت طلاقي فتزوجت
بعده بعبد الرحمن ابن الزبير وانما معه مثل هدبة الثوب فتبسم رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال اتريدين ان ترجعي الى رفاعة لا حتى
تذوقي عسيلته ويذوق عسيلتك او عارض مجتهده الاجماع كبيع امهات الاولاد كما روي عن داؤد الظاهري مع اجماع التابعين
على منعه فلا ينفذ القضاء الناشي منها وهذا هو ثمرة عدم كونه عذرا فاما الاثم فليس اصلا لانه ليس في مقابلة القاطع بالمعنى الاخص
بل دخلت هذه المسائل تحت الاشكال كذا قالوا وفيه نظر لان ذلك عند كون الادلة قطعيات وقطعية هذه الادلة ولو بالمعنى الاعم
غير ظاهر فان كريمة لا تاكلوا المخصوص بالناس والعام المخصوص ظني وفيه تامل وحديث اليمين على من انكر ايضا مخصوص بالتحالف
عند الاختلاف في المبيع او الثمن بعد القبض وقد مر من قبل وحديث العسيلة معارض الكتاب فلا وجه للقطع وفيه ايضا تامل
والاجماع على حرمة بيع امهات الاولاد بعد تقرر الخلاف في الصحابة فلا يكون قطعيا الثاني جهل لا يكون عذرا لكن يصلح شبهة فيسقط
ما يندرئ به كقتل احد الوليين القاتل بعد عفو الآخر لا يقتص وان كان هذا القتل تعديا بالشبهة فقال بعض العلماء من اهل المدينة بعدم
سقوط القصاص بعفو البعض فلو تعلم سقوطه ثم قتله عمدا يجب القود والظاهر منه ان المسئلة مفروضة فيما اعتقد الولي للقاتل بعد
عفو الآخر حل القصاص على هذا فهذا الجهل في مجتهد فيه فيكون عذرا في الدنيا والاخرة البتة فلا يصلح ... امثالا لهذا القسم ولمن زنى
بجارية والده او زوجته ظن حلها لا يحد عند ائمتنا الثلثة للاشتباه بالانبساط بينهما في الاستمتاع بمال الآخر فاورث شبهة هذا الاستمتاع لكنه زنا حقيقة فلا نسب لما يكون من
هذا وان ادعى ولا عدة لانها تختص بما عدا الزنا بخلاف وطي الاب جارية ابنه فانه يثبت اذا ادعاه ويصير ام ولده ودخلت في
ملكه ويضمن الاب قيمتها لان الشبهة المستقرة ههنا نشأت عن دليل شرعي وهو قوله عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام

داؤد الظاهري

انت حرة الا انک لا تملک وهو بحقيقته يقتضى ان يكون بائنا لا ببيعه وجارية ملكا له لا يحل له وطؤها بان يحل له الاستمتاع الا ان الاستيلاء يقتضى الملک فيدخل
الجارية في الملک والحربي معطوف على قوله كمن لم يدخل الينا فاسلم فشرب الخمر جاهلا بالحرمة لا يحد لانها ليست بحرام في جميع الاديان ولم يكن هو عالما
بديننا فيجوز ان يكون جهلا الا في دين الاسلام العياذ بالله فاورثت شبهة مسقطة للحد بخلاف الذمي الذي اسلم فشرب الخمر فانه يحد لان حرمتها
من ضروريات دار الاسلام فتشتهر فيها فيعلم ان الخمر محرمة في الاسلام فلا يكون هذا الجهل شبهة دارئة للحد الثالث جهل يصلح له عذرا
وان لم يكن فيه شبهة دليل كمن اسلم في دار الحرب فيترک الصلوات جاهلا لزومها في الاسلام لا قضاء عليه خلافا لزفر رحمه الله وهذا الجهل
عذر لانه مجبور فيه وقد ورد في الخبر الصحيح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والهجرة تهدم ما قبلها وكل خطاب نزل ولم يشتهر فجهله
عذر في حقه اقول لا ينافي هذا ما تقدم من انه اذا بلغ الحكم الى واحد من الامة لزم الكل اجماعا وعدم التنافي لان سماع القدر قد يكون
بعد اللزوم ووجه كونه عذرا انه لم ينقل من رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم انه الزم الحكم النازل الجاهل بها من وقت
النزول او من وقت الاخبار به لبعض بل لم يامر اهل قبا بالاعادة فتامل وكالامة معطوف على قوله كمن اسلم المنكوحة اذا جهلت اعتاق
المولى فلم تفسخ نكاحها او علمت اعتاقه اياها وجهلت ثبوت الخيار لها شرعا بالاعتاق لا يبطل خيارها في الفسخ في الصورتين بخلاف
الحرة اذا زوجها غير الاب والجد من الاولياء صغيرة فبلغت جاهلة بثبوت حق الفسخ لها فهذا الجهل لا يكون عذرا ويبطل حق
الفسخ وذلک لان الدار دار العلم يمكن التعلم فيها وليس لها شغل مانع عن التعلم عند البلوغ بخلاف الامة فالجهل بتقصير منها فلا يكون
عذرا كذا قالوا وفيه بحث لانه يحتمل ان البلوغ غير مكلفة بتعلم العلم اصلا فعدم التعلم قبله يكون عذرا البتة لانه من غير تقصير فتامل
مسئلة المجتهد بعد اجتهاده في مسئلة الحكم ممنوع من التقليد فيه اجماعا لان ما علمه حكم الله لا يتركه بقول احد فان قلت ليس
الامام ابو حنيفة حكم بنفاذ القضاء [illegible] مجتهد فيه فاين الاجماع قال وما صح من مذهب ابي حنيفة ان القاضي المجتهد
لو قضى بغير رائه ذاكرا له لا ينفذ في رواية وفي اخرى ينفذ وفي صورة النسيان ينفذ رواية واحدة خلافا لصاحبيه في التجويز
فلا اشكال فيه لان النفاذ على تقدير [illegible] لا يستلزم [illegible] فالمنع اتفاق واعلم ان المذكور في الهداية وغيرها ان الفتوى على
قولهما في الصورتين واما قبله اي قبل الاجتهاد فقيل جائز مطلقا وقال الاكثر ممنوع مطلقا وقيل ممنوع الا ان خشي الفوت
وعليه ابن شريح [illegible] وقيل ممنوع فيما يفتى به لا للعمل في حقه وعن الامام ابي حنيفة روايتان في رواية يجوز
وفي اخرى لا وعن الامام محمد تقليد من هو اعلم منه وهو ضرب من الاجتهاد فانه لا يكون الا بالتامل في الرجال ليعرف الاعلم قال
الامام الشافعي رحمه الله والجبائي المعتزلي يجوز ان كان المقلد به صحابيا وقيل يجوز ان كان صحابيا او تابعيا وقيل
يقلد الشيخين افضل الصديقين بعد الانبياء عليهم السلام ابي بكر الصديق وامير المؤمنين عمر رضي الله عنهما فقط دون غيرهما
للاكثر على المنع اولا الجواز حكم شرعي فيفتقر الى دليل لانه لا يثبت الحكم من غير دليل ولم يوجد فلا يوجد الجواز لان ما لا دليل عليه
شرعا يجب نفيه شرعا واجيب بانه اي الدليل الاباحة الاصلية فانه قد علم من الشريعة ان ما لم يقم عليه دليل فهو مباح بخلاف
تحريمه فانه لا بد له من دليل [illegible] ثانيا الاجتهاد اصل كالوضوء والتقليد بدل كالتيمم ولا يرتكب البدل الا
عند تعذر الاصل فلا يختار التقليد الا عند تعذر الاجتهاد وقيل لا نسلم ان التقليد بدل للكل منهما اصل للعمل كذا في شرح المختصر
اقول لا يخفى انه جدل لا يسمع فان القادر على اليقين كما انه ممنوع من الظن كذلک القادر على الظن الاقوى ممنوع من الظن الاضعف والفرق

والظن الحاصل بالاجتهاد اقوى من الظن بقول غيره بل قد لا يوجد الظن بقول الغير عند التقليد اصلا وقد ثبت البدلية بعموم قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فان الاعتبار واجب بهذا النص على الكل فتجويز التقليد بدل منه رخصة للتخفيف وكر ثالثا لو جاز التقليد قبله لجاز بعده اذ لا مانع منه الا الملكة الاجتهادية وهي محقق في الصورتين والجواز بعده باطل اجماعا فكذا قبله واجيب بكون المانع ملكة الاجتهاد ممنوع بل المانع حصول اقوى الظنين بالفعل بل فيه ترك لما يمكنه حكما [illegible] بقول رجل اتباع الشافعي قالوا اولا قال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اصحابي كالنجوم فبايهم اقتديتم اهتديتم قلنا هذا الحديث ضعيف ولو ثبت فخاطب للمقلد كالامر على [illegible] يستلزم لجزء المدعى وهو جواز التقليد للصحابي لا للجزء الآخر وهو عدم جواز تقليد غير الصحابي المجوزون مطلقا قالوا اولا قال الله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون ومن هو قبله لا يعلم فدخل قبل الاجتهاد في من لا يعلم الجواب الخطاب مع المقلدين بدليل ان كنتم لا تعلمون اي ان عسى انكم تكونوا اصحاب علم وعقل فاسئلوا اقول وبدليل فاسئلوا بصيغة الامر اذ لا وجوب للتقليد على المجتهد اتفاقا [illegible] وقالوا ثانيا غاية الاجتهاد الظن وهو حاصل بالفتوى فلا وجه لمنع احدهما دون الآخر اجيب بان الظن الحاصل باجتهاده اقوى فليس هو والتقليد سواء في الفائدة مسئلة اذا تكررت الواقعة وقد اجتهد فيها قبل وعرف فهل يجب تجديد النظر فيها قيل لا يجب بل يكفي النظر السابق اختاره ابن الحاجب لانه ايجاب بلا موجب شرعي وقيل نعم يجب وعليه القاضي ابو بكر لان الاجتهاد كثيرا ما يتغير فلاحتمال التغير يجب التجديد ليظهر حقيقة الحال قيل اذا كان التجديد لهذا فيجب تكريره ابدا لدوام الاحتمال احتمال التغير ولا يخفى ضعفه لان [illegible] يجب التجديد للنظر وقت وقوع الواقعة لاحتمال التغير وهو اي وقوع الواقعة لا يدوم فلا يدوم التكرار بل الجواب الحق الظاهر الاستصحاب [illegible] وبقاء الاجتهاد والاحتمال لا يجب شيئا كما كان في الزمان الشريف لا يجب استفسار من كان يجيء من السفر في المدينة ان هذا الحكم هل انتسخ او بقي ان كان ذاكرا للدليل الاول عند تكرار الحادثة فلا يجب التجديد والا فنعم يجب وعليه الآمدي والنووي ولا يظهر للتذكر دخل فان النظر من المعدات التي لا يجب وجودها مع المطلوب فتذكر المطلوب كاف واحتمال التغير باق في الحالين فتامل وكذا العامي اذا استفتى مرة ثم تكرر الواقعة فهل يلزم السؤال ثانيا فيه قولان فعند قائل يجب وعند آخر لا مسئلة لا يصح [illegible] في مسئلة او مسئلتين ولا فرق [illegible] الجامع قولان للتناقض لانه لا يكون قولا له الا اذا تعلق ظنه فلو كان له قولان متناقضان كان النقيضان مظنونين الا بالرجوع من احدهما وح لا تناقض فان قلت كيف يصح هذا وقد اختلف الروايات عن مجتهد واحد قال واختلاف الروايات ليس منه لانه اي هذا الاختلاف من جهة الناقل وخطائه وذلك اما بغلط في السماع او اهمال العلم بالرجوع له وعلم الآخر فروى كل [illegible] جوابان احدهما جواب بالقياس والآخر جواب الاستحسان فنقل كل ما سمع او يكون هناك قولان من جهتين كالعزيمة والرخصة فنقل واحد واحدا واذ قال الشافعي رحمه الله في سبعة عشر مسئلة فيها قولان فحمل على ان للعلماء قولين الا ان يجوز قولين في فائدة الحكاية ايا ما عدم الاجماع والتسوية او حمل على احتمالهما عنده لتعادل الدليلين فيحتمل قولان ولا يخفى بعده فانه ليس مقتضى التعادل والتعارض ان هناك قولين موجودين او حمل على ان لي قولان بناء على القول بالتخيير عند التعادل فالمجتهد مخير في العمل بايهما شاء ولا بناء على الوقف عند التعادل ولا يذهب عليك انه اشبه بالمصوبة اي بمذهبهم فانه على تقدير ان يكون الحق واحدا يلزم التخيير بين ما حكم الله تعالى وبين ما ليس حكمه وقد مر في بحث التعارض ثم انه لا يستقيم على قول المصوبة ايضا فانهم انما قالوا بالتصويب اذا ادى اليه راي مجتهد وظنه فاذا التعارض والتعادل عند مجتهد فما تعلق ظنه بطرف فلا يكون [illegible] التخيير الا التخيير بين ما يحتمل انه حكم الله وما ليس حكمه

فافهم او حمل على ان فی الزمان المتقدم لی قولان فللمجتهد فی المذهب الترجیح بالمرجحات او حمل على انه یختلج لی قولان وحاصله التردد بینهما
واختاره الامام امام الحرمین والامام حجة الاسلام الغزالی قدس سره وهذا التوجیه اشبه بالصواب **مسئلة** لا ینقض الحکم فی
الاجتهادیات اذا لم یخالف قاطعا وهو الکتاب والسنة المتواترة والمشهورة والاجماع وفی الهدایة المراد اجماع الاکثر والا یلزم
کذا بل حسب انتقض هذا النقض ایضا لاجتهاد لاحق وتسلسل فیفوت فائدة نصب الحاکم من فصل الخصومات فانه لا ینحسم کل
خصومة قاطع یقطع وما رأیه مجتهد فیه فیتسلسل الامر ولو حکم بخلاف اجتهاده کان باطلا اتفاقا وان قلد غیره من المجتهدین لانه یجب علیه
العمل بظنه ویحرم اتباع غیره کما مر فانه ترک بما علمه حکما الهیا بما ظنه غیر حکم الٰهی ولا یجوز التقلید مع اجتهاده اجماعا فینتقض ما بنی علیه کذا فی شرح المختصر
واورد علیه ان عدم الحل مسلم ولا یلزم منه عدم النفاذ للحکم ونقضه کما عرفت قول الامام ابی حنیفة وههنا ایراد ان الاول ان نقل الاجماع لیس فی محله
فان الامام ابا حنیفة قائل بالنفاذ وهذا الایراد حق والثانی انه لا یصح الاستدلال بعدم الحل على عدم النفاذ فان الشیء لا یحل ولا ینتقض کالطلاق
فی الحیض وهذا لیس بشیء فان الحکم کان مبنیا علیه والمبنی على الحرام او رث خبثا فینتقض ولذا حکم الصاحبان بالنقض وهذا ظاهر جدا فی العمد وفی
النسیان ایضا عدم التثبت وایضا فی هذا القضاء اعطاء مال احد الآخر جبرا ولا سبیل له علیه فهو کالغصب فینتقض القضاء ویرد المال فافهم
فرع لو تزوج مجتهد بلا ولی ثم تغیر اجتهاده واختار ابن الحاجب التحریم مطلقا اتصل به حکم حاکم ام لا لانه استدامة لما یعتقده حراما اقول فیه
ان صحة البقاء فرع صحة الانعقاد وقد کان یعتقد صحته وقت الانعقاد فهو بمنزلة ما کان کنقض الحکم تدبر وفیه انه ان کان یعتقد قبل انه صحیح
لکن الآن یعتقد انما کنت زعمت جهلا مرکبا والنکاح کان فاسدا فیلزم الاستدامة على ما اعتقد انه حرام من الاصل وهذا خلاف نکاح
الکافر من غیر شهود عند ابی حنیفة فانه لما لم یکونوا مامورین وکان ذلک جائزا عندهم فقد انعقد النکاح فی نفس الامر فلا ینسخ بالایمان لانه
عاصم واما ههنا فقد اعتقد انه کان مطلقا بالتعبد بالفساد واعتقاد الصحة جهلا مرکبا فتامل فیه نظر وقیل التحریم ان لم یتصل به حکم حاکم
والا فالاباحة قال المصنف وهو الاشبه بالصواب لان القضاء یرفع حکم الخلاف کما مر فی ابطال التصویب وهذا غیر واف فان القضاء
یرفع الخلاف بان لا فی محلا مختلفا فیه نفذ ولا ینقض لا انه یجعل ما کان فی معتقده حراما حلالا نعم قد ذهب الامام الى ان القضاء بوجوب
الاسباب بشهود الزور ینفذ ظاهرا وباطنا وابن هذا من ذلک ولا خلاف فیه لاحد الا ما عن ابی یوسف فی مجتهد طلق البتة فقضی بالرجعة
ومعتقده البینونة یاخذ بها ای بالبینونة ولا یلتفت الى القضاء فتامل ووجهه ایضا ما ذکرنا ان معتقد المطلق ان الحکم الالٰهی التحریم فلو اخذ
بالقضاء لزم ارتکاب ما هو حرام فی معتقده الا ان یجعل القضاء حلالا فی المجتهد فیه فافهم ولو کان المتزوج مقلدا ثم علم تغیر اجتهاد امامه فکذلک الاختلاف فعند
البعض یاخذ بالتحریم وعند البعض کذلک الا ان یتعلق به القضاء وهذا موقوف على ان المقلد لا یجوز له ترک تقلید امامه وقیل لا یجب
على المقلد المفارقة مطلقا لانه لیس للمقلد معتقد انما کان یعمل على حسب فتوى امامه فاذا رجع الامام فله ان یبقى على القول
المرجوع عنه لان المرجوع عنه والمرجوع الیه سواء اللهم الا ان صار برجوعه مجمعا علیه اختار المرجوع **مسئلة** یصح التفویض وهو
ان یقال للعالم او المجتهد احکم بما شئت فهو صواب والمختار عند اکثر الشافعیة والمالکیة والبعض منا الجواز عقلا وتردد الامام الشافعی
رحمة الله علیه وعلیه الامام الحرمین وقیل یجوز التفویض للنبی فقط وغیره وقال اکثر المعتزلة لا یجوز التفویض اصلا وعلیه الامام
الشیخ ابو بکر الجصاص الرازی وهو الحق لان الحکم انما یکون على طبق الحسن والقبح العقلیین کما مر وما هو حسن فی نفس الامر
فحسن وما هو قبیح فهو قبیح فلا معنى للتفویض ثم المختار عندنا وعند اصحاب الائمة الثلثة الباقیة عدم الوقوع للتفویض لنا انه

اى التفويض ممكن لذاته والاصل بقاء ما كان وانت لا يذهب عليك ان الامكان ممنوع كيف وهل هذا الا عين المدعى او مساوية فى الجهالة
والظهور ثم الامتناع قد بيناه واما عدم الوقوع فللتعبد بالاجتهاد او التقليد فلم يبق محل التفويض اتباع الشيخ ابى بكر الرازى قدس سره قالوا
لو جاز التفويض لادى الى جواز انتفاء المصلحة المنوطة بها الحكم لجهل العبد بها والا لكن كذلك بل حكم بحسبها كان اجتهادا لا تفويضا قلت
لا يلزم من عدم علمه بها انتفاؤها فى نفس الامر فلعل الامر يعلم انه يختار ما فيه المصلحة فيفوض اليه وانت لا يذهب عليك ان حقيقة التفويض
تخيير بين ان يحكم به او بضده فهو تخيير بين تفويت المصلحة وعدمه والشأن ان يقع اختياره لما فيه مصلحة وهذا التخيير لا يتأتى من الحكيم تعالى فافهم
السمعيون قالوا اولا قال الله تعالى كل الطعام كان حلا لبنى اسرائيل الا ما حرم اسرائيل على نفسه فباختيار التحريم قد حرم قلنا لا نسلم انه لم يكن
التحريم بالتفويض بل بدليل ظنى لاح له بالاجتهاد فقرر عليه فصار شريعة ولعل هذا الدليل هو انه كان يضر البدن فهو حرام عليه ويؤيده
ما عن ابن عباس قال جاء اليهود فقالوا يا ابا القاسم اخبرنا عما حرم اسرائيل على نفسه قال كان يسكن البدو فاشتكى عرق النساء فلم يجد
شيئا يلائمه الا لحوم الابل والبانها فلذلك حرمها قالوا صدقت وقالوا ثانيا قال عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام فى شأن مكة
لا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها فقال العباس الا الاذخر فانا نجعله فى قبورنا فقال عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام الا الاذخر
رواه الشيخان فى حديث طويل فهذا اما بوحى او اجتهاد او اختياره ولا وحى ولا اجتهاد فى ذلك اللحظة فتعين الثالث قلنا لا نسلم
ان الاذخر من الخلاء فان الخلاء نبات رقيق اخضر والاذخر نبت ذو رائحة فالاستثناء منقطع علم حكمه بالاستصحاب فاباحته قطعه كانت ثابتة
من قبل فبقيت عليه ولو سلم ان الاذخر داخل فى الخلاء فلم لا يسلم انه اراده لجواز التخصيص بغير الاستثناء من قبل فالاستثناء تقرير
للمراد وهو منقطع عن المذكور ذكر تحقيقا للخروج بغيره نعم هو الاستثناء متصل لو قدر تكرير لا يخفى ما فيه من التكلف فانه لا بد من التقدير
ضرورة فان كلام المتكلمين لا يرتبط احدهما بالآخر وكذا كلام متكلم واحد فى زمانين واذا اقدر فهو استثناء متصل واما انقطاعه
وثبوت التخصيص من غيره لا بد له من قرينة ولو سلم العموم للاذخر ايضا فيجوز النسخ اى يجوز كونه منسوخا بوحى كلمح البصر سيما على رأى
الحنفية ان الهامه وحى هذا هو الحق فى الجواب فان قيل الاستثناء يأباه اى النسخ فانه بيان الحكم من الابتداء والنسخ توجيه ثم رفعه
قلنا هو الاستثناء من المقدر فى كلام العباس او من المقدر فى كلامه عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام ثانيا الا لما ذكره
عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام فانه يعم مطلقا ثم انتسخ حكم بعض افراده اقول فعلى هذا استثناء العباس فى مقابلة النص
وذلك مبنى على جواز التخصيص بالاجتهاد وهذا ليس بشئ فان مقصود العباس السؤال باستثناء الاذخر فانه يتوقف عليه حوائج كذا
فى الميت وبناء البيوت فاجاب الله دعوته ونسخه من عموم حكمه فمعنى قوله يا رسول الله الا الاذخر يا رسول الله حرم الخلاء كلها الا الاذخر وليس
هذا التخصيص فى شئ فافهم وقالوا ثالثا قال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لولا ان اشق على امتى لامرتهم بالسواك وقد تقدم
وقول الاقرع ابن حابس احجنا هذا لعامنا ام للابد فقال لو قلت نعم لوجب وهذا ظاهر فى الاختيار والقول بانها شرطية تقديرية مخبرة عن
لزوم المحال الآخر بعيد لان العرف فيه للاختيار ولما قتل النضر بن الحارث صبرا وكان اشقى الكفرة وقد كان يؤذى شديدا الرسول
الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم امكنه الله تعالى فقتل وسمع عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام ما انشدت بنته او اخته قتيلة
بيان للاخت امحمد انت ضنء بكسر الضاد وفتحها الذى يحل به لعظم قدره نجيبة فى قومها والفحل فحل معرق على هيئة المفعول اى من له
عرق فى الكرم ما كان ضرك لو مننت وربما من الفتى وهو المغيظ المحنق لتحنيق الاغضاب اى وربما وقت من الفتى مع كونه مغضبا

بمخافة من موت عليه قال صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لو سمعته قبل قتله لمننت عليه وهذا ظاهر في الاختيار قلنا لا نم ان المذكورات
يدل على الخيار بل يجوز ان يكون الوحي كك فلا تخيير اصلا او صرفها تخيير اسيئنا القول ولا يلزم منه وقوع التفويض كما توهم ابن الهمام لانه
سلم التخيير في الحكم الا ان التعيين من الحكم وهو الاباحة في نفس الامر والتفويض تخيير في تعيين وليس فيه شيء من حكم معين فتامل فانه دقيق لا ينبغي جليك تصحيح في الحق
الاخير واستدلوا ثانيا ان يجب قيما لا يخلو عن مجتهد ويلزم فيه الا لزم لشيخ فتامل مسئلة يجوز خلو الزمان عن المجتهد شرعا خلافا للحنابلة فانهم لا يجوزونه شرعا
وان جاز عقلا والنزاع انما هو فيما قبل اشتراط الساعة من خروج الدجال ويأجوج ومأجوج ودابة الارض وطلوع الشمس من المغرب فالخلو بعد اشتراط الساعة ومجيء عيسى
وانا عيسى عليه السلام فهو انكان يعمل في الدين المحمدي لكن التحقيق انه يفتي بالهام الذي لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ان حكم الحادثة في الدين المحمدي كذا الحكم
بلا اجتهاد والنزاع في المجتهد المطلق بل هو المراد والاطلاق لنا قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ان الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من العباد ولكن يقبض
العلم بقبض العلماء حتى اذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤساء جهالا افتوا بغير علم فضلوا واضلوا رواه البخاري وهذا يدل على عدم بقاء عالم
في الارض اقول فيه ما فيه لان غاية ما يلزم منه خلو الزمان عن العالم والنزاع انما وقع في خلوه قبل وقوع اشتراط الساعة فما لزم غير المدعى
وما هو مدعى غير لازم فتامل ثم انه استدل بما صرح به الامام حجة الاسلام قدس سره والرافعي والقفال انه وقع في زماننا هذا الخلو
وفيه ما فيه لان وقوع الخلو ممنوع وما ذكر مجرد دعوى والامام حجة الاسلام وانكان من جملة الاولياء لا يصلح حجة في الاجتهاديات ثم ان
من الناس من حكم لوجوب الخلو من بعد العلامة النسفي واختتم الاجتهاد به وعنوا الاجتهاد في المذهب واما الاجتهاد المطلق فقالوا
اختتم بالائمة الاربعة حتى اوجبوا التقليد واحد من هؤلاء على الامة وهذا كله هوس من هوساتهم لم ياتوا بدليل ولا يعبأ بكلامهم وانهم
من الذين حكم الحديث انهم افتوا بغير علم فضلوا واضلوا ولم يفهموا ان هذا اخبار بالغيب في خمس لا يعلمهن الا الله تعالى الحنابلة
قالوا اولا قال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لا يزال طائفة من الناس ظاهرين على الحق حتى ياتي امر الله او حتى
يظهر الدجال او حتى يقاتل آخر هذه الامة الدجال واجيب بانه غاية ما لزم منه عدم وقوع النفي لكن لا يدل على نفي الجواز فان احد
الجائزين ربما لا يقع ورد بانه يلزم منه الامتناع شرعا والا لزم كذبه اي الشرع العياذ بالله والنزاع انما وقع فيه اقول على
ان الدوام لا يخلو عن الضرورة في الواقع ولو عرفية اذ قد دل الدليل على الوقوع الدائمي فلزم الوجوب قطعا ولو بالغير وان تاملت
حق التامل لما وجدت هذه العلاوة مغايرة لما تقدم وقالوا ثانيا الاجتهاد فرض كفاية في كل عصر لان الحوادث غير متناهية
فلا يكفي تقليد الميت لانه ما بين حكم الحادثة التي حدثت بعده فلو خلا عصر عنه اجتمعوا على الباطل وهو باطل بالشرع والجواب
الملازمة ممنوعة فان الخلو عن المجتهد المطلق لا يلزم منه الاجماع على الباطل لجواز ان يوجد في كل عصر مجتهد في المذهب
او مجتهد في البعض والجواب ثانيا اذا فرض موت العلماء فالبطلان للثاني ممنوع لان المبادي شرط ومن جملتها العلماء
والمسموع العلماء لا يكون على باطل الا مطلقا فتدبر وفيه شيء فانه يلزم منه ان يعمل كل الامة بالباطل فلم يكونوا على الحق فالاولى
ان يقال انه لا يلزم الاجتماع على الباطل وانما لزم ... كل احد بالحادثة الجديدة التي لم يستخرج حكمها المجتهدون السابقون وهو
ممنوع فافهم مسئلة التقليد العمل بقول الغير من غير حجة متعلق بالعمل والمراد بالحجة حجة من الحجج الاربع والا فقول المجتهد
دليله وحجته كاخذ العامي من المجتهد واخذ المجتهد عن مثله فالرجوع الى النبي عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام او الى الاجماع
ليس منه فانه رجوع الى الدليل وكذا رجوع العامي الى المفتي والقاضي الى العدول ليس هذا الرجوع نفسه تقليدا وانكان العمل

بما اخذ واعده لتعقيب الايجاب بالنص فذلك عليهما فهو عمل بحجة لا بقول الغير فقط لكن العرف دل على ان العامي مقلد للمجتهد بالرجوع اليه
قال الامام امام الحرمين عليه معظم الاصوليين هو المشتهر المعتمد عليه المفتي المجتهد من حيث يجيب السائل فهو خص منه والمستفتي تقابله اي السائل من المجتهد من حيث
هو سائل وقد يجتمعان في شخص واحد بناء على التجزي في الاجتهاد فيكون في بعض المسائل مجتهدا مفتيا وفي بعضها مستفتيا
لتعدد الجهات والمستفتى فيه الذي وقع السؤال عنه المسائل الشرعية والعقلية على المذهب الصحيح صحة ايمان المقلد عند الائمة الاربعة
الامام ابي حنيفة والامام الشافعي والامام مالك والامام احمد بن حنبل رضوان الله تعالى وكثير من المتكلمين خلافا للاشعري وان كان آثما
في ترك النظر والاستدلال اما قبول ايمان المقلد فثابت بدلائل القطعية فانه تواتر ان رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم
لقبل ايمان كل احد وان حصل من غير نظر حتى عن الصبيان الذين لم يقدروا على النظر اصلا وكذا تواتر من الصحابة والتابعين من غير
نكير والخلاف انما نشأ بعدهم واما التأثيم بترك النظر فلم ينص عليه الائمة انما حكم المتأخرون به من جهة ترك النظر الذي كان واجبا وهذا ليس
بشيء فان النظر ما كان واجبا الا لتحصيل الايمان فاذا حصل الايمان ارتفع بسبب وجوبه فلا اثم في الترك كما اذا اسلم الكفار قاطبة
سقط الجهاد الذي كان وجب من غير اثم فافهم مسئلة لا يجوز التقليد في العقليات كوجود الباري ونحوه عند الاكثر وهذا لا ينافي
ما مر من اجماع الائمة الاربعة على صحة ايمان المقلد لان التقليد الممنوع هو ان يعتمد على القول الغير فيقبل بحسب قوله وهذا لا ينافي
صحة الايمان والتصديق اذا وجد لقبوله لكن رسخ بحيث لو ذهب قوله من البين لبقي هو على التصديق فافهم والعنبري وبعض الشافعية
قالوا يجوز التقليد فيها وطائفة قالوا يجب التقليد ويحرم النظر لنا الاجماع القاطع على وجوب العلم بالله وصفاته ورسالة رسوله وهو التصديق
الجازم المطابق بحيث لا يقبل التشكيك اصلا ولا يحصل بالتقليد لامكان كذب المخبر لكونه غير معصوم نعم ان حدث بعد التقليد
تصديق كما يحدث نتيجة قاطعة عن مقدمات مشهورة ثم يزول بها ويبقى تصديقها يقبل ولانه يلزم النقيضان في تقليد اثنين الاثنين
في حدوث العالم وقدمه لكون منهما علما فلا بد من النظر الصحيح ليحصل العلم وهذا انما يتم لو قلنا ان كل تقليد يفيد العلم بل مجوزو التقليد
لعل مطمح نظرهم ان التقليد قد يفيد الجزم ثم ان كان مقلدا لمن له علم واقعي يكون علما فقد حصل بتقليد بعض الكملة العلم القاطع لعل
انكار هذا انكار القطعيات بل الحق في هذا المقام الواجب تحصيل العلم فقط وهو قد يحصل ... السرية ضرورية فلا يجب عليه النظر قطعا كما حكي
الشيخ الاكبر صاحب الفتوحات قدس سره عن افضل الصديقين ابي الانبياء عليهم السلام وسيد الثقلين امام الاولياء بالتحقيق امير المؤمنين
ابي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه وقد يحصل للبعض بتقليد من اخلية اعلى منه ولا يحتاج هذا الى النظر لكن ان نظر كان اولى وقد يحصل
بنظر وهذا اكثر في الرجال فالنظر واجب عليهم فقط فافهم مجوزو التقليد قالوا لو وجب النظر لفعله الصحابة وامروا به وذلك منتف والا لنقل
كما في سائر الفروع ولو كان اوعي هذا النقل او فرض الاشتغال كل احد به قلنا لو لم يكن النظر منهم لزم نسبتهم الى الجهل بالله وصفاته بوجه وهو
باطل اجماعا وضرورة من الدين فاذن هم نظروا وامروا به واما النقل ففرع الاكثار من النظر والبحث على ما هو وظيفة الكلام وهم
كانوا مستغنين عن الاكثار والاشتغال بالبحث لصفاء الاذهان في مشاهدة الوحي ولا نسلم عدم الامر اي عدم امرهم لمن تبعهم لكنهم كانوا
عالمين بحصوله للتابعين فانه ليس المراد ههنا تحرير الادلة على قواعد المنطق اذ ليس التصديق موقوفا الا للمتعصب الاغبر بل المراد
ما يفيد الطمانية للقلب بحيث اطمع بحصول العلم كما قال الاعرابي البعرة تدل على البعير واثر الاقدام على المسير فسماء ذات ابراج وارض
ذات فجاج الا يدل على اللطيف الخبير وحاصل الجواب منع عدم نظرهم بالكلية ومنع عدم امرهم فان المراد بالنظر قدر ما يطمئن به القلب

بحصول التصديق وهو كان حاصلا لهم كما يشهد به قصة الاعرابي واما دعوى انه لو لم يكن منهم لزم الجهل بوجه فغير ظاهر الصحة فان كمال
استعدادهم وتوجه الرسول صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لعلهما يوجبان العلم الضروري حكاية لطيفة ان رجلا من البدلاء مات في ارض الشام
او الروم فذهب قطب الوقت الشيخ محي الدين عبد القادر الجيلاني قدس سره الشريف في ساعة او نصف ساعة وكان هو قدس سره في ارض العراق
وحضر ابو العباس الخضر عليه السلام والبدلاء الآخرون فصلى عليه ودفنه وامر الخضر ان ياتي رجلا وسماه له من القسطنطنية وكان هو كافرا خليطا فاتى
به الخضر عنده فلقن الشيخ كلمتي الشهادة وتين فص الشوارب واوصله الى مقام البدلاء واقامه مقام الميت واخبر البدلاء الحاضرين فقالوا
سمعا وطاعة وقد تواتر امثال هذه الحكايات منه رضي الله تعالى عنه تواترا معنويا فانظر لعين الانصاف اين كان ههنا النظر انما حدث
في قلبه علم ضروري موجب التقليد قالوا النظر مظنة الوقوع في الشبه والضلال فان طريق النظر غير امن والتقليد طريق امن فلا بد من ايجابه
قلنا هذا منقوض بالمقلد على صيغة المفعول اي من قلد به فانه غير مقلد للغير والا يكن كذلك بل كان هو مقلدا ايضا فتسلسل الا ان الاخذ
عن المؤيد بالوحي ليس تقليدا بل هو علم نظري فلو كان المقلد به مقلدا فكان له مقلد به ايضا هذا وفيه نوع شبهة فانه يجوز ان ينتهي السلسلة الى
الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ولا نسلم ان المأخوذ منه علم نظري بل يكون ضروريا حاصلا من بركة الصحبة الشريفة والاولى في الجواب ان
يقال ليس التقليد طريقا الى تحصيل العلم اليقيني وان كان قد يحصل به ايضا بخلاف النظر فانه اذا وقع في مقدمات مقطوعة لزم حصول العلم
وانما يكون غير مامون بتقصير منه مثل المنكر بالبديهيات وغيره فافهم مسئلة غير المجتهد المطلق ولو كان عالما يلزمه التقليد لمجتهد فيما
لا يقدر عليه من الاجتهاديات اي على تحصيله ومعرفته فقط لا فيما يقدر على تحصيله باجتهاده بناء على التجزي في الاجتهاد ويلزمه التقليد مطلقا
فيما يقدر عليه فيما لا يقدر عليه بناء على القول بعدم التجزي وقد عرفت ان الحق هو الاول وقيل انما يلزم التقليد العالم بشرط ان يتبين له الصحة بدليل بان
يظهر المجتهد لنا المجتهدون من الصحابة وغيرهم من التابعين كانوا يفتون من غير ابداء المستند ويتبعون من غير نكير علماء كانوا او عوام
وشاع ذلك وذاع حتى واستدل على المختار بقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وهو نعم فيمن لم يعلم فانهم مخاطبون في فيما
لا يعلمون من المسئول عنه سواء كان مقدرا او محذوفا فاشمل المقتضى لان الامر المقيد بالسبب يتكرر بتكرره وههنا السبب عدم العلم فاينما يوجد واي وقت
يوجد وجب السؤال اقول لا انه على وجوب السؤال بالمسئلة فقط من دون السؤال عن ابداء المستند فتكيف في الدليل ايضا عدم العلم فلا بد
من سؤاله والحق انه لو سأله المستفتي لا بدوه الشارطون تبين الصحة قالوا التقليد من غير تبين صحة ما قلد فيه من دليله يؤدي الى وجوب
اتباع الخطأ الجائز فانه لا قاطع بالفرض وهو خلاف المعقول واجيب اولا بانه مشترك الالزام فانه لو ابدى فكذلك فهو ظني كما كان ولكن المفتي
نفسه يجب عليه اتباعه وهو مظنون عنده اقول فيه ان المراد انه بعد تبين الدليل يطمئن بظنه وكانه لا خطأ واما قبله فلا اطمينان
لجواز ظنه بالبيس امارة فافهم واجيب ثانيا بان الممتنع اتباع الخطأ من حيث انه خطأ لا من حيث انه ظن واللازم هو الثاني والممتنع
هو الاول وعليك ان تذكر ما سبق من ان هذا انه لا دليل للمقلد ظنه فلا ظن مجتهد وحده غير شاف بل الاولى ان يقال الممنوع اتباع
الخطأ من حيث هو خطأ لكن انما العمل به من حيث انه مامور من الله تعالى بان يعمل بما اخبر انه حكم الله تعالى فافهم قال الشيخ الاكبر صاحب
الفتوحات قدس سره في التقليد ان يقول المسئول عنه ان هذا حكم الله تعالى فاعمل به فاذا قال هذا فقد وجب عليه العمل وان قال احكم
بالرأي فتسأل مفتيا آخر ولا تعمل به اذ ليس الحكم الا لله تعالى وهذا هو الحق المطابق للواقع واجب الايمان والاذعان ولا يجوز اتباع
من القول هذا اسكني حكمت برأيي الا ان العبرة للمعنى المقصود فمن اراد انه حكم الله تعالى وعرفت برأيي فينبغي ان لا يكون في اتباعه باس بل يجب

والاسلم

والله اعلم بحقيقة الحال مسئلة الاتفاق على جواز الاستفتاء من عرفت معلومية الاجتهاد والعدالة ولو كان ذلك العلم ناشيا برجوع الناس اليه اي بسببه معظمين له في امورهم والاتفاق على امتناعه ان ظن عدم احدهما من الاجتهاد والعدالة اما عند الظن لعدم الاجتهاد فلكونه ظنا للجهل واما عند الظن لعدم العدالة فلوجوب التوقف في قوله انه ظهر من اجتهادي لاحتمال الكذب فيه كالمجهول مطلقا في العلم والعدالة معا فانه لا يجوز استفتاءه اتفاقا وان جهل علمه اي اجتهاده دون عدالته بل هي مظنونة فالمختار المنع من تقليده واستفتاءه وذهب بعض من لا يعتد بقولهم انه لا منع بل يجوز لنا الاجتهاد شرط القبول للفتوى وهو لكثرة مساويه اعز من الكبريت الاحمر فالكثرة لعدمه والظن تابع للكثرة فيظن عدمه فلا يصح استفتاءه مع فقد شرطه المجوزون قالوا لو امتنع التقليد هنا لكان اي عند الجهل بالاجتهاد دون العدالة لامتنع التقليد في عكسه اي فيما جهل العدالة دون العلم مع انه متفق الجواز واجيب بالتزام الامتناع فيه ايضا لاحتمال الكذب في الاخبار بالحكم متفقا ولو سلم عدمه اي عدم الامتناع في العكس وهو الحق فالفرق ان العدالة هو الغالب في المجتهدين فلا يضر الجهل فان الظن تبع الكثرة بخلاف الاجتهاد في العدول فانه اعز من الكبريت الاحمر ثم هل يقبل قول العدل اني مجتهد اختلف والاظهر انه كادعاء الصحبة يقبل لا انه فيه شبهة دعوى الرتبة فافهم مسئلة افتاء غير المجتهد فيما يفتي به بمذهب مجتهد لا بان يجده منصوصا منه بل انما يفتي تخريجا على اصوله ان كان مطلعا على مبانيه اي مباني مذهب المجتهد اهلا للنظر فيه والمناظرة للمذهب وما يره وهو المسمى بالمجتهد في المذهب في الاصطلاح جائز بقوله افتاء وعن ائمتنا لا يحل لاحد ان يفتي بقولنا ما لم يعلم من اين قلنا اي من اي اصول قلنا وافتينا فان كان من الخبر فمن اي سند رويت وان كان من القياس فباي علة قيس ويعلم موانع تلك العلة ثم في النص يعلم ما يتعلق به كذا نقل في التيسير عن الشيخ ابي بكر الجصاص الرازي وقيل يشترط فيه عدم مجتهد وقال ابو الحسين لا يجوز اصلا واما النقل لقولهم المنصوص كالاحاديث اي كنقلها فاتفاق في الجواز ويقبل بشرائط الرواة ان لم يكن متواترا والا فيقبل مطلقا لنا وقوعه اي الافتاء المذكور تخريجا من العلماء المتبحرين في جميع الاعصار بلا نكير وينكر الافتاء تخريجا من غيرهم اي غير المتبحرين فكان اجماعا على جوازه لهم دون غيرهم قيل اذا فرض عدم المجتهدين فلا اجماع لان اهله هم المجتهدون واجيب باعتبار التجزي يعني الاجتهاد متجز والعلماء الاعلام في كل امر افتوا زعما منهم بجواز هذا الافتاء مجتهدا فتامل فيه اقول وايضا وقع هذا الافتاء في زمان المجتهدين فان اصحاب الامام ابي حنيفة كانوا يفتون بمذهبه في زمان الامام الشافعي والامام احمد وغيرهما كابن معين وابن عيينه وعطاء وغيرهم بلا نكير من احد فكان هذا اجماعا وح اي حين جاز عند وجودهم جاز عند عدمهم بذلك الاجماع او بطريق اولى فانما يجوز عند وجود من يمكن الاستفتاء منه براسه فعند عدمهم يجوز بالطريق الاولى على ان اتفاق العلماء المتبحرين على مر الاعصار وان كانوا غير مجتهدين حجة كالاجماع فانه يابى العقل من اجتماعهم من غير ان يكون في اصحالتهم وان كان باتباع عن مجتهدي لهم قال المانع لو جاز لعالم لجاز للعامي اذ اعرف هو ايضا حكم حادثة بدليلها كما ان العالم يعلم كذلك فهما سواء ولا يجوز للعامي بالاتفاق فلا يجوز للعالم ايضا قلنا الحكم موقوف على عدم المعارض وهو اي العامي غير عالم به فلا علم لديه بدليله بخلاف العالم مسئلة يجوز تقليد المفضول من اهل الاجتهاد مع وجود الافضل منهم في العلم عند الاكثر وروي عن الامام احمد وكثير ممن بعدهم المنع عنه بل يجب على المقلد النظر في الارجح اي في ان ايهم ارجح فيحصل الارجح ثم يجب اتباعه لنا اولا كما اقول عموم قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون عام للمفضول والافضل ولنا ثانيا القطع في عصر الصحابة بافتاء كل صحابي مفضول وكان هذا اجماعا منهم على الجواز وعرف ذلك بالتواتر والتجربة والتكرار ومن ثمه قيل لولا اجماع الصحابة لكان مذهب الخصم فان الاصابة في الاصل ارجح واعترض في التحرير بانه يتوقف هذا الاستدلال على كونه اي الافتاء من المفضول عند مخالفته للكل واكثر المفتي

والافتاء بما يستفتيه لكون رأيه بعينه هو رأي الافضل اقول لا يتوقف على مخالفة الكل بل انما يتوقف على عدم التوقف على الموافقة وهذا ظاهر جدا فانه قد علم بالتجربة ان المستفتين كانوا يستفتون ولا يتوقفون على علم الموافقة اصلا فعلم انه يجوز عند الصحابة افتاء المفضول مع وجود الفاضل وكذا استفتاؤه ولو سلم التوقف على المخالفة فنقول مخالفة الافضل فقط لا على مخالفة الكل كافتاء ابن مسعود مع مخالفة امير المؤمنين علي كرم الله وجهه وافتاء زيد بن ثابت وامير المؤمنين علي مع مخالفة سيد الصحابة وافضلهم امير المؤمنين ابي بكر الصديق رضي الله تعالى عنهم واما مخالفة الكل فكانه مخالفة الاجماع اي قريب منها كما مر في بحث الاجماع واستدل على المختار بتعذر الترجيح بين المجتهدين للعامي فلو شرط ذلك لامتنع عادة التقليد ولا اقل من الحرج العظيم واجيب بانه يمكن الترجيح بالتسامع ومشاهدة رجوع العلماء اليه على ان غير المجتهد الذي يجب عليه التقليد ربما كان عالما ذا البصيرة فيتمكن من الترجيح وهذه العلاوة غير وارد فانه مقصود واستدل انه لو شرط الترجيح للتقليد في الكل كما هو مذهب الخصم لادى الى الحرج العظيم في العامي ولا قائل احد بالفصل فتدبر الشارطون قالوا اقوالهم للمقلد كالادلة للمجتهد في حق وجوب العمل فيجب عليه الترجيح في اقوالهم عند التعارض كما يجب بان الاعلم اقوى اي في اصابة الحق كما يجب الترجيح على المجتهد بان هذا المقيد للظن القوي اقوى واجيب بان الاجماع مستقدم على ما ذكرتم من القياس على المجتهد واجيب بالفرق بين المقلد والمجتهد فانه اي الترجيح اسهل على المجتهد لكمال علمه وقوة ذهنه بخلاف العامي فانه وان امكن لبعضهم فربما لا يتيسر فيقع في الحرج اقول لعل ان الترجيح قد يكون بالتحري كما قال علماؤنا في تعارض قياسين [illegible] ضعيف فالحصر في كونه اعلم ثم لكمان تحب بوجه آخر فانه انما يجب العمل على المجتهد لظنه والظن لا يحصل عند التعارض الا بالترجيح بخلاف المقلد فانه لا عبرة لظنه وانما العمل بقول من يحتمل وصوله الى الحكم الواقعي وفيه فتوى الافضل والمفضول سواء فافهم مسئلة لا يرجع المقلد عما عمل من حكم جزئي اتفاقا كذا في المختصر والتحرير للشيخ وان ذكر ههنا موافقا للمختصر وتنزلا على رأيه لكن كلامه في فتح القدير مشعر بالخلاف وقيل لا اتفاق بل هو مختلف فيه في التحقيق قال الزركشي الاتفاق وذكره الآمدي وابن الحاجب وليس كما قالا ففي كلام غيرهما جريان الخلاف بعد العمل اقول وهو يدل على التشديد في المذاهب في الالتزام اي تعهده فان وجوده اي الالتزام ليس اولى من عدمه ضرورة ولا معنى للاتفاق عند عدمه والاختلاف عند وجوده تدبر ثم الاشبه الى الصواب ان عمل بتحري قلبه فلا يرجع عنه ما دام [illegible] اي على التحري فانه نوع من الترجيح وترك الراجح خلاف المعقول هل يقلد غيره اي غير من قلده في غيره اي غير ما قلد فيه المختار نعم يقلد ان شاء لما علم من استفتاءاتهم مرة واحدا ومرة آخر غيره بلا نكير من احد منهما اجماعا وتواتر هذا بحيث لا مجال للمكابرات ولو التزم مذهبا معينا اي تعهد من عند نفسه انه على هذا المذهب كمذهب ابي حنيفة او غيره من غير ان يكون هذا الالتزام بمعرفة دليل كل مسئلة مسئلة ولو اجمالا على الا ال المذاهب الاخير فصلا بل انما يكون التعهد من نفسه بظن الفضل وبه اجمالا او بسبب آخر فهل يلزم الاستمرار عليه ام لا قيل نعم يجب الاستمرار ويحرم الانتقال من مذهب الى آخر حتى شدد بعض المتاخرين المتكلفين وقالوا الحنفي اذا صار شافعيا يعذر وهذا التشريع من عند انفسهم لان الالتزام لا يخلو عن اعتقاد حقيته فيه فلا يترك قلنا لا نم ذلك فان الشخص قد يلتزم من المتساويين امرا لتقلده في الحال ودفع الحرج عن نفسه ولو سلم فهذا الاعتقاد لم ينشأ بدليل شرعي بل هو هوس من هوسات المتعصبة ولا يجب الاستمرار عليه هو فافهم وتثبت وقيل لا يجب الاستمرار ويصح الانتقال وهذا هو الحق الذي ينبغي ان يؤمن به ويعتقد لكن ينبغي ان لا يكون الانتقال للتلهي فان التلهي حرام قطعا في المذهب كان او في غيره اذ لا واجب الا ما اوجب الله تعالى والحكم له ولم يوجب على احد ان يتمذهب بمذهب رجل من الائمة فايجابه تشريع شرع جديد ولك ان تستدل عليه بان اختلاف العلماء رحمة

بالنص وترقبه في حق الخلق فلو الزم العمل بمذهب كان هذا الفتنة وشدة وقيل من التزام كمن لم يلتزم فلا يرجع عما قلد فيه وفي غيره
تقلد من شاء وعليه السبكي من الشافعية وفي التحرير وهو الغالب على الظن لعدم ما توجبه شرعا اي لانه ليس الالتزام بمذهب واحد بموجب شرعي وهذا
انما يدل على جزء الدعوى وهو انه يقلد من شاء ثم البيان قطعي اذ ما لم توجبه الشرع باطل لان التشريع بالرأي حرام واما انه لا يرجع عما قلد فيه فلم يثبت
قطعا فلا ينطبق الدليل على الدعوى فتامل ويتخرج منه اي مما ذكر انه لا يجب الاستمرار على مذهب جواز اتباع رخص المذاهب وقال في
فتح القدير لعل المانعين للانتقال انما منعوا لئلا يتبع احد رخص المذاهب وقال هو رحمه الله تعالى ولا يمنع منه مانع شرعي اذ للانسان
ان يسلك الاخف عليه اذا كان له اليه سبيل بان لم يظهر من الشرع المنع والتحريم وبان لم يكن عمل فيه باخر اي بالاخر الذي هو سعي على منع الانتقال عما عمل
ولو مرة وكان عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام كان يحب ما خفف عليهم انتهى لكن لا بد ان لا يكون اتباع الرخص للتلهي كحل حنفي
بالشطرنج على رأي الشافعي قصدا الى اللهو وكشافعي شرب المثلث للتلهي به لعل هذا حرام بالاجماع لان التلهي حرام بالنصوص القاطعة
فافهم وما عن ابن عبد البر انه لا يجوز للعامي تتبع الرخص اجماعا فقد وجد مانع شرعي عن اتباع رخص المذاهب فاجيب بالمنع اي بمنع
هذا الاجماع اذ في تفسيق متتبع الرخص عن الامام احمد روايتان فلا اجماع ولعل رواية التفسيق انما هو فيما اذا قصد التلهي فقط لا غير وما اورد
انه يلزم على تقدير جواز الاخذ لكل مذهب احتمال الوقوع في خلاف المجمع عليه اذ ربما يكون المجموع الذي عمل به مما لم يقل به احد فيكون باطلا
اجماعا كمن يتزوج بلا صداق للاتباع لقول الامامين ابي حنيفة والشافعي رحمهم الله تعالى ولا شهود اتباعا لقول الامام مالك وبلا ولي
على قول امامنا ابي حنيفة فهذا النكاح باطل اتفاقا اما عندنا فلانتفاء الشهود واما عند غيرنا فلانتفاء الولي فاقول مندفع لعدم اتحاد
المسئلة وقد مر ان الاجماع على القول الثالث انما يكون اذا اتحدت المسئلة حقيقة او حكما فتدبر الا انه لو تم لزم افتراق مفت بعينه لا احتمال الوقوع فيما ذكر هذا والله اعلم بحقيقة الحال مسئلة اختلف في الميت
والمختار الجواز وقال بعض من لا يعتد به اذا مات مات قوله لنا الوقوع لتقليد الميت من غير نكير شاع وذاع حتى صار قطعيا كالعلم بالتجربيات
كما تقدم مرارا المنكرون قالوا الميت لا قول له والا لم ينعقد الاجماع على خلافه لوجود قول مخالف اقول منقوض بالخبر لجواز انعقاده
بخلافه وفيه انه لا نقض فان الخبر قابل للنسخ فيحتمل ان يكون منسوخا في الواقع ولم يحفظ ناسخه فيمكن ان ينعقد على خلافه
الاجماع او يكون ضعيفا غير ثابت من رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم اما اذا ثبت قطعا وعلم بقاء حكمه التزم
عدم جواز انعقاد الاجماع خلافه واما ههنا فلو اعتبر قول الميت لم يكن اتفاق المجتهدين اللاحقين كلهم على خلافه اجماعا لان القول
المخالف موجود فالحق في الجواب ان يقال انه قد علم من الشرع ان اتفاق عصر ما لا يكون خطأ فالاجماع حجة له فلذا يصح انعقاد
الاجماع خلافه وما لم يتحقق الاجماع فقوله حي مع دليله فيصح تقليده فرع قال الامام اجمع المحققون على منع العوام من تقليد اعيان الصحابة رضوان الله تعالى
عليهم فان اقوالهم قد يحتاج في استخراج الحكم منها الى تنقير كما في السنة ولا يقدر العوام عليه بل يجب عليهم اتباع الذين سبروا
اي فتشوا وبوبوا اي اوردوا ابوابا لكل مسئلة علىحدة فهذبوا مسائل كل باب ونقحوا كل مسئلة عن غيرها وجمعوا بينها بجامع وفرقوا
بفارق وعللوا اي اوردوا لكل مسئلة علته وفصلوا تفصيلا يعني يجب على العوام تقليد من انتصب بعلم الفقه لا اعيان
الصحابة المجملين القول وعليه بني ابن الصلاح منع تقليد غير الائمة الاربعة الامام الهمام امام الائمة امامنا الاكبر والامام مالك والامام
الشافعي والامام احمد رحمهم الله تعالى وجزاهم عنا احسن الجزاء لان ذلك المذكور لم يدر في غيرهم وفيه ما فيه في الحاشية قال العراقي
انعقد الاجماع على من اسلم فله ان يقلد من شاء من العلماء من غير حجر واجمع الصحابة على ان من استفتى ابا بكر وعمر اميري المؤمنين فله ان يستفتي

الاجرية وسيادة بن جبل وغيرهما وليعمل بقولهم من غير نكير فمن ادعى بين تدين الاجماعين فعليه البيان انتهى فقد بطل بهذين الاجماعين قول الامام وقوله اجمع المحققون لا يفهم من الاجماع الذي هو الحجة حتى يقال يلزم تعارض الاجماعين بل الذين يكون مختارا عند احد ويكون الجماعة متفقين عليه يقال اجمع المحققون على كذا ثم في كلامه خلل آخر وهو ان الثبوت لا دخل له في التقليد وكذا التفضيل فان المقلدان فهم مراد الصحابي عمل والا سأل عن مجتهد آخر فافهم وبطل هذا قول ابن الصلاح ايضا ثم في قوله خلل آخر اذ المجتهدون الآخرون ايضا بذلوا جهدهم مثل بذل الائمة الاربعة وانكار هذا مكابرة وسوء ادب بل الحق انه انما منع من منع تقليد غيرهم لانه لم يبق رواية مذهبهم محفوظة حتى لو وجد رواية صحيحة من مجتهد آخر يجوز العمل بها الا ترى ان المتأخرين افتوا بتحليف الشهود اقامة له موقع التزكية على مذهب ابن ابي ليلى فافهم هذا آخر ما قصدت ترقيمه وسميته بعد الاختتام **بفواتح الرحموت** لما جاء من حضرته والافاين السهو من الكمه وان تأملت فيه وجدت تاريخ الاختتام الحمد لله الذي يسر الله على عبده ابي العياش عبد العلي محمد بن نظام الدين محمد الانصاري اختتامه وتفصيص ختامه في شهر المبارك والمرجو من الله ان تبارك والصلوة والسلام على محمد الهمم وهادي الامم وعلى آله والطيبين واصحابه الطاهرين لاسيما الخلفاء الراشدين وعلى اولياء الله المقربين اللهم رب لقد سبقت رحمتك غضبك فارحمني وتقبل هذا المرقوم قبولا حسنا وانفع به عبادك كما انفعت بمتنه واجعله لي وسيلة يوم الحساب واعصمني برحمتك فيه من العذاب واجعله كاسمه فواتح الرحموت واجعل بضاعتي المزجاة مسلم الثبوت وصلى على محمد

و آله واصحابه الامجاد آمين آمين آمين رب العباد

خاتمة الطبع

الحمد لمن انطق لسان الانسان بنطق فصيح ليستدل على توحيد ذاته ويحتج بكمالات قدرته وصفاته وبعث الانبياء لاعلاء كلمة الايمان وشرح صدورهم بنور الهداية والعرفان والصلوة الكاملة على من بعثه الله تعالى بشهادة الثقلين وجعل وجوده علة غائية لابداع الكونين اعني سيدنا ومولانا محمدا الهاشمي النسب الامي اللقب وعلى آله واصحابه الذين حبهم شطر من التصديق وهم اولو التحقيق والتوفيق اما بعد فيقول [illegible] الشائقين الغائصين في بحار التحقيق والمقتبسين لانوار التدقيق ان الآن قد انطبع الشرح الفائق الاقدم للمسلم مقبولا عند علماء الفحول ومؤسسا على قواعد المعقول في علم الاصول مشتملا على تحقيقات شامخة وتدقيقات راسخة مشحونا بجواهر المطالب اللامعة التي [illegible] ايدي الانظار وما قنعت منها آذان الافكار من العلم [illegible] الفاضل الجليل عين اعيان المحققين خير اخيار المدققين راس العلماء ذوي الفهوم مولانا ابو العياش عبد العلي [illegible] المولوي محمد نظام الحق دامت افادته في العلوم في المطبع الرفيع الواقع في لكهنؤ المعزى الى المنشي نولكشور مابرح بالاقبال والسرور في شهر ذي الحجة سنة خمس وتسعين بعد الالف والمائتين من هجرة رسول الثقلين المطابقة بشهر جنوري بابت ١٨٧٨ العيسوية وآخر دعونا ان الحمد لله رب العالمين

فہرس من المجلد الاول لفواتح الرحموت فی شرح مسلم الثبوت

فہرس من المجلد الثانی لفواتح الرحموت فی شرح مسلم الثبوت